



**HAL**  
open science

# Louis Dumont, la comparaison des sociétés et le dialogue culturel

Serge Tcherkézoff

► **To cite this version:**

Serge Tcherkézoff. Louis Dumont, la comparaison des sociétés et le dialogue culturel. 2017. hal-03562962

**HAL Id: hal-03562962**

**<https://hal.science/hal-03562962>**

Preprint submitted on 21 Feb 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## **Louis Dumont, la comparaison des sociétés et le dialogue culturel, en Polynésie (Samoa) par exemple**

par Serge Tcherkézoff

On trouvera ici un appel à relire Louis Dumont, destiné à tout anthropologue confronté à ses observations de terrain, même si ce terrain a entraîné l'anthropologue très loin des études indianistes ou de l'histoire des idéologies occidentales. Il s'agit de prendre la mesure de la méthode holiste générale proposée par Dumont pour la discipline sociologique-anthropologique.

### **Le grand partage ou la méthode holiste**

Depuis longtemps, j'ai distingué, parfois en forçant le trait, deux grands ensembles d'enseignements issus de Louis Dumont. Le premier découle de ses analyses à la fois anthropologiques et historiques du contraste entre ce qui lui a paru caractériser l'idéologie indienne d'une part (le « système des castes ») et les idéologies occidentales d'autre part. Si l'on poursuit la même direction, mais plus loin qu'il ne l'a fait, on risque d'arriver à un grand partage entre sociétés « holistes » et sociétés « individualistes » (Tcherkézoff 1993 : 148, n.9).

[[[1993: "L'"individualisme" chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales : genèse du point de vue comparatif. Ière partie: l'individualisme", *Anthropologie et Sociétés*, 17 (3): 141-158 ]]]

Dumont n'est pas allé au bout du chemin, car il demeurait, au fond, dans l'incertitude qui était déjà celle de son maître, Marcel Mauss. Celui-ci était confronté à la comparaison des manières de faire des dons et fut amené à distinguer d'une part « nos sociétés d'Occident » (contemporaines ou anciennes) avec leur « économie individuelle et du pur intérêt », assise sur le principe du « contrat individuel pur », d'autre part les sociétés « dites primitives », « archaïques » ou « élémentaires » où les échanges cérémoniels sont « de clan à clan », ajoutant parfois des formes intermédiaires « évoluées » ou de « grande civilisation ». En relisant au plus près Marcel Mauss, on voit de quelle manière le fondateur de l'anthropo-sociologie française s'est trouvé contraint de distinguer ces catégories, pour sa démonstration au cœur de *l'Essai sur le don*, tout en refusant, fort heureusement, d'en tirer une conclusion définitive sur une typologie des sociétés (Tcherkézoff 2016 : 51-67, 179-182). Evolutionnisme et grand partage, ou au contraire un moyen d'ouvrir à une méthode applicable ensuite à toutes les sociétés ? Les propositions de Mauss sur « l'histoire de la monnaie » illustrent parfaitement cette ambivalence (*ibid.*). Il ne faut donc pas s'étonner de la trouver ensuite chez Dumont.

En effet – et c'est le deuxième ensemble d'enseignements issus de Louis Dumont – l'auteur de *Homo Hierarchicus* a aussi élaboré ce qu'on peut appeler un « holisme méthodologique », lequel nourrit une anthropologie applicable à toute société, aussi holiste ou individualiste soit-elle, et qu'elle

soit ancrée dans le monde occidental-global contemporain ou dans des lieux qu'on dit « lointains ». C'est la méthode dont nous parlerons ici.

### **Louis Dumont et l'Océanie**

Auparavant, un bref rappel historique est bienvenu pour expliquer le rapprochement qui eut lieu entre Louis Dumont et des anthropologues « océanistes » comme moi-même. Si quelques océanistes mais aussi quelques spécialistes des îles d'Asie du sud-est, ou même de l'Afrique, ont commencé à lire Dumont puis à bénéficier de nombreuses discussions avec lui, c'est à la suite de circonstances imprévues.

Au début des années 1970, autour de Daniel de Coppet qui enquêtait en Océanie, aux Iles Salomon, des collègues – qui étaient aussi devenus des amis –, spécialistes d'autres aires culturelles, s'étaient rencontrés à l'occasion d'enseignements et séminaires dans ce qui était alors un lieu de vent nouveau pour l'anthropologie sociale, le campus de Nanterre (Université Paris-X). Ils créèrent en 1976 un groupe de recherche temporaire reconnu par le CNRS : « Anthropologie Sociale de la Frontière entre le Monde Indonésien et le Monde Océanien », rebaptisé en 1978 « Structures Austronésiennes de l'Idéologie et de l'Echange », puis reconnu en 1982 comme laboratoire permanent sous un nom qui ne laisserait personne indifférent : « E.R.A.S.M.E. — Equipe de recherche d'anthropologie sociale : morphologie, échanges ». Durant la deuxième moitié des années 1970, le groupe organisa un séminaire à l'Université Paris-V, que des apprentis anthropologues comme moi-même commencèrent à fréquenter.

Parmi les « anciens » du groupe, Jean-Paul Latouche était et est encore un grand lecteur d'anthropologie sur tous les domaines géographiques. Selon Daniel de Coppet<sup>1</sup>, Jean-Paul Latouche revint un jour en disant au groupe que chacun devrait lire *Homo Hierarchicus* (Dumont 1966) qu'il venait lui-même de découvrir. Latouche travaillait en Micronésie, s'intéressait évidemment de près aux questions de statut dans l'organisation sociale de ces sociétés, et avait trouvé que l'approche de Dumont à propos des questions touchant à la distinction entre statut et pouvoir en Inde était très utile. A l'époque, pour toutes les questions touchant aux hiérarchies sociales, l'école dominante ou même unique était l'école britannique de la *social stratification*. Dumont montrait comment les outils d'analyse des inégalités stratifiées ne pouvaient rendre compte des systèmes où le statut de chacun n'a de sens que comme élément différencié relevant d'un tout unique, bref un système entièrement organisé par des rapports tout/partie<sup>2</sup>.

Un certain temps après, des échanges personnels eurent lieu et, fait inattendu, Louis Dumont devint personnellement intéressé à mieux connaître les travaux de ce groupe. A mon avis, et sans que je puisse m'appuyer sur des propos explicites tenus par Dumont, deux circonstances eurent leur influence. La rencontre avec de Coppet sur l'histoire des idées en Europe, et l'intérêt de Dumont pour les sociétés lointaines qu'il ne connaissait pas.

Il me semble que Dumont et de Coppet partageaient un même questionnement à propos de l'idéologie allemande dans l'histoire européenne des 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles. Des circonstances personnelles (l'expérience douloureuse et directe de la Guerre) et un questionnement commun sur ce qui avait pu

---

<sup>1</sup> Communication personnelle vers 1978, que je cite de mémoire.

<sup>2</sup> Il l'avait exprimé déjà dans des textes de 1960, mais qui ne devinrent connus, au delà du cercle des indianistes, que lorsqu'ils furent repris dans *Homo Hierarchicus* (voir les « Appendices »).

créer ce monstre que fut l'idéologie nazie ont rapproché les deux hommes<sup>3</sup> (on connaît la place que cette question tient dans les écrits de Dumont<sup>4</sup>), durant ces années et par la suite, quand Dumont préparait *Homo Aequalis II : l'Idéologie allemande*, paru en 1991.

D'autre part, Dumont avait également un intérêt théorique affirmé pour les sociétés, ou disons le type de société, que ce groupe rassemblé par de Coppet étudiait. Il n'a jamais évoqué directement devant moi le lien avec les questions que Mauss s'étaient posées sur la comparaison des sociétés, mais ce lien paraît évident. Dumont fut l'élève de Mauss, on le sait. Il retint de lui bien des choses, l'ambition sociologique (la valeur suprême de l'explication des faits humains par l'institution en société), la passion de l'ethnographie comparative, mais aussi toute cette interrogation sur la particularité de l'idéologie « moderne » : invention radicale ou pas ? Et encore, est-ce une opposition à deux ou bien à trois termes : les modernes et les autres, ou bien, parmi les « autres », faut-il distinguer les « civilisations » d'une part et les sociétés « élémentaires » ou « archaïques » d'autre part ? Dumont avait rencontré, en Inde, la catégorie maussienne des « grandes civilisations ». Il était curieux de mieux connaître les sociétés plus lointaines/ simples/ élémentaires. Il trouva dans le groupe dirigé par de Coppet de quoi discuter au plus près avec des chercheurs tous acquis à l'étude en profondeur, de longue durée, sur ces sociétés disons lointaines.

Mais l'interaction avec Dumont ne se limita pas à ces échanges intellectuels. Dumont participa de près au séminaire du groupe de travail autour de Daniel de Coppet, dès le milieu des années 1970. Et lorsque ce groupe, certes comparatif dans son ambition même si centré en majorité sur le monde océanien et sud-est asiatique, passa une étape en demandant au CNRS d'être reconnu, d'abord comme un groupe temporaire (1976), et qu'il demanda à Louis Dumont d'en prendre la direction, celui-ci accepta. Il demeura le directeur jusqu'à la création d'ERASME en 1982, souhaitant alors passer le flambeau administratif à de Coppet.

### **La comparaison des sociétés (1) : la « totalité sociale »**

J'ai trouvé chez Dumont réponse à ce qui était ma question : comment entamer sur le terrain un dialogue anthropologique ? Avant de citer Dumont, on peut résumer. Il s'agit d'adopter une procédure à *deux niveaux* d'interprétation. En premier lieu, il faut apercevoir la *totalité* du système social que l'on veut interpréter, avant de traduire ne serait-ce qu'un seul élément (on dira : « niveau 1 »). Chemin faisant, l'observateur trouve alors à être *englobé* dans cette totalité. L'ethnocentrisme inévitable qui l'animait en ressort sous les « couleurs » de la culture spécifique rencontrée (« niveau 2 »). Un dialogue peut alors commencer.

Ce dialogue ou partenariat est la seule preuve à notre disposition d'une certaine réussite empirique de l'enquête anthropologique. D'une part, les « sciences » sociales sont, du début à la fin,

---

<sup>3</sup> Dans mon souvenir, Daniel de Coppet avait évoqué devant moi, une fois au moins, ses discussions avec Dumont sur ces sujets.

<sup>4</sup> Dans ses *Essais sur l'individualisme* (1983 : chap. 4). Voir aussi De Lara (2008 ; 2011 éd.) ([Philippe de Lara, 2008 : « Anthropologie du totalitarisme. Lectures de Vincent Descombes et Louis Dumont », *Annales* 2 : 353-375] ; 2011. *Naissance du totalitarisme*. Paris, Ed. du Cerf]. Sur cette question aussi, l'aspect méthodologique de Dumont a été parfois mal compris et ramené à une histoire des idéologies (Bensa 2008) [« Louis Dumont et le totalitarisme », *Annales*, 2 : 377-381).

une procédure interprétative ; d'autre part ce constat ne doit pas nous retenir d'établir un niveau de vérification possible<sup>5</sup>. Celui-ci se trouve non dans une prétendue objectivité mais dans le dialogue.

### *La contradiction initiale*

L'ambition de l'anthropologie *sociale* soulève un problème particulier. En effet, c'est l'universalisme humaniste – la conviction de l'unité du genre humain – qui fonde l'ambition comparative de l'anthropologie : les sociétés humaines sont comparables puisqu'elles sont composées d'êtres humains. Mais ce n'est pas l'être humain en tant qu'individu toujours semblable qui est l'objet de la comparaison, ce sont les « sociétés ». C'est la raison pour laquelle Mauss puis Dumont ont préféré parler de « sociologie » (comparative)<sup>6</sup>. Or l'universalisme ne fournit comme outil de travail que l'idée d'individu et celle de ressemblance entre comportements. Comment observer alors les sociétés et les variations dans les formes d'identité (ces multiples « nous », ces systèmes d'appartenance identitaire), tout en oeuvrant pour l'universalisme? Comment tenir ensemble l'unité de l'Homme et la diversité des sociétés<sup>7</sup> ?

Notons d'abord que le problème est posé à la suite d'un choix initial. C'est l'anthropologue qui prend pour objet la « société », c'est lui qui fait le choix d'une sociologie des identités collectives, à la différence de l'anthropologie physique ou de la linguistique structurale. Par ce choix, c'est lui qui pose la nécessité comparative. Il écoute le discours du « nous » mais il le provoque également, par le fait qu'il vient en personne dans ce qu'il appelle une « société », que cette dernière soit une nation occidentale, une île océanienne ou une « ethnie » africaine. En affrontant ce rapport entre les autres et lui, il pose d'emblée une asymétrie très particulière : celle entre un *groupe* (l'unité d'étude qu'il considère comme « société ») et son *individualité*, avec la précision que cette individualité est représentative de l'universalisme humaniste que j'ai évoqué.

---

<sup>5</sup> Même si ce niveau est de l'ordre de la « plausibilité » et non de la « falsifiabilité » ; voir Olivier de Sardan 1996, 2004. Il est essentiel en effet 1) d'admettre avec Passeron (1994) et de nombreux autres que les sciences sociales ne sont qu'interprétatives, mais 2) de refuser fortement le thème post-moderne et nihiliste selon lequel toutes les interprétations se valent (le relativisme absolu n'aboutit qu'à une chose: le rejet de l'autre et certainement pas une meilleure compréhension de sa différence).

<sup>6</sup> Pour ce qui concerne Mauss, c'est à la fois un choix et une question d'époque. Le fait « social » comprend tout (actions et relations) ce qui est « obligatoire » du fait de la vie « en groupe ». Cette « école sociologique » se démarque de l'*anthropology*, telle l'anthropologie des religions représentée à l'époque par les Frazer, Jevons, Tyler etc. qui cherchaient directement les universaux de la pensée religieuse, les lois intellectuelles du raisonnement « primitif ». L'« anthropologie » française quant à elle, avant Mauss, fut longtemps limitée à ce qu'on appelle aujourd'hui l'anthropologie physique et, quand Mauss utilise le terme, c'est pour des comportements qui lui paraissent relever à la fois de la physiologie et du social, comme la manière dont la pensée sociale surcharge de significations l'asymétrie naturelle entre la droite et la gauche (Tcherkézoff 2016 : 46, 64-67, 112-114).

<sup>7</sup> Ou « Unité de l'Homme et diversité des cultures », comme le fut longtemps le bel intitulé de la section anthropologie au comité national du CNRS (la section « 38 »). Voir : <http://www.cnrs.fr/comitenational/doc/rapport/2004/rapport/sections/0823-0836-Chap38.pdf>. Ce rapport présenté par Gérard Toffin, alors le président de cette section, contient une discussion méthodologique sur la discipline et un état des lieux de l'anthropologie française de l'époque.

Ces quelques évidences furent déjà exprimées par Mauss sous une forme que Dumont citait fréquemment : « Marcel Mauss a défini en fait l'anthropologie sociale dès avant 1900. D'abord, dire "anthropologie", c'est "poser l'unité du genre humain" ». Mais Dumont ajoutait aussitôt, en continuant à citer Mauss : « Ensuite, "pour donner un tableau scientifique, il faut considérer les différences, et pour cela il faut une méthode sociologique"... »<sup>8</sup>.

Dumont notait que la valeur universaliste fut affirmée dès la première anthropologie du XIX<sup>e</sup> siècle. L'œuvre, aussi confuse soit-elle, du premier titulaire d'une chaire d'« anthropologie sociale », le *Rameau d'Or* de Sir James Frazer, est « un monument élevé à "l'unité du genre humain"... » (Dumont 1966 : 324 n.). Mais le prix de ce monument est connu : un « intellectualisme », disait Mauss de Frazer, car la démarche « ne considère que les ressemblances » (*cit. in ibid.*). Retournons de plus près au texte de Mauss :

Quand nous parlons d'états psychiques affectifs [la logique du « mana », de la fête rituelle], nous pensons à des *sociétés définies*, et non pas à la société en général, au peuple, aux masses indécises, à une humanité vague où les idées et les sentiments se transmettraient d'individus à individus, nous ne savons comment. Le peuple dont parlent les *Völkerpsychologen* est une chose abstraite... nous différons des anthropologues anglais [comme Frazer] et des psychologues allemands [la *Völkerpsychologie*]. Ils vont droit aux similitudes et ne cherchent partout que de l'humain, du commun, en un mot du banal.

(...)

Le social n'est pour nous ni le populaire, ni le commun. Même quand il s'agit de magie et de folklore, nous ne perdons jamais de vue que pratiques et croyances sont spéciales à certains peuples, à certaines civilisations. Elles ont toujours *la couleur particulière que prend chaque phénomène dans chaque société* ... ce qui offre un terrain solide à la science, ce sont des phénomènes particuliers: des sacrifices, des magies, des formes de classification, etc. Mais tous les phénomènes particuliers ont des *raisons générales*. C'est à travers les particularités des institutions que nous cherchons à trouver les phénomènes généraux de la vie sociale.

(Mauss, Oeuvres complètes, tome I: 37-38; je souligne et j'ajoute entre crochets)

Il faut donc considérer les différences, mais il faut le faire tout en demeurant fidèle aux principes de l'éthique universaliste – et donc refuser tout ce qui contribue à un grand partage des sociétés. Au contraire, comme le dit Mauss ci-dessus, le but de l'anthropologie est de trouver les « raisons générales » des « phénomènes particuliers ». Pour y parvenir, il faut observer la « couleur » que prend le phénomène dans chaque cas.

Ce niveau d'étude est évidemment déterminé par le plan supérieur définissant la démarche structuraliste, car la recherche d'une comparaison entre sociétés globales est justifiée par la certitude préalable de l'unité mentale universelle. Mais ce niveau, tout en étant subordonné, affirme sa différence. Avant de pouvoir comparer et noter une ressemblance éventuelle entre deux configurations rencontrées dans deux sociétés, nous devons avoir rapporté chacune de ces configurations *au tout du système d'appartenance à la société* en question. Ainsi, la comparaison des sociétés réclame des conditions supplémentaires par rapport à la démarche lévi-straussienne où les « formes de pensée » différentes sont appréhendées principalement « sous l'angle des propriétés communes » (Lévi-Strauss

---

<sup>8</sup> Dumont 1983: 191; v. aussi p. 174; réf. des cit. de Mauss in Dumont 1966: 324n.

1962 : 17). Vers le bas, ensuite, le niveau qui nous occupe est situé au dessus du relativisme culturel qui enfermerait chaque société dans une coquille étanche.

### ***La généralisation préalable***

Ce choix du plan de comparaison, en dessous de l'universel mental et au-dessus du relativisme culturel, entraîne que la généralisation préalable – opération qui est toujours nécessaire pour fonder une comparaison universaliste – ne porte plus sur le mental (l'« inconscient » lévi-straussien et la « fonction symbolique ») mais sur l'universalité des représentations de l'appartenance à un groupe concret.

Un mot d'abord sur la première affirmation : la généralisation fonde la comparaison et le contraire n'est pas vrai. Il y a deux manières de généraliser. L'une, qui paraît logique – mais ne l'est pas en anthropologie – est d'observer le plus grand nombre d'exemples possibles, puis de généraliser. Dans ce cas, la généralisation porte nécessairement sur les points communs et nous retrouvons les défauts de la méthode par les « ressemblances ». L'observateur ne peut retrouver que ce qu'il savait déjà (ou avait déjà comme préjugé) quand il identifiait le phénomène à comparer. L'autre généralisation, au service en effet de la méthode par les « différences (entre sociétés) », est de généraliser au préalable, et seulement sur l'idée même de « société », pour que le champ dévolu à l'examen des différences admette un objet différent de celui d'« individu » tout en évitant de remettre en cause l'universalisme.

De ce côté, on trouve trois possibilités. On trouve le fonctionnalisme de l'anthropologie politique, qui généralise en présupposant un organisme équilibré et qui observe ensuite comment cet équilibre est maintenu : par exemple, « avec Etat », « sans Etat », etc. (avec le défaut de devoir ajouter des éléments venus de notre culture – comme l'« Etat » –, ce qui entraîne rapidement la démarche vers une typologie préconçue). On trouve aussi le structuralisme de Lévi-Strauss, qui fait du « symbolique » un donné : par exemple, on n'a pas à s'interroger sur le pourquoi de la réciprocité sociale, mais seulement sur le comment<sup>9</sup>. On trouve encore le holisme méthodologique appliqué au social, héritier des notions de « sacré » et de « mana » chez Durkheim et Mauss, révisées à l'aune de la notion de « totalité » chez Mauss puis chez Dumont<sup>10</sup>.

Claude Lévi-Strauss puis Françoise Héritier ont exprimé avec force la nécessité paradoxale de la généralisation préalable. Même si le propos vise le plan de comparaison structuraliste, il nous sert de guide puisque notre plan d'étude se situe à l'étage en-dessous :

Quant à la méthode comparative, elle ne consiste pas, je l'ai souvent dit, à comparer d'abord et à généraliser ensuite. Contrairement à ce que l'on croit souvent, c'est la généralisation qui fonde et rend possible la comparaison. Devant une pluralité d'expériences, on commence par rechercher à quel niveau il convient de se placer pour que les faits observés et décrits soient *mutuellement convertibles*. Et c'est seulement

---

<sup>9</sup> Lévi-Strauss a utilisé (abusé de) cette distinction pour tenter de trier, dans l'*Essai sur le don* de Mauss, ce qui relèverait d'un premier Mauss trop préoccupé de paraphraser les croyances indigènes sur la circulation des dons (un « esprit » dans les choses données) et un second Mauss, pré-structuraliste en quelque sorte, qui aurait vu le caractère universel de la réciprocité comme un donné fondateur de la condition humaine. Pour une critique de la critique lévi-straussienne de Mauss, voir Tcherkézoff (2016 : 84-92, 149-175).

<sup>10</sup> Nous avons retracé au plus près cette généalogie des concepts (Tcherkézoff 2016 : 29-43, 95-123).

quand on a réussi à les formuler dans une *langue commune*, et grâce à cet approfondissement préalable, que la comparaison devient légitime. (Lévi-Strauss 1988 : 179-80 ; je souligne)

F. Héritier rappelle que cette attitude structurale est justifiée parce que, fondamentalement, le progrès du spécial vers le général est, pour Lévi-Strauss, un passage du conscient à l'inconscient. Si l'on atteint « la structure inconsciente sous-jacente » à une institution donnée, on obtient « un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions » (Héritier 1992 : 4, citant Lévi-Strauss). Héritier ajoute:

les règles de fonctionnement du social reposent sur l'inconscient, ou si l'on préfère sont du domaine de l'informulé, de la préterition. Pour les mettre à jour, il convient de formuler des hypothèses, nées de la comparaison ou tout au moins de la connaissance d'un grand nombre de données, hypothèses qui procèdent de ces sauts sauvagement spéculatifs dont parlait Einstein, en quelque sorte de l'intuition. (Héritier 1992 : 7)

La comparaison qui nous concerne vise, quant à elle, l'universalité des représentations de l'appartenance à un groupe concret. C'est sur cet aspect que portera la généralisation préalable qui nous est utile. La traduction doit alors tenir compte de cet impératif holiste : apercevoir un espace d'appartenance, autrement dit un « tout ». Les relations propres à modéliser une appartenance sont de la forme tout/partie, ensemble/élément, et non plus de simples oppositions distinctives. Nous devons traduire le fait qu' « ils » (toute société) constituent une totalité en regard de « notre » individualisme universaliste.

### ***La totalité sociale : une notion méthodologique***

Cette totalité (l'objet « société ») est donc définie comme telle par notre regard universaliste-individualiste ; elle est définie par contraste avec les présupposés de ce regard. Il s'agit donc d'un holisme *méthodologique*, non pas ontologique-culturaliste. En quête des phénomènes d'appartenance, nous recherchons systématiquement les relations dont a) la référence n'est pas située à l'extérieur du champ relationnel et b) qui constituent une interdépendance orientée : des rapports tout / partie. Dire que la totalité est méthodologique, c'est aussi affirmer que toute société, aussi occidentale-moderne soit-elle, peut et doit être analysée de la sorte (Tcherkézoff 1994a).

[[[Ille partie de 1993 sur compa dumont : 17-1994a "L'individualisme" chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales : genèse du point de vue comparatif. Ilème partie: la comparaison", *Anthropologie et Sociétés*, 18 (1): 203-222.]]].

Il s'agit donc de rechercher systématiquement les rapports tout / partie. Pour quelle raison le fait-on si peu dans la pratique anthropologique ? On croit observer des faits en tant que faits, des faits « bruts », en les distinguant seulement les uns des autres – par l'opposition distinctive –, puis on va s'interroger dans un second temps sur la valorisation relative du fait observé suivant le contexte où celui-ci apparaît. Bref, on dissocie abusivement le fait et la valeur, ce qui revient, notons-le, à identifier-traduire par projection ethnocentrique, puis à laisser la parole aux intéressés seulement pour qu'ils nous disent de quelle manière, positive ou négative, et dans quel ordre de préférence ils utilisent cet objet que nous avons identifié. Au contraire, dans un système « total », un fait n'a de signification que par *sa place dans le tout* (c'est cela seulement qui fait sa « valeur »). Au lieu de séparer fait et valeur, au lieu de croire naïvement que la distinction est une opération mentale neutre quand elle est rapportée à un tout social, il convient de s'attacher d'emblée et uniquement à la place des hommes et des choses dans le tout, cette place-dans-le-tout étant la capacité de chaque homme et de chaque idée à représenter l'identité collective plus fortement qu'un autre ou une autre. Certes, l'anthropologie a



compris depuis longtemps que l'objet « société » doit être décrit comme un système de relations. Mais, parce qu'elle ne se concentre pas sur l'analyse des rapports hiérarchiques (tout/partie) au sens précité, elle croit observer déjà des relations quand elle repère simplement des oppositions distinctives.

Il y a là tout un champ d'études : quels sont les outils permettant de rendre compte des rapports « hiérarchiques », au strict sens de « relations tout/partie » (ce qui n'a rien à voir avec l'inégalité / la stratification) ? J'ai passé de nombreuses années et un bon nombre de publications à développer ces outils<sup>11</sup>, tout en montrant ce qu'ils devaient à Dumont et à son concept d'« opposition hiérarchique » à partir des années 1978 où Dumont a insisté, plus nettement que dans ses publications antérieures, sur cet aspect méthodologique de l'outillage nécessaire à l'anthropologie holiste<sup>12</sup>. Des publications plus récentes ont accumulé les exemples issus du terrain de Samoa pour illustrer l'avantage procuré par ces outils<sup>13</sup>. Par manque de place ici, et parce que ces publications sont accessibles, je ne développerai pas davantage le commentaire sur cet outillage et ses deux composants principaux : l'opposition « hiérarchique » au sens de la relation tout/partie, en contraste avec l'opposition distinctive de l'anthropologie structurale ou fonctionnaliste, et la hiérarchie entre « niveaux » (de valeur), selon un mode relationnel que Dumont a appelé « l'englobement ». En revanche, je développerai ici ce qui est la première étape de toute la démarche : la manière de concevoir l'engagement de l'anthropologue sur le terrain, et la comparaison des sociétés qui en découle, parce que cette première étape n'a pas donné lieu à publications de ma part<sup>14</sup>.

## **La comparaison des sociétés (2) : la dualité de l'observation**

### *La composante idéologique et le reste*

Il convient d'abord considérer la manière dont Dumont définit la dualité du contenu de l'observation, dualité qui conduit à un modèle de l'englobement de l'observateur. Dumont, à propos de l'Inde, oppose le statut de castes (« idéologique » ou parfois même une « religion ») et le pouvoir royal (« non idéologique ») lequel se manifeste par le fait que l'autorité foncière, par exemple, crée des inégalités de fait qui contredisent la hiérarchie des castes. L'ampleur de l'opposition a soulevé des critiques, et la démarche est souvent rejetée. Au fond, il n'y aurait là rien de nouveau : une simple paraphrase du modèle sacré/profane). Pourtant, la démarche présente une avancée, quelle que soit la manière inachevée ou même confuse, selon certains, dont elle a été appliquée par l'auteur. En effet,

---

<sup>11</sup> Voir Tcherkézoff (1983, 1985, 1986, 1992, 1993b, 1994b, 1994c, 1995, 1996). à mes publications 1983, 1985 contexts, 1986 jumeaux, 1992 question du genre à Samoa, 1993b roi pretre, 1994b inclus du contraire les 2 parties, 1994c JASO les 2, 1995 tot durkh ;1996 dr gch politik france

<sup>12</sup> Voir Dumont 1978, 1979 postface, 1983 (essais, mais quel chap ? p 218-9

<sup>13</sup> voir Tcherkvvvvvv 95b autocar, 98 mua, 2003 faaSam toute la conclu, 2004 in Dunis, 2005a Leservoisiier (vers angl voir 2008), 2005b in RIgo

<sup>14</sup> A part un rapport scientifique demeuré inédit: "La comparaison anthropologique: une traduction holiste sans grand partage", in *Les régimes de scientificité de l'anthropologie en France . Essai de synthèse et Documents à l'appui* (M. Izard et G.Lenclud eds). Paris, Association pour la recherche en anthropologie sociale APRAS.(rapport de plusieurs centaines de pages remis au Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche, février 1995): 299-327. (seule l'introduction signée des deux coordinateurs, de 70 pages, a été publiée sous le même titre (sans la mention « documents à l'appui » par l'APRAS (Paris, 1995).

avec son analyse du rapport entre statut sacré et pouvoir en Inde, Dumont ajoute simultanément la question du rapport entre la société observée et l'observateur :

“ [A propos de l'observation en Inde] Nous avons dit que notre objet premier était un système d'idées et de valeurs [les notions de « pur/impur » qui hiérarchisent les castes]. Nous avons reconnu aussi au passage, dans le territoire ou la localité, l'exemple d'un facteur [le pouvoir sur la terre] qui, tout en ne figurant pas directement dans l'idéologie, intervient au niveau des manifestations concrètes du système des castes...

C'est ici que se situe l'équivalent de ce que nous nommons rapports de force, phénomènes économiques et politiques, pouvoir, territoire, propriété, etc. Ces données que *nous savons restituer grâce aux notions que nous en avons d'après notre propre idéologie*, on pourrait les appeler les concomitances (comparatives) du système idéologique...

Nous percevons les deux sortes d'aspects de manière différente, de sorte que *la distinction entre eux exprime notre position par rapport à l'objet*. En effet, d'une part c'est la théorie indigène qui nous permet de donner leur nom aux choses: quand nous parlons de caste, nous traduisons plus ou moins un concept indigène (*jat...*); si, au contraire, nous parlons de « stratification sociale » nous introduisons des jugements arbitraires (...que caste et classe sociale sont... de même nature;...). D'autre part, si nous sommes capables d'apercevoir dans les faits une autre dimension que celle que la conscience indigène retient [en l'occurrence : le pouvoir], c'est grâce à la comparaison, *grâce en premier lieu à la comparaison implicite et inévitable avec notre propre société*. Cela doit être évident.

Il nous faut donc procéder en deux temps: d'abord aller à l'école des Hindous... pour voir les choses comme eux... (...)

Mais l'idéologie n'est pas tout. Le fait est que l'observation d'un ensemble local quelconque montre une vie sociale qui, si elle est orientée de façon décisive par l'idéologie, la déborde en même temps largement... (Dumont 1966: 55-59; c'est moi qui souligne et ajoute entre crochets)

Dans le cas de l'Inde, Dumont verra ainsi à l'oeuvre, « dans tout ensemble concret » de castes, « le principe formel » d'une part et, d'autre part, « une matière première qu'il ordonne et englobe logiquement mais dont il ne rend pas compte »; ce sera « l'équivalent de ce que nous nommons... pouvoir, territoire, propriété » (*ibid.*) :

[Parce que chaque société concrète nous apparaît comme un certain choix de valeurs parmi toutes les valeurs concevables] Ce choix des valeurs a pour conséquence que certains aspects de la réalité sociale sont clairement et consciemment élaborés, tandis que d'autres sont laissés dans l'ombre. Pour exprimer ce que la société considérée n'exprime pas, le sociologue ne peut inventer des concepts, car, quand il le tente, il ne parvient, comme dans le cas de la « stratification » [le concept de l'anthropologie politique anglo-américaine des années quarante à soixante; cf. Dumont 1966: 314 n.] qu'à traduire de façon à la fois prétentieuse et obscure les préjugés de sa propre société. (Dumont 1966 [1960]: 323 ; c'est moi qui ajoute entre crochets)

Dans le cas général, on dira de ces « concomitances » (comparatives) du système idéologique:

Le phénomène observé a une composante idéologique et une autre que nous appelons résiduelle sans préjugé ontologique, pour signaler la manière dont elle est mise en évidence. Ce qui se passe dans le plan de l'observation O, une fois rapporté à un premier plan de référence, [qui est] le plan de l'idéologie I, met en évidence une autre composante située dans le plan résiduel R : ( $O=I+R$ ). De l'observation et de l'idéologie nous déduisons par « soustraction » la composante résiduelle empirique de chaque phénomène observé. Il va de soi que l'erreur nous guette... (Dumont 1966: 58 ; les guillemets sont de l'auteur)

Appelons cette équation « la formule de Dumont ». Elle peut paraître bien abstraite :  $O=I+R$ . Pour ma part, je l'ai comprise à travers Mauss : même si le vocabulaire est très différent, il m'a semblé que Dumont et Mauss parlaient de la même méthode quand, dans le processus anthropologique d'observation-interprétation, l'un parlait de la « soustraction » et l'autre de la « couleur » particulière d'un fait social<sup>15</sup>.

Une expression encore plus nette est formulée par Dumont (1971) dans un tout autre contexte, où l'auteur élabore sur la théorie de la parenté en général, à propos d'une discussion sur le « langage de la parenté » qui peut exprimer un système « politique », et sur la question de savoir si, comme le demandait Beattie, il faut considérer la parenté comme pure forme dont le contenu peut être variable suivant les cas (contenu « politique », « économique », etc.)] :

... on remarque: d'abord que les données sociales deviennent des faits, ou nous sont connues, toujours et seulement à *travers ou grâce à des idées* (un langage), ensuite qu'elles nous sont connues de deux manières différentes selon que nous avons recours aux idées des sujets eux-mêmes, ou aux nôtres. La proposition de Beattie où il distingue une forme et un contenu, un « langage » et une réalité substantielle, est en réalité une proposition comparative : du point de vue indigène il y a un langage qui exprime suffisamment la réalité sociale; du point de vue de l'anthropologue rapportant implicitement ou explicitement ce qu'il observe à sa propre expérience dans sa propre société, il y a quelque chose d'autre dans la réalité observée que ce que les intéressés eux-mêmes y voient : l'opposition... est celle entre ce qui est connu directement dans les catégories de la société étudiée et ce qui est connu indirectement par l'intermédiaire des catégories de la société de l'anthropologue lui-même. (Dumont 1971: 31-32 ; souligné par l'auteur)

Dumont ajoute que les catégories sociologiques que l'on croit objectives ne sont souvent qu'une expression des catégories de la société de l'anthropologue et que la construction de catégories plus objectives (but ultime de l'anthropologie comme « comparaison des sociétés ») ne pourra se faire qu'en multipliant les comparaisons au sens ci-dessus : les rapports entre ce qui est connu directement

---

<sup>15</sup> Et, au passage, oublions le choix plutôt malheureux du terme dumontien « résiduel », qui peut faire croire que le fait empirique du pouvoir, en l'occurrence, est moins important, sociologiquement parlant, que l'idéologie, la « religion », etc. Certes, Dumont avait immédiatement tenté de se prémunir contre cette fausse interprétation : « composante... que nous appelons résiduelle sans préjugé ontologique », dénommée ainsi seulement « pour signaler la manière dont elle est mise en évidence ». Mais il faut relire attentivement ce passage pour le noter et s'en souvenir.

(« eux ») et ce qui est connu par « notre » intermédiaire (*ibid.*). Autrement dit, l'anthropologie, quand elle est une « sociologie comparative » est « nécessairement holiste » et doit « mettre en relation de manière constructive l'individualisme dont nous sommes issus et le holisme qui prédomine dans notre objet d'études » (Dumont 1983: 192, 195-199).

Notons-le : le holisme est donc la caractéristique de l'objet « société » (« la société comme universel concret », *ibid.*) et, ainsi, une méthode générale, applicable à toute société. Par conséquent, l'interprétation du « tout », du « niveau 1 » comme je le dis aussi ailleurs, ou si l'on veut l'interprétation de la composante « I » dans la formule dumontienne (O=I+R), doit être uniquement méthodologique.

### ***La généralisation préalable sur la « composante idéologique »***

Mais il faut ajouter un point fondamental. Il est vrai que certains propos de Dumont sur la dualité de la connaissance ethnographique peuvent laisser croire que la première source de connaissance ne pose guère de problèmes : ce qui est connu « directement dans les catégories de la société étudiée » (la partie « I » de la formule). C'est pourquoi il me semble qu'une hypothèse préalable doit être ajoutée afin que l'interprétation échappe à l'ethnocentrisme : ces catégories sont toujours une idéologie de l'appartenance à un tout. Car comment conduire une interprétation opérée « directement dans les catégories » locales sans retomber dans le risque d'interpréter par assimilation à ce que nous connaissons ?

Posons donc ici que la première « généralisation préalable » de l'anthropologie méthodologiquement holiste est de définir a priori l'interprétation de « I » comme un système d'appartenance à un tout, un système de relations tout/partie. Si l'on suit cette voie, il deviendrait naïf de prétendre ensuite découvrir le caractère « holiste » de l'idéologie d'une société. Cette totalité est ce que *nous décidons d'apercevoir* en contraste avec notre universalisme individualiste. Nous allons voir plus concrètement ce dont il s'agit en entrant dans l'exemple de la société de Samoa où nous avons enquêté. Auparavant, une dernière remarque de méthode.

### ***Le changement social***

Ce modèle dumontien rendu ainsi totalement « méthodologique », bien loin d'enfermer l'anthropologie dans une vision « hors du temps » comme certains critiques le prétendent, permet également de conduire des études diachroniques en parvenant là aussi à réduire au minimum les préjugés occidentaux sur l'évolution des sociétés. Nous avons consacré un ouvrage collectif à cette question, et longuement développé l'exemple de Samoa sur ce plan diachronique, parvenant ainsi à distinguer ce que sont des transformations qui ne remettent pas en cause le système d'appartenance et celles qui, si elles aboutissaient, seraient véritablement un changement de société (à partir du moment où ce qui est modifié au « niveau 2 » entraîne des modifications du « niveau 1 »)<sup>16</sup>.

[jusqu'ici : 5200 mots sans les notes, 6300 avec les notes]

---

<sup>16</sup> Là encore, faute de place, on ne peut que référer le lecteur aux publications (Livre Itso en Fr et sa version en ligne en anglais ; sur la critique simpliste d'un oubli de l'histoire par la méthode holiste, voir le débat avec Alban Bensa (Tcherkezoff 2003 : xxxx ; 2015 Débat sur NCal).

[l'envoi précédent s'arrêtait en haut de la page 13 avec ces mots :

La « couleur » du fait social spécifique : à Samoa par exemple [4 à 5 000 mots à suivre]

((à suivre très rapidement)))

Voici cette suite et fin qui fait 5800 mots avec les notes

### La « couleur » du fait social spécifique : à Samoa par exemple

Pour montrer concrètement l'utilité du modèle, nous allons considérer l'exemple de la société polynésienne de Samoa qui m'avait accueilli, depuis 1981, pour mes enquêtes d'anthropologue.

Le projet de travailler en Polynésie occidentale remontait à une période antérieure. Après des études (sur documents) à propos des royautes ou chefferies « sacrées » en Afrique orientale, quasiment disparues sous le joug de la colonisation, j'étais curieux de voir de près des chefferies sacrées dont on pouvait lire qu'elles étaient pleinement opérantes. Le projet était pré-conçu : la notion de chefferie sacrée. Mais entretemps, au contact du séminaire du groupe de De Coppet déjà mentionné, j'avais lu Louis Dumont et bénéficié des discussions au sein du groupe. Une fois parvenu à Samoa, j'ai donc cherché d'abord, systématiquement, à repérer le système le plus global qui définissait pour chacun son appartenance à la totalité sociale.

Tout d'abord, il s'agissait de voir les limites de l'unité sociale d'appartenance dans cet archipel. A priori, ce pouvait être toutes les îles, ou l'une des entités politiques séparées par l'histoire coloniale ancienne (le Samoa occidental, indépendant depuis 1962, ou le territoire du Samoa « américain »), ou une seule île, un district, un village, un clan, etc. La manière de chacun de se présenter devant l'étranger fut un premier guide. Le discours principal du « nous sommes » était centré sur le mot *Samoa* ou plutôt *faaSamoa* (*faa*= à la manière de, ce qui convient pour), et le terme désignait à la fois la langue et l'ensemble de ce qu'il « faut faire quand on est Samoan ». La notion était opposée à celle des voisins, le *faaToga*, le *faaFiti*, le *faaPapalagi*, l'identité des habitants de Tonga, de Fiji ou encore des Européens. Mais cela ne suffisait pas. Je notais que, chaque fois que des Samoans qui ne se connaissent pas ou peu se rencontrent, ils échangent des discours qui indiquent pour chacun quelle est son *aiga* (on dira « clan » pour simplifier) et quel est son *nuu* (village au sens d'une communauté instituée et non d'un simple lieu géographique), sans se préoccuper ni de l'entité politique-nationale (les deux pays-territoires « Samoa ») ni de l'île particulière où chacun habite.

Un clan peut avoir des ramifications dans tout le pays, mais on comprend rapidement qu'il est défini par un nom ancestral fondateur (un « titre »), qui doit être porté à chaque génération par au moins l'un des membres du clan (alors désigné « chef », en samoan *matai*). Ce titre est toujours localisé par un site-souche, lequel est indiqué comme « appartenant au village Un Tel ». Le village est un « cercle sacré » de titres. Les réunions formelles qui font la vie collective d'un village suivent un ordre de places assises qui se conforme à une hiérarchie des titres enracinés dans le village, que ce soit une réunion des chefs ou d'autres personnes, mais qui se disposent selon la place que leur chef occuperait s'il était là (Tcherkézoff 2017). Il faut souligner le fait : quelque soit le statut de la personne, chacun interagit avec les autres en fonction de la place du titre de son clan par rapport à la place des titres dont relèvent les autres personnes avec qui Ego interagit.

A peu de choses près, toute réunion donne ainsi à voir qui sont, pour la période en cours, le titre principal du village, les titres secondaires, etc. La notion de titre, bref de nom de clan, a

une valeur universelle au sens suivant : tout chef de clan peut venir à une cérémonie impliquant n'importe quel autre clan (mariage, funérailles, etc.) et être reçu au nom du « respect » donné à son titre. Et dans chaque clan divers « anciens » sont censés connaître à peu près, en résumé au moins, les formules de salutations qui doivent être adressées à chacun selon le titre qu'il porte (s'il est chef) ou dont il relève par son appartenance clanique (il s'agit de plusieurs milliers de noms différents). Ce grand système auquel chacun appartient est appelé en samoan le *faamatai*, « à la manière de la chefferie ». La littérature étrangère y a vu trop souvent la domination d'une « élite », une « classe de nobles », etc. alors qu'il s'agit de la manière dont chaque habitant voit son identité et au nom de laquelle il peut interagir avec les autres<sup>17</sup>. Pour ne pas répéter « système de chefferie – mais non pas au sens d'un pouvoir, d'une élite, d'une classe, etc. » je demanderai au lecteur de retenir le mot « *faamatai* ».

Nous allons considérer à dessein quelques-uns des objets les plus occidentalocentriques possibles, ceux qui viennent spontanément à l'esprit quand on s'intéresse à savoir « comment cela se passe chez les autres », porté par l'évidence que ces contextes sociaux sont universels : la religion, la stratification sociale, la propriété, la violence et la sexualité.

### ***La religion***

Samoa, comme toute la Polynésie, est de religion chrétienne, depuis l'évangélisation missionnaire, protestante puis aussi catholique, au 19<sup>e</sup> siècle. Bien, rien de particulier donc, sinon de s'interroger – les travaux sur le sujet sont nombreux – sur l'histoire de cette évangélisation, la manière dont les Polynésiens ont fait du christianisme « leur religion », qu'ils considèrent « traditionnelle », puis l'arrivée bien plus récente des mouvements pentecôtistes, charismatiques, etc. et l'opposition des églises traditionnelles à ces nouveautés. On constate donc que, toutes les semaines, les Samoans vont à l'église, et même que, chaque jour, avant le repas du soir, une prière familiale est organisée à la maison. Quelle couleur particulière peut avoir la vie religieuse ? Il nous faut donc la rapporter au *faamatai*.

Dès qu'on pose la question de l'interaction entre ce qui est pour nous la religion (ou pratique religieuse) et le *faamatai*, on remarque un élément particulier (à nos yeux) durant la messe dominicale : les dons faits au pasteur du village sont annoncés publiquement, et tous les commentaires à venir après la messe tourneront autour du fait de savoir si les représentants du clan Un Tel ont donné suffisamment pour « tenir leur rang » (dans le *faamatai*) par rapport aux autres clans. Le prestige relatif entre clans, qui se joue aussi à chaque réunion formelle des « chefs » *matai*, en fonction de leurs discours, de la persuasion de Tel ou Tel par rapport à l'avis des autres pour une décision collective, se joue aussi dans le contexte religieux. Une mise en défaut répétée (« ils ont donné trop peu ») peut amener à ce qu'un jour prochain, la place que le clan occupe dans le village diminue.

Cette interaction forte nous conduit alors à remarquer que Dieu lui-même que la religion locale invoque est aussi le début et la fin de toute la hiérarchie des titres. Toute cérémonie de succession à un titre sera sanctionnée aussi par le pasteur (ou le curé) local, car Dieu est en quelque sorte l'apex de la hiérarchie des titres qui constituent la trame changeante du *faamatai*<sup>18</sup>. Cette emprise du système social sur la religion se rejoue également dans la

---

<sup>17</sup> J'ai consacré de nombreuses pages à discuter ce profond malentendu de l'analyse socio-anthropologique occidentale (voir Tcherkézoff 2003 : 177-274 ; 2008 : 255-263, 285-292; 2017).

<sup>18</sup> Pour plus de détails, voir Tcherkézoff 2008 : 266-276.

maisonnée, à l'heure de la prière. La prière est toujours collective, organisée autour de l'aîné présent (en général un chef *matai*), et ce dernier annonce à l'avance les « tours de parole », si l'on peut dire, pour faire des invocations ou pour initier ou clore la partie chantée (les hymnes).

### *La stratification sociale*

Autre question, du côté de la ou des stratifications sociales, les « hiérarchies » comme on dit souvent en sociologie ; mais, pour nous, il faut aussitôt préciser que le mot est alors employé en un sens non-dumontien et doit être entendu précisément comme une stratification sociale. Que dire donc des hiérarchies (au sens commun) entre les personnes, à Samoa ? Quelle en est la couleur ? Si l'on ne veut pas s'arrêter aux évidences, ce « banal » que Mauss cherchait à dépasser, donc ne pas simplement noter qu'un inférieur a des attitudes de respect et d'obéissance envers un supérieur, il faut là encore rapporter au *faamatai*, et, à l'occasion, provoquer une comparaison entre des formes occidentales de la stratification et des formes locales.

Il y a longtemps déjà, j'avais pris le contexte, banal s'il en est, du transport en commun : les autocars qui transportent les villageois vers la ville. Chaque village a et avait depuis longtemps au moins un, et souvent plusieurs, de ces autocars (possédés de façon privée, par l'une ou l'autres des familles du lieu). Il y a toujours plus de passagers que de places assises, soit dès le départ, soit au fur et à mesure des arrêts. Je constatai avec étonnement que personne ne restait debout dans le couloir central, une fois tous les sièges occupés, et que la seule solution était d'aller s'asseoir sur les genoux d'un passager déjà assis. L'explication n'était pas, ou pas principalement, les chaos occasionnés par les routes défoncées. Il se trouve que, dans le *faaSamoa*, se tenir debout à côté de personnes assises est tout ce qu'il y a de plus « impoli », c'est une provocation. L'interaction entre personnes doit toujours se passer, dans le contexte de la vie sociale villageoise, au cours de réunions où tout le monde est assis en cercle (dans de grandes maisons ouvertes et rondes ou ovales), chacun adossé à l'un des poteaux qui forment la circonférence et dont le cercle soutient la toiture. Quelle que soit la chaleur des débats pendant la réunion, se mettre soudain debout signifie immédiatement que l'on veut quitter l'univers de la discussion pour la confrontation physique violente. Celui qui l'oublie et dans son emportement se met debout est immédiatement expulsé *manu militari* de la réunion, par les jeunes hommes du village assis dehors (comme c'est toujours le cas lors d'une réunion formelle), qui écoutent, apprennent ainsi l'art oratoire, mais servent aussi de police locale si nécessaire. C'est dans ce contexte culturel, sans doute, que, dans un autocar, aucune barre ni aucune poignée n'était prévue qui permettrait de s'accrocher tout en restant debout.

Un autre étonnement fut pour moi de voir que, au fur et à mesure que certains passagers montaient, d'autres qui étaient assis vers l'avant se levaient pour leur laisser la place, et allaient s'empiler à l'arrière sur les genoux d'autres déjà assis au fond (et parfois on arrivait à trois personnes assises l'une sur l'autre). Je remarquai qu'à chaque fois il s'agissait du statut villageois de la personne qui montait : non pas une question d'âge ou d'infirmité, mais le statut, le rang si l'on veut, de la personne qui montait (statut personnel ou statut du clan auquel la personne appartenait). La hiérarchie du *faamatai* à l'œuvre dans le village se reproduisait dans l'autocar.

J'eus alors l'idée de converser avec les villageois sur le système des classes de transport dans les transports en commun des grandes villes occidentales, du moins à une époque aujourd'hui

révolue où les autocars, et ce qui dura plus longtemps, les trains de banlieue ou le réseau souterrain de métro vendait des tickets de « 1<sup>ère</sup> classe » et de « 2<sup>ème</sup> classe », les premiers permettant un accès des parties où les places étaient souvent disponibles (et avec des sièges plus confortables). Un certain nombre de mes interlocuteurs, par leur expérience de travail à l'étranger (Nouvelle-Zélande, USA, etc.) voyaient très bien ce dont je voulais parler, pouvant comparer avec ce qu'ils connaissaient de près par leurs voyages outre-mer : le système de classe des transports aériens. Je fis alors la proposition, dont je n'imaginai pas qu'elle serait si provocatrice, d'instituer un tel système dans les autocars de Samoa, ou encore, comme c'est le cas entre les grandes villes à Fidji, d'avoir des autocars au trajet direct, places assises garanties, mais au prix bien plus élevé, en plus des autocars omnibus, sans places assises garanties, et au prix peu élevé. La réaction fut immédiate et unanime (j'ai soulevé la discussion avec des nombreuses personnes différentes, dans divers villages) : « ce serait scandaleux, totalement anti-*faaSamoa*, on brûlerait les autocars d'une famille ou compagnie qui oserait introduire une telle distinction, etc. »<sup>19</sup>.

Il s'en suivit de longues discussions comparatives, et pour moi un exemple pédagogique privilégié pour montrer en quoi la hiérarchie dans la société samoane, celle liée au *faamatai*, n'a rien à voir avec que nous appelons de ce mot, et qu'il nous fallait trouver à distinguer, peu importe par quel vocabulaire, les deux « hiérarchies ». J'ai suivi Louis Dumont qui, il y a longtemps, avait eu besoin en Inde de distinguer les différences « de caste » et les autres stratifications liées au pouvoir territorial, à l'économie moderne, etc. et qui, depuis ces années 1960 sur le terrain, distingua fortement la « stratification sociale », au sens déjà installé dans la sociologie anglo-américaine, et ce qu'il appela la « hiérarchie », donnant à ce terme le sens spécialisé que nous connaissons.

### ***Le rapport de propriété***

Autre exemple qui paraît universaliste a priori : la notion de propriété, de bien possédé. Quelle est l'attitude des Samoans sur ce terrain ? On pourrait écrire des pages sur le fait que, dans une société où l'accent sur le collectif est à ce point prononcé (le système *matai* et toutes ses règles), la véhémence des discussions éventuelles sur la possession (« ceci est à moi ! ») peut être très grande. Mais là encore rien que du banal, du moins pour ceux qui ne font pas l'erreur de croire que dans des sociétés qu'on veut qualifier de holiste, on ne saurait trouver des comportements fortement « individualistes » (avec l'erreur de mêler une typologie exogène d'idéologies et une méthode sociologique – nous avons discuté plus haut de cette notion de holisme : idéologie ou méthode sociologique ?). Ce qui est moins banal est de voir ce qui se passe si l'on confronte systématiquement au *faamatai* les occurrences d'expression et de pratique du « c'est à moi ! ».

Dans quels cas, l'expression de la propriété interagit avec le *faamatai*, et dans quel cas elle ne le fait pas ? Faute de place on ne peut développer et on sautera à la conclusion. Il y a une liste de biens possédés dont la possession n'a pas d'interaction avec le *faamatai*, mais à un point qui ne manque pas d'étonner. Dans cet univers social où les liens de parenté étendue sont si forts, où les obligations d'entraide etc. si prononcées, sous-tendues par la notion *alofa* (empathie) qui lie tous ceux apparentés dans le clan, une personne n'hésitera pas à demander compensation (argent, échange) à son cousin avant de lui prêter un objet utile, généralement acheté en ville, parfois fabriqué, qui ont tous en commun de répondre à la définition suivante : le possesseur (celui qui dit « c'est à moi ! ») est à l'origine du rapport de

---

<sup>19</sup> Pour plus de détails, voir Tcherkézoff 2003 : 177-210 (une version plus courte fut publiée en 1995).



possession. Il ne s'agit pas que d'objets « modernes », cela peut inclure des produits traditionnels et cérémoniels (nattes fines, nourritures) mais qui ne sont pas donnés dans le contexte d'un échange cérémoniel de dons codifiés<sup>20</sup>. Dans ces contextes de prêt avec compensation, on semble bien loin du *faamatai*. Pour d'autres biens, il apparaît sans surprise que leur disposition est soit impossible soit très réglementée par le *faamatai* : « ma terre », « ma maison » et bien entendu des rapports comme « mon titre de chef », « mes parents », etc. Il s'agit dans ce cas de biens où le possesseur n'est pas à l'origine de la possession.

La distinction entre les deux catégories est marquée dans la langue (deux systèmes lexicaux d'adjectif possessifs) et par des expressions, souvent notées en Océanie : « ce n'est pas moi qui possède ma terre, c'est elle qui me possède », « nous sommes les enfants de la terre », etc. La distinction est évidente presque banale dira-t-on : les biens personnels et les biens socialement valorisés, mais cette confrontation au *faamatai* aboutit à un constat plus particulier. Il ne s'agit pas, par exemple, d'une distinction entre biens collectifs et biens individuels, mais d'une question d'origine : suis-je ou pas à l'origine de la possession de l'objet pour lequel je dis « c'est à moi ! ». C'est la couleur particulière de la possession à Samoa.

### ***La violence***

Autre exemple, encore un fois universel d'emblée : la violence. Aucune société sur terre n'y échappe, on le sait. Que dire alors de spécifique à son sujet ? Lister les occurrences qui conduisent à ce qu'un désaccord en vienne à l'affrontement physique, et parfois à des coups mortels, ne donne pas une couleur bien particulière. Une autre piste est plus éclairante : observer le rapport au *faamatai*, et plus précisément demander aux Samoans ce qu'ils pensent du rapport entre leur système social dont ils discutent constamment, ce fameux *faamatai*, et le fait qu'un désaccord entre individus peut conduire très vite à des blessures graves.

La réponse qui pour moi fut une manière de caractériser la couleur de la violence fut celle-ci : « il n'y a aucun rapport ! ». Alors même qu'un observateur extérieur, attentif à rechercher l'origine de la querelle qui a pu conduire à des coups, sera persuadé de trouver quelque chose du côté des questions de statut (« il s'est permis de parler avant moi, de s'asseoir à la place qui me revenait », « il m'a humilié devant mon chef de clan »), ou de propriété (« il a pris sans autorisation ce qui était à moi »), etc., il se trouve que, si la querelle en vient à des coups, l'explication de la colère qui a conduit à ne pas se retenir, à passer de la parole aux coups, est systématiquement disjointe de tout ce qui pourrait toucher à la vie sociale. « On n'y peut rien », « c'est le côté Diable qui prend le devant en toi » ; et l'interlocuteur se fâche, ou considère avec mépris ou pitié son interlocuteur – l'observateur étranger qui « décidément ne comprend rien au *faaSamoa* » – si ce dernier s'obstine à invoquer une origine liée à un rapport social quelconque. Oui, l'origine sociale d'un désaccord est évidemment reconnue. Mais le fait qu'il s'en est suivi une violence ne l'est pas. Il y a une sorte de rejet massif – une dénégation diront certains – à toute évocation d'un lien possible, comme si le fait était sacrilège.

A ce sujet, un débat anthropologique est devenu un cas d'école. Un jeune anthropologue américain publia une étude sur l'organisation sociale de Samoa (Shore 1982) où son fil directeur fut un événement local : le meurtre d'un chef par un autre. Les circonstances pouvaient plaider pour un malheureux hasard : une partie de cartes, les joueurs éméchés, des

---

<sup>20</sup> Pour l'étude des dons cérémoniels à Samoa, voir Tcherkézoff (2016 : IIème partie).

accusations de tricherie, l'accusé poussé à bout, fou de rage, qui se lève, va chez lui à deux pas, ressort avec un fusil et tire sur celui qui l'agressait verbalement. L'anthropologue voulut y voir l'épisode, certes imprévu, résultant d'une tension longuement accumulée entre deux clans, avec des histoires de titres et de terres, ce qui lui fit une bonne introduction à son analyse globale de la structure sociale. La réaction de plusieurs Samoans, dont des enseignants qui prirent la parole dans des revues académiques, fut d'accuser l'anthropologue de n'avoir rien compris à cette société au point de pouvoir faire l'hypothèse totalement incongrue (à leurs yeux) qu'une violence pouvait s'expliquer par le système social, même indirectement<sup>21</sup>.

Là encore, de cette couleur particulière prise par la violence, et à condition d'en suivre ensuite le fil, l'observateur peut avancer loin dans la compréhension comparative de la société. La vision samoane fait du monde social un lieu placé sous la lumière (divine et solaire), où tous les liens sont organisés par le *faamatai* au sens le plus large, ce monde social étant le village au sens de la communauté, entouré toujours par un extérieur, une « brousse » en quelque sorte (l'espace entre village, la direction vers l'intérieur de l'île ou dans l'autre sens la haute mer, une fois passé le lagon lequel, quant à lui, appartient à « l'intérieur »). C'est aussi la différence de localisation entre Dieu et « les esprits » (ou le Diable, notions proches). C'est là dans cet extérieur incontrôlable que se situe la violence, qui parfois fait irruption à l'intérieur, et qu'il faut toujours tenter d'arrêter au plus vite, sous peine que l'extérieur, sombre, soumis à des forces « diaboliques » ne s'empare de l'intérieur lumineux et ordonné, ce qui serait la fin de la « société », la fin du *faaSamoa*.

### ***La sexualité***

Cet éclairage apporté par la couleur que prend la violence dans la société samoan est encore utile pour apercevoir la couleur samoane de cette autre activité humaine universelle qu'est la sexualité, dernier exemple que nous aborderons ici. Rien de bien particulier à Samoa, en comparaison de tant d'autres sociétés, en Océanie ou au delà, sur la pratique de la sexualité, pas davantage sur la grande inégalité des interdits qui pèsent sur chacun selon qu'on est un jeune homme ou une jeune fille. Notons tout juste, au titre des particularités évidentes à l'observation, quelle que soit la méthode, que la notion missionnaire du péché de la chair n'a guère pris racine à Samoa. En y ajoutant l'absence complète de toute idée de mutilation sexuelle féminine, on comprend que la reconnaissance de l'existence du plaisir, même pour les deux sexes, n'est pas barrée par d'autres considérations.

Mais pas question d'en parler ! En effet, ce qui est bien plus inattendu, surtout après la remarque qu'on vient de faire, est la quasi-impossibilité pour le visiteur de parler simplement de la sexualité avec ses hôtes samoans, certainement dans une conversation à plusieurs, et même dans un tête à tête. « Non, il ne faut pas parler de cela ! ». Et pourtant rien à voir avec ce qui aurait été une chape de prudence héritée de l'époque missionnaire, puisque, malgré tous mes efforts pour faire évoquer un lien quelconque entre l'acte sexuel (le « faire » en samoan) et la « honte » au sens le plus général (notion bien connue et constamment évoquée : *ma*), mes interlocuteurs ont répondu par la négative. Mais, comme plus haut, les choses s'éclairent bien mieux si l'on confronte la sexualité (représentations de la pratique) au *faamatai*. Autant chacun est libre de faire ce qu'il veut (et, pour le dire bref, avec qui il veut qui y consent) *en*

---

<sup>21</sup> Pour le compte-rendu détaillé du débat et l'enseignement à en tirer pour une anthropologie de la violence à Samoa, voir Tcherkézoff (2003 : 459-473).

*dehors* de l'aire villageoise, donc dans la brousse, mentionner la « chose » dans le village, ou l'évoquer par des gestes est plus que malséant. A tel point que, dans la vie publique de la communauté, l'observateur qui se limiterait à noter des gestes de tendresse aurait le plus grand mal à savoir si tel ou tel couple est composé de deux époux ou deux apparentés, car il ne verra aucun geste de tendresse, dans tous les cas. Là encore, en avançant loin dans les échanges verbaux, dans l'analyse du vocabulaire, des attitudes, etc. (Tcherkézoff 2003 : 277-442), on finit par voir une configuration des représentations à la fois très particulière et inattendue.

Dès le début de mes séjours à Samoa (1981), j'ai consigné une série d'observations qui me surprenaient, et qui finirent par dessiner une cohérence, aussi singulière soit-elle. D'une part, dans les villages et les familles où j'étais accueilli, l'ensemble des conversations, des attitudes, des termes de parenté en adresse et en référence semblaient se limiter à un monde de « familles » *aiga* où la place de chacun était déterminée par une généalogie, donc par des chemins de parenté (des liens que nous Occidentaux disons être « de sang »), et non par des liens de mariage, d'alliance entre clans, de politique matrimoniale. Chacun était un « héritier », un enfant « de la terre ». Il m'a fallu quelque temps pour apercevoir ceux qui étaient là en tant que « conjoints » (toujours « venus d'ailleurs »). Dans ce monde, toutes les préoccupations semblaient porter sur ce qu'on peut dire ou taire, sur la manière dont on peut se placer dans une réunion, sur le registre de vocabulaire possible, en rapport au rang, au statut, justifié par des récits généalogiques. Les questions que j'importais, portant sur ce qu'on attend socialement d'un « homme » ou d'une « femme », ne trouvaient réponse que dans ce cadre où les deux sexes sont frères et sœurs, oncles et tantes, etc., mais jamais mari et femme. Quant à la sexualité, sur ce qu'on pouvait en attendre, sur ce qui était toléré ou pas, sur les catégories qui pouvaient ou non entretenir une relation sexuelle, mes questions tombaient dans le vide ou semblaient déplacées. On parlait de tout, sauf de... sexualité.

Plus tard, dans des conversations qui n'étaient jamais en groupe mais avec un seul interlocuteur (ou plus rarement une interlocutrice), des sujets portant sur les pratiques, les obligations, les interdits, etc. relatifs à la sexualité purent être abordés. J'eus l'impression curieuse que j'entrais dans un autre univers ; on quittait un monde dominé par une étiquette très stricte, avec quantité de règles, pour entrer dans un monde qui semblait à la fois très libre mais où chacun était quelque sorte un individu solitaire. On quittait aussi un monde de relations de parenté pour un monde où il n'y avait que des « hommes » (*tamaloa, tane*) et des femmes (*fafine*), reliés par une seule modalité possible de relation. Et encore cette idée de « relation » sexuelle que nous avons n'était plus du tout une « relation » au sens samoan de la notion (le mot samoan *va*, notion très valorisée), mais un monde d'« actes », où chacun « fait » plutôt que d'« être en relation », un monde de rapports hétérosexuels entre hommes-mâles et femmes-femelles.

Une grande conséquence sur l'analyse du genre dans la société de Samoan. Il n'y a pas deux « genres », deux profils de ce que, d'une part, l'« homme » ou le « masculin » sont ou doivent être et d'autre part ce que la « femme » ou le « féminin » sont ou doivent être. Il y a deux mondes de relations, deux niveaux à l'intérieur de l'idéologie globale. Dans le premier monde, chacun est comme un frère pour une sœur, ou une sœur pour un frère. Ce monde est celui du visible, de la « lumière » (notion à la fois physique, cosmologique et biblique). Dans l'autre monde, le règne humain (*tagata*) est fait comme le règne animal (*manu*). Chacun est une « créature vivante » *mea ola*, avec comme seule distinction la différence des sexes, une différence qui n'ouvre que sur une seule relation : la relation hétérosexuelle. C'est un monde du sexué-sexuel : *le premier terme implique le second* et c'est là une grande différence avec la

vision occidentale contemporaine de la différence des sexes. Là, humains et animaux se rejoignent. C'est le monde des « créatures » (créées toutes par Dieu), où humains et animaux, étant des « créatures vivantes » *mea ola*, sont donc des mâles/femelles, *donc destinés à s'accoupler*. De l'autre côté, véritablement de l'autre côté de la barrière, nous revenons au premier niveau évoqué : le monde de la communauté villageoise *nuu* avec, peu ou prou, l'univers de toute la « coutume » (*aga-nuu* : littéralement : « l'essence du fait de vivre en communauté »), où chacun est comme un frère pour une sœur ou une sœur pour un frère.

Cette dichotomie de références et de définitions de l'appartenance individuelle est fondamentale dans la culture samoane<sup>22</sup> : d'un côté le village comme cercle sacré de noms ancestraux, de l'autre un monde sexué-sexuel. Dans le premier monde, la classification est complexe et la référence à l'acte sexuel n'est pas organisatrice de l'ensemble. Dans le second, on est mâle/femelle, en rapport à l'acte hétérosexuel. Tout ceci nous permet de voir la couleur de la sexualité à Samoa. Premier trait de couleur : l'univers de la sexualité commence là où la société (la vie en communauté) s'arrête. Importer cette dimension dans la société, c'est cela qui fait honte : rumeurs de liaison pré-maritales par exemple ; mais aussi les gestes, même tout simples mais faits en public, entre époux : cela évoque le fait du lien sexuel entre nous et ouvre soudain la suspicion sur leur dévouement à la marche de la communauté, où la sphère « privée » ne doit pas intervenir. Une autre conséquence particulière : la quasi impossibilité, en tous cas dans la communauté villageoise, d'une amitié au sens occidental entre personnes de sexe différent. Aux yeux des autres, on est parents, ou partenaires potentiels même si les intéressés sont à cent lieues de penser à un tel partenariat. Le soupçon de relations réelles mais cachées se crée très rapidement si deux personnes de sexe différent, adolescents ou pas, se fréquentent ouvertement, puisque l'amitié sans arrière-pensée est pratiquement impensable. Tout cela est au cœur de la vie villageoise qui donne une image très forte d'une grande parentèle, où chacun est, de jour du moins (donc en public, dans le « visible », dans la « lumière »), « comme frère-et-sœur » (Tcherkézoff 2017).

Autre conséquence : *seule l'hétérosexualité est pensable*. Du fait que la sexualité est uniquement dans le monde des « créatures vivantes », disons sur le modèle animal, ce que le monde occidental ou global appelle « l'homosexualité » devient impensable. Il s'ensuit là encore une situation très particulière pour les individus qui sont disons « transgenres » et qui, dans d'autres univers culturels, seraient peut-être homosexuels (Tcherkézoff 2014). Le lien homosexuel entre femmes est totalement barré, c'est « une chose des Papalagi », des Européens, c'est « impensable chez nous » (et le seul moyen pour des femmes de vivre cette vie, et encore avec difficulté, est d'émigrer). Quant à ce type de lien entre hommes, il existe, mais sous une forme très particulière de garçons ou hommes « efféminés », réputés ne rechercher comme partenaires sexuels que des hommes hétéronormatifs, avec lesquels ils jouent le rôle d'une femme (d'où leur appellation en samoan : « comme des femmes » *faafafine*). Ces efféminés, comme le grand public, expliquent au visiteur qu'ils « ne sont pas gay », que « l'homosexualité n'existe pas à Samoa » et de fait, à Samoa, aucun désir de relations intimes ne viendrait à l'esprit d'un efféminé envers un autre efféminé. Il ne s'agit pas ici de décider, en bon occidental porté par son regard extérieur et oublieux du fait que la notion d'orientation sexuelle est une invention entièrement occidentale et bien datée, comme Foucault nous l'a rappelé, s'il y a ou pas « homosexualité » à Samoa. Ce qui m'intéresse ici est que la méthode suivie permet de comprendre pourquoi, dans le discours des Samoans qui

---

<sup>22</sup> A l'intérieur de la durée historique que nous pouvons cerner : depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle jusqu'aux années 1980-90. Il ne s'agit évidemment pas de dire qu'il y a « une culture samoane » éternelle (voir pour ce débat Tcherkézoff (2003 : Postface, et 2015).

ont séjourné à l'étranger, l'homosexualité « n'existe pas chez nous ». La couleur de la sexualité samoane, qui la rend totalement limitée dans l'universel pensable à ce que nous appelons l'hétérosexualité, rend de ce fait « étranger » ce que nous appelons l'homosexualité.

Enfin, autre enseignement apporté par cette mise en lumière de la couleur spécifique de la sexualité : une compréhension de l'immense malentendu qui fut créé par le fameux livre de Margaret Mead sur *L'Adolescence à Samoa* (1928 pour la première publication en anglais, 1962 pour la traduction en français). Pour des raisons qui tenaient à ses lectures (des anciens voyageurs venus en Polynésie, depuis Bougainville), à son éducation universitaire (les cours sur la Polynésie enseignaient que la culture polynésienne plaçait la sexualité au centre des préoccupations pour tous les habitants), et à son projet de travail (prouver que l'univers de la sexualité est régi, en partie du moins, par la culture et non par la seule nature biologique du corps humain), Mead avait abouti à un tableau où les jeunes Samoans seraient entièrement exempts des problèmes et tensions de « la crise de l'adolescence », parce que, selon elle, l'éducation que leur société leur offre leur accordait « l'amour-libre », ceci parce que, plus généralement, la structure sociale globale de la société avait très peu développé d'interdits dans la vie quotidienne (« sauf pour quelques filles de chef »). Bien plus tard, d'autres prirent la parole, qui connaissaient un peu mieux la société de Samoa, pour y avoir vécu dans des années proches ou plus tard, et des intellectuels samoans les rejoignirent, les premiers pour insister sur l'erreur fondamentale des interprétations de Mead, les seconds – et c'est ce qui nous intéresse ici – pour crier au scandale et dénoncer un livre qui, dans leurs termes, dépeignait la société samoane comme une « promiscuité à la manière des animaux ».

Que de malentendus ! Une partie des pro-Mead crut de bonne fois que les protestations samoanes résultaient d'un univers de bigoterie résultant de l'œuvre passée des missionnaires, alors que les Samoans protestaient contre ce qu'il ressentaient comme une superposition entre l'univers de la sexualité « des créatures vivantes » et leurs valeurs culturelles, leur société, leurs communautés villageoises. En effet, Mead avait fait l'erreur de croire 1) à une grande permissivité de la société et 2) que cela résultait du fonds culturel samoan – et en somme « polynésien ». Quant à l'erreur profonde de Mead sur le fond, qui rejoint ce qui fut sans doute l'erreur de tous les anciens voyageurs venus en Polynésie, ce fut mettre au compte des valeurs culturelles une atmosphère de « détachement » (ce fut son mot) de la sexualité par rapport à la société et à ses règles, comme si c'était une valeur (au sens dumontien) de la société-culture samoane, comme si ce que visiteur étranger trouvait être une « liberté sexuelle » avait été un choix de société, alors que cette atmosphère de « liberté » était bien autre chose, une non-signification, un en-dehors du social, un hors-du-monde (social), et au fond une « liberté de la solitude » comme j'ai eu l'occasion de l'expliquer maintes fois<sup>23</sup>.

On me pardonnera le résumé à l'extrême des quelques exemples présentés, compte tenu de la place limitée dans un article et du fait que les publications sont à la disposition du lecteur pour approfondir chaque exemple. Mais j'espère que ces quelques évocations auront tout de même permis de donner un contenu à cette notion de la méthode holiste qui est la partie « R » de la formule dumontienne « O=I+R », ou, comme je le préfère de loin, qui est la « couleur » spécifique du fait social, selon le vocabulaire de Mauss, loin de l'universel banal que le Maître dénonçait dans la méthode de ses contemporains.

\* \* \*

---

<sup>23</sup> Tcherkézoff (2001 : chap. 1 ; 2003 : chap. 9 ; 2010 : chap. 16).

Concernant article « Louis Dumont, la comparaison des sociétés... » par Serge Tcherkézoff

**Corrections à apporter au manuscrit envoyé** (uniquement des dates de ref. bibliographiques) :

Dans le premier envoi (« vers art Dumont... ENVOI PARTIEL at 27-02-17 ») :

-- page 1, fin du 2<sup>e</sup> paragraphe, remplacer < 1993 > par < 1993a > (Tcherkézoff 1993a)

-- dans la note 5, ligne 4, remplacer <1994> par <1991> (Passeron 1991)

-- dans la note 11 : supprimer < 1994c >, et remplacer < 1995 > par < 1995a > (Tcherkézoff...)

-- dans la dernière note (note 16), j'avais oublié d'enlever les lignes en surligné jaune : il faut donc effacer < (Livre Itso en Fr et sa version en ligne en anglais ; sur la critique simpliste d'un oubli de l'histoire par la méthode holiste, voir le débat avec Alban Bensa (Tcherkezoff 2003 : xxxx ; 2015 Débat sur NCal).> et remplacer par < (Tcherkézoff 2003 : Postface ; 2008 ; 2015). >

Dans le deuxième envoi (le dernier tiers de l'article envoyé hier) :

-- note 3, dernier mot : remplacer < en 1995 > par < : voir 1995b > (Tcherkézoff...)

-- dernière page, 2<sup>e</sup> paragraphe, ligne 4 : remplacer <1962> par <1963> (Margaret Mead)

## **BIBLIOGRAPHIE (pour tout le manuscrit)**

Bensa, Alban

2008—« Louis Dumont et le totalitarisme », *Annales*, 2 : 377-381.

Dumont, Louis DUMONT

1966—*Homo Hierarchicus*. Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines).

1971—*Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. La Haye, Mouton.

1978—« La communauté anthropologique et l'idéologie », *L'Homme* 18 (3-4): 83-110 [republié in *Essais...*, 1983: chap. 6].

1979—*Préface & Postface*, réédition de *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard (coll. Tel).

1983—*Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil (coll. Esprit).

1991—*Homo Aequalis (II). L'idéologie allemande, France-Allemagne et retour*. Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines).

Héritier, Françoise

1992—« Sur la comparaison », in *Actes des Journées de l'EHESS 1992*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales : 4 [inédit, imprimé distribué à tous les membres]

Lara (de), Philippe

2008—« Anthropologie du totalitarisme. Lectures de Vincent Descombes et Louis Dumont », *Annales*, 2 : 353-375.

2011—(éd.) *Naissances du totalitarisme*. Paris, Ed. du Cerf.

Lévi-Strauss, Claude

1962—*La pensée sauvage*. Paris, Plon.

1988—*De près et de loin (Entretien avec Didier Eribon)*. Paris, Odile Jacob.

Mauss, Marcel

1968—*Mauss, Œuvres* [regroupées et présentées par Victor Karady]. Paris, Les Éditions de Minuit.

Mead, Margaret

1928—*Coming of Age in Samoa*. New-York, Morrow (réédité 1981, Penguin).

1963—*Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris, Plon (coll. Terre humaine)

Olivier de Sardan, Jean-Pierre

1996—« La violence faite aux données : de quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », *Enquête*, 31-59 (accessible en ligne : <https://enquete.revues.org/363> ).

2004—« La rigueur du qualitatif. L'anthropologie comme science empirique », *Espaces Temps*, 84 (1) : 38-50.

Passeron, Jean-Claude

1991—*Le raisonnement sociologique. L'espace non-popperien du raisonnement naturel*. Paris, Nathan.

Tcherkézoff, Serge

1983—*Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Paris & Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme Press & Cambridge University Press (traduction anglaise: *Dual Classification Reconsidered*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

1985—« Black and white dual classification: hierarchy and ritual logic in nyamwezi ideology », in R.H. Barnes, D. de Coppet, R.J. Parkin, eds, *Contexts and Levels*.

*Anthropological Essays on Hierarchy*. Oxford, J.A.S.O. (Occasional papers, 4): 54-67

1986—« Logique rituelle, logique du tout. L'exemple des jumeaux nyamwezi », *L'Homme*, 100, XXVI (4): 91-117.

1992—« La question du 'genre' à Samoa. De l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaux », *Anthropologie et Sociétés*, 16 (2): 91-117.

1993a—« L' 'individualisme' chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales : genèse du point de vue comparatif » (deux parties), *Anthropologie et Sociétés*, 17 (3): 141-158 & 18 (1): 203-222.

1993b—« La relation roi/prêtre en Inde selon Louis Dumont et le modèle de l'inversion hiérarchique », *Gradhiva*, 14: 65-85.

1994a—« L'inclusion du contraire (L.Dumont), la hiérarchie enchevêtrée (J.P.Dupuy) et le rapport sacré/pouvoir. Relectures et révision des modèles à propos de l'Inde ; Ière Partie: un modèle asymétrique & IIème Partie: statut et pouvoir en Inde: la logique concrète de l'inclusion du contraire », *Culture*, 14 (2): 113-134 & 15 (1): 33-48.

1994b— « Hierarchical Reversal, ten years on (Africa, India, Polynesia). Ist Part: the hierarchical structure & IInd Part: Rodney Needham's counterpoints », *Journal of Anthropological Society of Oxford JASO*, 25 (2): 133-167 & 25 (3): 229-253.

1995a—« La totalité durkheimienne (E. Durkheim et R. Hertz): un modèle holiste du rapport sacré/profane », *L'Ethnographie* (n° spécial « Regards actuels sur Durkheim et sur Mauss », Marcel Fournier et Luc Racine, eds), 91 (1): 53-69.

1995b—« L'autocar à Samoa ou la hiérarchie au quotidien », *Gradhiva*, 18: 47-56.

1996—« Les oppositions dualistes 'droite/gauche', la politique française et l'anthropologie des classifications », *Gradhiva*, 20: 67-81.

1998—« *Mua / Muri* : ordre, espace et temps en Polynésie. Le cas samoan comparé au tahitien et le rapport à l'Occident », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniques*, 276: 27-51.

- 2001—*Le mythe occidental de la sexualité polynésienne : Margaret Mead, Derek Freeman et "Samoa"*. Paris, Presses Universitaires de France (coll. Ethnologies).
- 2003—*FaaSamoa, une identité polynésienne (économie, politique, sexualité). L'anthropologie comme dialogue culturel*. Paris, L'Harmattan (coll. Connaissance des hommes).
- 2004—« Visions européennes et polynésiennes de l'espace-temps insulaire du XVIIIe siècle à nos jours », in Serge Dunis (ed.), *Le Grand Océan : le temps et l'espace du Pacifique*, Genève, Georg : 277-302.
- 2005a—« Aux prises avec des hiérarchies qui ne sont pas des inégalités : exemples polynésiens (Samoa) », in O. Leservoisier (ed.), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales : retour réflexif sur la situation d'enquête*. Paris, Karthala (coll. Hommes et sociétés) : 285 à 308 (traduction anglaise : 2008 « Hierarchy is not inequality, in Polynesia for instance », in *Persistence and Transformation in Social Formations*, Knut Rio and Olaf H. Smedal (eds), Oxford, Berghahn : 299-329).
- 2005b—« Occident-Polynésie et retour : navigations dans l'espace-temps », in Bernard Rigo (ed.), *L'espace-temps en Polynésie*, Papeete, ISEPP/Au Vent des Iles (coll. Cahiers du LARSH, 2) : 107-134.
- 2008—*The Changing South Pacific : identities and transformations*. Canberra, Australian National University, ANU Press : [http://epress.anu.edu.au/changing\\_south\\_pacific\\_citation.html](http://epress.anu.edu.au/changing_south_pacific_citation.html) (édition originale : *Le Pacifique-sud aujourd'hui : identités et transformations culturelles*, S. Tcherkézoff et F. Douaire-Marsaudon (eds), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique Press (coll. Ethnologie), 1997).
- 2010—*Tahiti 1768, jeune filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*. Papeete, Au Vent des Iles (1<sup>e</sup> édition 2004).
- 2014a—« Transgender in Samoa: The Cultural Production of Gender Inequality », in Niko Besnier et Kalissa Alexeyeff (eds.), *Gender on the edge : transgender, gay and other Pacific Islanders*. Honolulu, University of Hawaii Press : 115-134.
- 2015—« La culture sans essentialisme : l'exemple d'un 'droit coutumier' dans la société multiculturelle de la Nouvelle-Calédonie », *Le Débat* n°186 (2015/4) : 81-93.
- 2016—*Marcel Mauss à Samoa : le holisme sociologique et le don polynésien*, Marseille, Pacific-Credo Publications.
- 2017—« The Samoan Village, the Brother-Sister Relationship and the Rule of Exogamy », *Journal of Samoan Studies*, 7 (2) : 6-36.

\* \* \*



