HAL
open science

Normes sociales et temporalités périphériques. Alimentation, exclusion sociale et bien-être en Océanie (volume 1)

Christophe Serra-Mallol

To cite this version:

Christophe Serra-Mallol. Normes sociales et temporalités périphériques. Alimentation, exclusion sociale et bien-être en Océanie (volume 1). Sciences de l'Homme et Société. Université Toulouse - Jean Jaurès, 2022. tel-03895934v2

HAL Id: tel-03895934

https://hal.science/tel-03895934v2

Submitted on 16 Feb 2023

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.

Université Toulouse - Jean Jaurès

Centre d'Etude et de Recherche Travail Organisation Pouvoir

(CERTOP - UMR 5044)

Normes sociales et temporalités périphériques.

Alimentation, exclusion sociale et bien-être en Océanie.

Volume I (rapport de travaux seul)

Mémoire pour l'habilitation à Diriger des Recherches (HDR)

Spécialité Sociologie (CNU 19)

présenté publiquement le lundi 07 novembre 2022 par :

Christophe Serra-Mallol

Composition du jury :
Jens THOEMMES (référent), Directeur de recherche CNRS en Sociologie
Christine JOURDAN (rapporteur), Professeure en Anthropologie Concordia University
Isabelle LEBLIC (rapporteur), Directrice de recherche CNRS en Anthropologie
Bruno SAURA (rapporteur), Professeur des Universités en Civilisation polynésienne Université de Polynésie française
Yannick FER, Directeur de recherche CNRS en Sociologie
Marie SALAÜN, Professeure des Universités en Anthropologie Université de Paris.

Remerciements

Mes remerciements vont d'abord à toutes les personnes que j'ai croisées au cours des vingt dernières années et avec qui j'ai pu utilement échanger au cours de mon expérience dans le domaine de la recherche. En Polynésie française Sémir Al Wardi, Caroline Blondy, Yannick Fer, Gwendoline Fer-Malogne, Simone Grand, Laure-Hina Grépin, Yolande Mou, Marie Salaün, Bruno Saura, Maco Tevane. En France métropolitaine Nicolas Bricas, Patrice Cohen, Claude Fischler, Annie Hubert, Christine Jourdan, Marie-Pierre Julien, Isabelle Leblic, Jocelyn Raude, Faustine Régnier, et mes collègues de l'Université Toulouse-Jean Jaurès Sandrine Barrey, Jacinthe Bessière, Driss Boumeggouti, Bruno Claverie, Danielle Cornot, Elise Mognard, Stéphanie Mulot, Amandine Rochedy, Laurence Tibère. En Nouvelle-Calédonie Séverine Bouard, Jean-Marie Fotsing, Olivier Galy, Akila Nedjar-Guerre, sans oublier mes échanges à distance avec Nancy J. Pollock depuis la Nouvelle-Zélande et avec Andrea Seelenfreund depuis le Chili. Nos discussions ont été parfois été animées, mais toujours amicales et enrichissantes.
Un remerciement également à « mes » étudiants de Licence et de Master en Sciences Sociales appliquées à l'alimentation pour leurs réactions et questions qui m'ont fait avancer dans mes réflexions et continueront à le faire encore sans aucun doute, et aux doctorants et post-doctorants dont j'ai pu accompagner le cheminement à un moment de leur parcours, et en particulier Laura Arciniegas, Estelle Fourat, Tristan Fournier, Laura Jannot, Olivier Lepiller, Sabine Meïer, Marie-Jeanne Urvoy.

Mes remerciements ensuite aux membres du jury qui ont accepté d'en faire partie, et ont eu la charge de lire les documents présentés et la responsabilité de les évaluer. Et en particulier à mon garant, Jens Thoemmes, pour sa patience bienveillante au cours de ces dernières années et nos discussions toujours fructueuses.

Et enfin mes remerciements à ma compagne de tous les jours depuis trente ans, M.S., qui a subi mes humeurs et mes horaires de travail décalés non seulement pendant la rédaction de ma thèse de doctorat mais également pendant la rédaction de ce document, rédactions qui ont bien souvent empiété sur des périodes de congé : merci pour ta compréhension et ta patience.

Plan du document

Rapport de travaux 7

1- Méthodologie et terrains de recherche 11
1-1 Des temporalités sociales périphériques 11
1-1-1 Des temporalités sociales en sociologie et en anthropologie 11
1-1-2 Temporalités centrales et périphériques 16
1-1-3 Des temporalités sociales appliquées à trois objets 21
1-2 Des terrains insulaires (post)coloniaux 26
1-2-1 Un déplacement du regard 26
1-2-2 Trois terrains océaniens 28
1-2-3 Sources de financement et perspectives critiques 32
1-3 De l'observation directe à la démarche quantitative 39
1-3-1 Entre théorie et pratique 39
1-3-2 L'observation directe participante 44
1-3-3 Une approche socio-anthropologique globale et orientée terrain 51

2- Une socio-anthropologie de l'alimentation océanienne 62
2-1 Normes, valeurs, et institutions sociales alimentaires 64
2-1-1 La question des normes et institutions sociales alimentaires 65
2-1-2 De la colonisation à la globalisation de l'alimentation océanienne 79
2-1-3 Des temporalités alimentaires océaniennes 101
2-2 Alimentation, inégalités et réaction sociale 104
2-2-1 Alimentation et inégalités sociales 105
2-2-2 Alimentation et revendications identitaires 120
2-2-3 La question du lien social et de l'alimentation 124
2-3 Autoproduction et maîtrise de son alimentation 126
2-3-1 L'autoconsommation alimentaire 127
2-3-2 Une topographie temporalisée des flux d'échanges 140
2-3-3 L'autoconsommation alimentaire comme projet économique et politique 145

3- Normes, exclusions et déliaisons sociales 150
3-1 Déviance, exclusion sociale et marginalités 150
3-1-1 La question sociologique de la déviance. 150
3-1-2 De l'exclusion et la marginalité à la déliaison sociale 154

3-1-3 Les modalités d'adaptation des acteurs 156
3-2 Marginalités et déliaison sociales : trois études de cas 159
3-2-1 Les personnes vivant sans-abri dans l'agglomération de Papeete 159
3-2-2 Les temporalités de la prostitution de rue 171
3-2-3 Les temporalités de la vie dans la rue 184
3-2-4 Vieillissement, alimentation et déprise sociale 188

4- Une sociologie du bien-être collectif 199
4-1 Du bien-être en sciences sociales 199
4-1-1 Les sources philosophiques et économiques 200
4-1-2 La question du bien-être en sciences sociales 204
4.1.3 La question du bien-être alimentaire 215
4-2 Bien-être et relations sociales 221
4-2-1 Les composantes océaniennes du bien-être subjectif 222
4-2-2 Des temporalités réconciliées 227
4-3 Vers une utopie réalisée 228
4-3-1 La maîtrise du système alimentaire comme source de bien-être 229
4-3-2 Une utopie en construction constante 235

Ouverture conclusive 245

Références bibliographiques utilisées 248

Rapport de travaux

Introduction

Depuis une quinzaine d'années et la soutenance de ma thèse en 2007, mes recherches s'articulent au croisement de plusieurs thématiques : la sociologie et l'anthropologie de l'alimentation, ses rapports à la construction identitaire et les inégalités socioéconomique et de santé liées de groupes spécifiques, l'exclusion sociale et la stigmatisation afférente vécues par certains groupes sociaux marginalisés (en particulier les personnes vivant dans la rue et de la rue), et la question du « bien vivre » et de son intégration dans les politiques nationales et locales. Les terrains de recherche sont des territoires insulaires ultramarins, en situation coloniale par rapport à la métropole française, dotés d'une large autonomie politique et institutionnelle (la Polynésie française et la Nouvelle-Calédonie), avec des comparaisons entre les milieux urbains (les agglomérations de Papeete et Nouméa) et ruraux (les îles des archipels polynésiens ou les communes calédoniennes les plus éloignées). L'approche est de type phénoménologique et interactionniste, au niveau des relations et des interactions au quotidien, avec une prise en compte des déterminants multiples et de leur prise en compte dans l'action concrète : les dimensions socio-historiques, économiques, politiques, forment le cadre dans lequel s'inscrivent les interactions entre sujets au quotidien, ainsi que leurs systèmes de valeurs propres, *ethos* ou plans d'intérêts particuliers (Schütz, 1987). Cette approche me pousse vers une réflexion sur les méthodes compréhensives et de « l'action se faisant » avec une prééminence accordée aux situations de terrain (Geertz, 1983 ; Glaser et Strauss, 2010) pour lesquelles l'observation directe, notamment participante, est appropriée et particulièrement féconde. La question de l'engagement dans la recherche et de la réflexivité nécessaire du chercheur est abordée, notamment sur des terrains jugés « sensibles » ou fortement normatifs (sexualité, alimentation, faits illégaux ou réprouvés socialement).

Nous nous situons dans une perspective du sujet actif et réflexif, de la façon dont il s'adapte à son environnement en élaborant dans l'action et la réflexion son « être à soi » dans un monde typifié, construisant sans cesse son identité à travers des processus de socialisation multiples et parfois contradictoires (Berger et Luckmann, 1966 ; Lahire, 1998 et 2004), en interaction rétroactive et régulatrice permanente avec les personnes et objets matériels ou immatériels qui

l'entourent (Simmel, 1900 ; Becker, 1963 ; Goffman, 1973 ; Reynault, 1997 ; Hacking, 2002), y compris les institutions et structures sociales. Les perceptions et actions humaines sont vues sous une perspective constructionniste, puisant dans la phénoménologie sociale, interrogeant la place de l'action humaine consciente dans un monde aux temporalités multiples, à la fois intersubjectif et culturellement sédimenté, objectivement posé d'avance et subjectivement significatif vers la mise en œuvre d'un « plan de vie » (Schütz, 1987). L'approche méthodologique est donc typiquement compréhensive, s'attachant aux significations données par les individus à leur évolution dans la vie sociale et à ses cadres normatifs et institutionnels, l'objectif de la démarche étant alors de rechercher la « signification des significations » (Geertz, 1973), en considérant que « la structure temporelle de la vie quotidienne est excessivement complexe, dans la mesure où les différents niveaux de la temporalité empiriquement présente doivent être continuellement mis en corrélation les uns avec les autres » (Berger et Luckmann, [1966] 2008 : 80).

Si cette approche est essentiellement phénoménologique et interactionniste, dynamique (Balandier, 1961), de niveau micro et méso-sociologique, elle ne perd pas pour autant de vue les processus de production des significations et de façonnage du lien social globalement et localement, et la double question du pouvoir et du politique. Pour tenir compte des interactions avec les institutions dominantes et leur mode de structuration de certains univers sociaux (Foucault, 1966 ; Bourdieu, 1972), nous privilégions une réflexion sur les forces de contrainte et de conflit qui s'expriment dans le système social tout entier (Poulantzas, 1968 ; Castoriadis, 1975) comme en diffusion dans l'ensemble de son réseau d'interrelations. La question première en sociologie des modalités du processus de normalisation et d'institutionnalisation (Durkheim, 1894 ; Berger et Luckmann, 1966 ; Douglas, 1986) est évoquée au long de cet ouvrage, à la lumière de l'analyse des temporalités sociales. Ces différents concepts renvoient à celui, central en sociologie, des normes, de leur construction, de leur subjectivation dans une société donnée, et des conséquences concrètes de leurs appropriations souvent contraignantes par les acteurs qui en sont les sujets (Macherey, 2014a).

L'anthropologie a longtemps été une science atemporelle, traitant des peuples non européens dans une vision synchronique, « photographique » et anhistorique, saisissant les structures, institutions, modes de relations et éléments symboliques dans une intemporalité propice aux analyses de type fonctionnaliste et structuraliste qui ont longtemps dominé les disciplines sociologiques et anthropologiques dans une vision « primitiviste » (Paul-Lévy, 1986). Le regard extérieur et analytique, « surplombant », du chercheur occidental, renvoyait l'Autre dans une conscience « archaïque », subjective et empreinte de mythes et de traditions, éloignée de la

sienne propre, moderne et rationalisante, basée sur des valeurs d'autonomie et d'individualisation qui remontent au 17ème siècle, déniant toute valeur heuristique à son discours et à son action sociale. Cette position a abouti à un « déni de co-temporalité » (Wolf, 1982 ; Fabian, 1987 ; Bensa, 1997 ; Rosa, 2012), « tendance persistante et systématique à placer le(s) référent(s) de l'anthropologie dans un Temps autre que le présent du producteur du discours anthropologique » (Fabian, 2017 : 69), qui se traduit par l'absence de reconnaissance de sa différence et de son altérité, et par une catégorisation classificatoire du monde observé décontextualisée de sa signification propre. La sociologie a connu les mêmes aléas, avec l'influence durable du fonctionnalisme sur cette discipline, avec notamment Durkheim, Parsons, et Etzioni. Elle a ainsi privilégié l'étude des structures et des fonctions plutôt que l'adaptation dynamique du corps social face aux changements accélérés du monde, comme le feront Balandier, Lahire, ou encore E.Morin, et comme nous le ferons nous-mêmes.

Le propos du présent document, et des travaux de recherche qui l'ont précédé, consiste en une analyse des conditions normatives de l'action, de la pensée et des émotions, de ce qui est vécu comme pathologie sociale ou au contraire comme qualité de vie, en prenant comme objets de lecture l'alimentation, le corps vécu dans la rue, et la construction sociale du bien-être, et la question transverse des temporalités sociales liées. La question des normes périphériques et décentrées est ainsi abordée à travers trois thématiques :

- l'influence dialectique local/global, et la dissociation de l'espace (le territoire) et du temps (la tradition) qu'elle induit, sur les cultures et pratiques locales, notamment en matière d'alimentation et de modes de production alimentaire ;
- les cadres temporels de l'action et les stratégies auxquels se référent et ont recours au quotidien les groupes sociaux marginalisés pour s'adapter aux contraintes imposées par les pouvoirs normatifs tant centraux qu'inscrits dans le corps social même ;
- la construction sociale et culturelle du bien-vivre, en utilisant un cadre à la fois phénoménologique et des références plus institutionnelles et politiques, et leur mise en regard avec une évaluation à la fois objective et subjective des interactions et activités alimentaires quotidiennes, pour appréhender les conditions du bien-être individuel comme collectif,

pour aboutir à une forme de sociologie de la reconnaissance prenant en compte les trois dimensions de cette reconnaissance (Honneth, 1992 ; Fraser, 1997), individuelle, sociale et institutionnelle, et ses différentes formes possibles de revendication.

Ces trois objets de recherche seront présentés successivement, en les illustrant d'éléments issus de terrains récents de recherche, après une partie sur la méthodologie préconisée et la relation

particulière du chercheur et des acteurs à la construction de sens, et leur apport heuristique aux objets de la recherche. La première partie du présent document porte ainsi sur le cadre spatial et méthodologique des terrains de recherche des quinze dernières années, depuis la soutenance de notre thèse de doctorat, sur une approche heuristique du travail de terrain et de l'observation participante en particulier, et sur la façon dont les objets de recherche thématisent la question des temporalités sociales. La seconde partie concerne l'approche socio-historique des modes d'alimentation océaniens contemporains et les inégalités afférentes en Polynésie française et en Nouvelle-Calédonie et prend en compte les dimensions local/global et espaces/temporalités. L'alimentation y est abordée comme lieu de lecture de phénomènes d'inégalités et d'exclusion sociale en situation coloniale mais également de résistances, d'innovations et de revendications, avec un accent mis sur leur renforcement par le cumul de déterminants liés à l'identité ethnique, au genre, et à la position socio-économique. La troisième partie s'intéresse à la marginalité et à l'exclusion sociale à travers l'analyse du sans-abrisme et de la prostitution de rue et de leur vécu douloureux au quotidien par les sujets, à la fois « assujettis » à leur condition et bricoleurs incertains de leur devenir, en convoquant notamment les écrits de Foucault, Bourdieu comme cadre d'une approche plus individualisante de Schütz, Goffman ou Becker. La quatrième et dernière partie traite de la construction sociale et culturelle du bien-être et du bien-vivre ensemble appliquée aux territoires insulaires du Pacifique sud, et de l'importance de la maîtrise du cadre social général dans lequel elle s'inscrit, et en particulier de la maîtrise de ses ressources alimentaires et des valeurs qui guident leur gestion et leur utilisation. Une dernière partie conclusive propose une réflexion pour une sociologie « globale » ou « généralisée » qui puiserait tant à la sociologie (Morin, 1973) qu'à l'anthropologie (Balandier, 1971 et 2009), et tenant compte des différents paliers de la réalité sociale (Gurvitch, 1950a) et des démarches multidisciplinaires nécessaires à la compréhension des faits sociaux, et de l'action se faisant dans l'optique d'une reconnaissance à la fois des revendications identitaires multiples qu'elles engagent et des conditions de vie associées. Cette réflexion ouvre sur un champ de recherche, une sociologie critique de la reconnaissance, à mener encore dans la continuité de mes travaux précédents.

1- Méthodologie et terrains de recherche

Les conditions tant matérielles que méthodologiques de la recherche sont abordées dans cette partie à travers le positionnement épistémologique du chercheur quant à son activité et à ses objets de recherche, les modalités effectives de mise en œuvre de démarches de recueil et d'analyse de l'information, et l'explicitation du choix de terrains insulaires postcoloniaux, à travers une grille de lecture puisant à la question des temporalités sociales et de leur multiplicité.

1-1 Des temporalités sociales périphériques

Le temps est une construction sociale, à double polarité : à la fois collectif, produisant des repères communs à un groupe social, et pluriel, structurant des milieux sociaux spécifiques, et son analyse dialogique permet d'en faire une source d'intelligibilité pour la compréhension des phénomènes sociaux (Dubar et Rolle, 2014). Le terme de temporalité désigne les rapports pluriels, subjectivés et vécus différemment au temps, l'aspect « englobé » des temps, ainsi que leur dimension « englobante », collective et objectivée (Grossin, 1996) en dispositifs et repères temporels partagés, « temps distincts spécifiés et disjoints (sinon opposés), comme temporalité objective/subjective, sociale/historique, du travail/hors travail, sacrée/ profane etc. » (Dubar et Thoemmes, 2013). Dans le champ de la sociologie, la question des temporalités est partie intégrante de la définition et des modalités de pensée et d'action de la discipline, ainsi que la question des normes.

1-1-1 Des temporalités sociales en sociologie et en anthropologie

1-1-1-1 La question du temps chez Durkheim

Envisagé de prime abord comme forme primitive de classification puis comme catégorie de l'entendement, Durkheim ([1912] 1985 : 14) place la question du temps sous celle d'une sociologie de la connaissance, et sa dimension subjective et intérieure modelée par l'intériorisation d'une dimension collective objectivée, un « cadre social », « cadre abstrait et impersonnel qui enveloppe non seulement notre existence individuelle, mais celle de l'humanité », le temps comme « notion ou catégorie » socialement déterminée structurant la formation des ressentis individuels. Ce cadre est « objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation (…). Les divisions en jour, semaines, mois, années, etc. correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité »

(Durkheim, 1985 : 14-15), et donc socialement déterminé et variable dans le temps et dans l'espace. Le « temps total » constituerait ainsi le « rythme d'une vie qui n'est celle d'aucun individu en particulier, mais à laquelle tous participent (..) le rythme de la vie collective domine et embrasse les rythmes variés de toutes les vies élémentaires dont il résulte ; par suite, le temps qui l'exprime domine et embrasse toutes les durées particulières » (Durkheim, 1985 : 731-732). Il s'oppose ainsi par là au statut de condition formelle de tous les phénomènes que lui donne Kant ([1781] 1980 : 791), donnée a priori et non modifiable de l'esprit humain et propriété immanente et transcendantale de l'univers naturel, ou aux lectures cosmologiques d'Aristote comme à celles purement phénoménologique d'Husserl (1964). Il inscrit ainsi le temps individuel, perçu dès lors comme une illusion, dans un temps global et collectif qui est celui de la division de la durée. Prolongeant Durkheim, le temps est pour Mauss « institution sociale », fait collectif qui dépasse les consciences individuelles et qui oriente l'action « sous forme de rythme collectif » (Durkheim, [1912] 1985 : 732-733).

1-1-1-2 Du temps social à la multiplicité des temps sociaux

Pour Halbwachs (1947) comme pour Hubert et Mauss (1905), s'inspirant des travaux de Bergson qui a été leur professeur, même s'il existe une temporalité sociale basée sur les minutes, les heures, les jours, les semaines et les mois, temps de succession homogène du « tout fait », il existe une multiplicité de temps mesurés entre lesquels les individus passent continuellement dans le « se faisant » au cours des différentes expériences vécues (Husserl, 1964 ; Gurvitch, 1950b : 333). La différenciation entre le temps cyclique du sacré et le temps linéaire et répétitif du profane montre que les différentes parties du temps ne sont pas forcément comparables malgré leur apparente équivalence en terme de quantité (Hubert et Mauss 1905 : 10), des dates limites et critiques de période pouvant être considérées comme « équivalentes aux intervalles qu'elles limitent », et « des durées quantitativement inégales pouvant être socialement égalisées et réciproquement » (Hubert et Mauss, 1905 : 13-16). Le temps est fixé, il sert de références aux souvenirs et à la tradition, à la mémoire, et il est celui de la mémoire collective « dépersonnalisée ». (Hubert et Mauss 1905 : 18-22), il est « rythme » (Hubert, 2000), une succession de qualités associées à des représentations (Rolland, 2005), et les temps collectifs coexistent avec les temps subjectifs du vécu, poursuivant et à la fois s'opposant en cela à la stricte approche durkheimienne (Gadea et Lallement, 2004) : c'est grâce à cette connexion du temps socialisé avec le temps vécu conscient que peuvent se former des pratiques collectives (Bourdieu, 1963 ; Dubar, 2004).

En tant que cadre d'action sociale, « la division du temps comporterait un maximum de conventions et un minimum d'expériences », et varierait entre les cultures, rendant donc la comparaison impossible entre le temps des villes et le temps des villages, ces derniers réglés par la nature et la coutume selon Hubert et Mauss (1905 : 16-17 et 22). Et « puisque, dans les divers milieux, on n'éprouve pas le besoin de mesurer le temps avec la même exactitude, il en résulte que la correspondance entre le temps du bureau, le temps de la maison, le temps de la rue, le temps des visites n'est fixé qu'entre les limites quelquefois assez larges » (Hubert et Mauss 1905 : 6) : les différentes temporalités sociales ne peuvent être harmonisées, comme le posera plus tard Gurvitch (1963 II : 325). Le décalage entre les différentes temporalités sociales depuis le vécu « phénoménologique » ressenti au quotidien, en passant par le temps linéaire et quantifié du salarié, celui du temps de la régulation des conflits de temporalités, et par les temporalités de la nature et de son rythme cyclique comme celui de la religion, rendrait impossible leur harmonisation, et ce décalage même constituerait la spécificité d'un mode collectif de temporalisation sociale.

1-1-1-3 Temporalités et cadres sociaux

Les principales critiques portent sur l'idée d'un temps « total » chez Durkheim (1912) puisqu'il existerait une pluralité de cadres temporels ou « systèmes temporels » (Merton et Sorokin, 1937 ; Hall, 1971 ; Grossin, 1995 et 1996 ; Farrugia, 1999) et que chaque pratique sociale posséderait ses propres temporalités, son propre « rythme » (Simmel, 1897 ; Hubert et Mauss, 1905 ; Elias, 1976 II : 237 ; Gadea et Lallement, 2004) avec une multiplicité de coordination selon des « paliers » de différentes profondeurs (Gurvitch, 1950a), suivant la classe sociale, les groupes sociaux, les âges de la vie. Gurvitch a présenté une nouvelle façon de prendre en compte le temps dans son chapitre XIII du tome II de *La vocation actuelle de la sociologie* (1950b) en posant « la question de la manière de *saisir*, de *percevoir*, de *symboliser* et de *connaître* le temps dans les différents cadres sociaux » (1963 : 326, souligné par l'auteur), et en le décrivant « tantôt comme une coordination, tantôt comme un décalage des mouvements, coordination et décalage qui durent dans la succession et se succèdent dans la durée », et en soulignant la multiplicité des temps (ibid. : 329-331). Il pose huit temps sociaux différents, en fonction de leur caractère continu ou discontinu, contingent ou non, et plus ou moins qualitatif, et décrit les cinq temps correspondant à chaque palier en profondeur de la réalité sociale, liés de façon dialectique. Plutôt que de voir le temps comme « un phénomène quantitatif, évolutif et cumulatif », il met en avant la dimension qualitative et plurielle de la temporalité dans son introduction à son texte *La multiplicité des temps sociaux.* Il définit ainsi le temps social comme

« temps de coordination et de décalage des mouvements des phénomènes sociaux totaux, que ces phénomènes sociaux totaux soient globaux, groupaux ou microsociaux, et qu'ils s'expriment ou non dans des structures sociales. Les phénomènes sociaux totaux et les structures sociales qui les expriment partiellement sont à la fois les producteurs et les produits du temps social » qui est dès lors « caractérisé par le maximum de significations humaines qui se greffent sur lui, et par son extrême complexité » (Gurvitch 1963 : 338-340).

Le temps social est ainsi à la fois « produit par une pratique sociale » que producteur de pratiques sociales à travers des rythmes, habitudes et routines temporelles, « interaction permanente entre un phénomène ou une pratique et la diversité des formes qu'elle peut revêtir, dont les formes temporelles précisément » (Sue, 1993). La notion de temps social est à considérer dans une réflexion dialectique entre temps, pratique sociale, et différentes stratégies individuelles ou collectives pour en maîtriser le cours (ou l'allongeant, le compressant) comme le temps des grandes pratiques sociales, stratégies actives et volontaires, le subir à travers des stratégies d'accommodement, ou en réguler et synchroniser les différentes temporalités comme dans le temps domestique de courses et de repas. L'apport de Gurvitch est d'avancer que cette multiplicité de temps sociaux n'est pas réductible au temps social dominant, mais en relation dialectique avec les autres temps sociaux et à la source de la dynamique sociale, en opposition à la vision tripartite et « étagée » de Braudel entre temps géographique, temps social et temps individuel (Escudier et Holtey, 2011).

La conception sinon l'illusion (Grossin, 1996 : 64) d'un temps unique et quantifiable dans un cadre de société industrielle développée donne lieu à une série de postulats que nos résultats de recherche ont relativisés : primat donné au temps découpés comme blocs de temps (Sue, 1995) versus une analyse des temps en termes de processus et de flux ; préférence accordée au temps productifs (travail, formation, etc.) aux dépens des temps reproductifs (alimentation, repos, etc.) ; postulat de la centralité du travail contre une vison des temporalités dans laquelle les activités de travail ne font pas l'objet d'une définition préalable coupée de leur contexte. Enfin le rapprochement entre temporalités et identités (Dubar, 2002) permet d'articuler les temps du corps, du climat, des cultures, avec les interactions et les biographies sans ignorer les rapports de domination s'exerçant sur et entre les populations. Le temps social, cadre général de l'action, n'empêche pas pour autant l'existence de temporalités sociales variées (Thoemmes, 2009), entre temporalité de la physique, temporalité ordinaire du quotidien, temporalité du vécu psycho-physiologique (Dubar, 2004), et leurs pratiques sociales propres. Le concept de temporalité sociale est entendu par Mercure comme « la réalité des temps vécus par les groupes (et les individus), c'est à dire la multiplicité des conduites temporelles et des représentations du

temps liées à la diversité des situations sociales et des modes d'activité dans le temps », caractérisé par quatre dimensions combinant des rapport au temps et des formes de régimes de temporalités: usages du temps chronologique, mode de prise de conscience du temps physique, pratiques temporelles, et horizon temporels des relations (Mercure, 1995). Leur caractère synchronique comme diachronique (Dubar et Rolle, 2014) est mis en avant par Dubar (2014) : « les temporalités sociales sont à la fois des modes d'activités dans le temps physique, des divers rapports aux autres temps et des constructions de pratiques et horizons temporels différents selon les groupes ou instances sociales ». Il propose pour les analyser une grille combinant les modes d'appropriation des temporalités sociales et de leurs modes de construction qui sera mobilisée plus loin dans le présent document.

Selon Jean-Pierre Rouch (2006 : 105-119), le temps social recouvre quatre dimensions : les dispositifs de repérage socialement construits qui permettent aux acteurs de coordonner en tant que « technologies sociales » (Elias, 1976) leurs pratiques, la multiplicité des usages et des pratiques au quotidien et leur coordination dans le quotidien comme à plus long terme, les représentations et valeurs du temps comme le ressenti d'accélération ou de lenteur, et enfin les rythmes sociaux « la fréquence et la périodicité des événements (pouvant être naturels pour peu qu'ils aient une incidence sociale) ». Il le situe dans une vision dynamique au regard d'un temps disponible, de la perception que l'acteur en a, et du besoin de synchronicité vis-à-vis d'un dispositif normatif et de l'alternance de rythmes sociaux.

Dans la suite des travaux de Giddens (1987), Rosa (2013) estime que « les acteurs élaborent toujours simultanément trois horizons temporels distincts » :

- les structures temporelles de la vie quotidienne, multiples tâches quotidiennes aux temporalités plus ou moins longues, avec une synchronisation croissante avec la taille et la composition du foyer ;
- « une perspective temporelle sur l'ensemble de leur existence (d'acteur) » qui ont une incidence sur le futur, son projet individuel, qui inclut le « temps biographique » et le « temps des carrières » (Dubar, 2011), et la question des cycles et rythmes de vie ;
- le temps de longue durée, temps historique (Gurvitch, 1950b), temps d'époque et de génération, qui renvoie à une expérience collective de la modernité.

Ces trois niveaux seraient variables selon les individus suivant leurs représentations et perceptions des rythmes, des exigences de synchronicité, et largement déterminés par les structures sociales. Globalement, l'acteur assurerait à son niveau leur synchronisation globale, leur « mise en cohérence » (Grossin, 1974 ; Elias, 1976).

La thèse de l'accélération des temps proposée par Hartmunt Rosa (2013) repose sur trois dimensions, innovation technique, changement social (au niveau des institutions principalement travail et famille), et rythmes de vie quotidiens (« augmentation de la fréquence des épisodes d'action par unité de temps » selon Rosa, 2013 : 105), dimensions découpées par l'analyste mais « imbriquées et indissociables empiriquement (Vostal, 2014) dans une « spirale autoalimentée » qui recentre les individus sur le présent et le court terme dans une construction « situative » de leur identité. Leur décalage et les tensions générées par le chevauchement de temporelles plurielles et non homogènes créeraient ainsi une « dyschronie » (Alter, 2000). L'accélération globale et englobante entraînerait « une augmentation du rythme d'obsolescence des expériences et des attentes orientant l'action » (Rosa 2010 : 101), une « succession d'immédiats » (Balandier, 2009 : 190), un temps explosif et fragmenté (Urry, 1994 et 2000) de la création incessante, le « camion fou » de Giddens (1994), qui « dissout le présent et le passé dans la création de l'avenir idéalement transcendé » (Gurvitch, 1963 : 344) et crée les conditions d'une « société liquide » (Balandier, 2009 : 42).

On peut rapprocher à Rosa (2005 et 2010) sa tentative de bâtir une théorie de l'accélération des temporalités sociales qui serait le moteur des évolutions propres aux sociétés postmodernes et à la fois un obstacle à la réalisation du projet émancipateur de la modernité. Son approche viendrait éclairer différents phénomènes analysés sous un autre angle par des auteurs classiques de la sociologie : la marchandisation de Marx, la rationalisation de Weber, la différenciation croissante de Durkheim, ou l'individualisation de Simmel, sans pour autant se confronter aux développements de Mauss ou de Gurvitch sur ces questions, ni traiter des questions de domination et d'inégalités en matière de rapports aux temporalités, dernier point qu'il a traité dans un ouvrage ultérieur (Rosa, 2016).

1-1-2 Temporalités centrales et périphériques

1-1-2-1 Centre et périphéries

La notion de périphérie renvoie d'abord à sa dimension spatiale, en considérant les espaces géographiques « décentrés » (Braudel, ([1985] 1993 ; Wallerstein, 2004), ensemble dont les organisations sociales diffèrent de celle du centre et dominées tant économiquement, juridiquement et politiquement par ce dernier. Les interrelations particulières et dynamiques qu'implique cette distanciation physique au « centre » politique (Grémion, 1976) sont analysées en prenant l'exemple des territoires ultramarins français et plus particulièrement la Polynésie française et la Nouvelle-Calédonie dans leurs parties urbaines et rurales. Les zones urbaines de

ces territoires ultramarins, perçues comme centrales par leur partie rurale, peuvent n'être elles-mêmes que des « semi-périphéries » (Wallerstein, 2004), centres évolutifs d'un espace régional lui-même périphérie d'un centre national métropolitain. La colonisation des territoires ultramarins de l'Océanie à partir du dix-neuvième siècle a créé une économie-monde, espace hiérarchisé économiquement autonome qui converge vers un même centre de gravité hégémonique, le pôle urbain métropolitain, où s'accumulent les richesses, les biens de luxe, la science et la technologie. Ce système est alimenté dans un rapport d'inégalité des échanges sur des zones déconnectées et isolées, périphériques, qui sont en général « peu peuplées, peu monétarisées, ni spécialisées ni urbanisées, et dont la main-d'œuvre est exploitable et corvéable à merci » (Beaujard, Berger et Norel, 2009 : 26). Les chefs-lieux et leurs infrastructures portuaires et commerciales constituent des « semi-périphéries » (Wallerstein, 1980), zones relais intermédiaires entre les deux premières, aux antipodes géographiques du centre dans le cas des territoires ultramarins océaniens, « situées hors des échanges et des mélanges, hors du temps du monde » (Braudel, 1979 : 39). Conformément à l'analyse de Wallerstein (1980 : 39), la colonisation, en tant que période d'expansion des métropoles, a mis en œuvre un processus de partage de la production entre centre et périphéries, avec des méthodes de contrôle du travail basées sur la contrainte et la violence (Angleviel, 2004) et la prolétarisation du travail aux périphéries (Wallerstein, 1991), et en parallèle une importance grandissante de la monétarisation et du salariat à la semi-périphérie et surtout au centre. Les régions périphériques sont ainsi peu développées économiquement, et y subsistent souvent une économie de subsistance et des industries à basse productivité employant de la main d'œuvre non qualifiée, activités du secteur primaire agricole et de l'extraction minière en Océanie, contrairement au centre où l'économie est intensive en capital et mobilise des infrastructures et des compétences plus poussées (Hall et Chase-Dunn, 2009 : 162) Dans le cadre de la colonisation, des agents du centre (missionnaires et fonctionnaires métropolitains notamment) étaient présents et actifs dans les centres régionaux ou semi-périphéries, et jouaient le rôle d'interface avec le centre en passant des alliances avec les élites locales, sous forme d'alliances commerciales mais également d'alliances familiales à travers le mariage et la conversion religieuse de ces élites (Beaujard, 2009 : 125), comme nous le verrons dans le cas de la Polynésie.

Une critique de cette vision porte sur la supposée absence de valeur à l'intérieur de la périphérie des biens exportés qui empêcherait de pouvoir parler d'inégalités des échanges. Mais ce serait sous-estimer les stratégies des élites locales basées sur la connaissance ou du moins la conscience de la valeur potentielle des biens échangés, qui ont rapidement marqué les échanges dès les premiers contacts entre Océaniens et Européens, la valeur d'échange des biens les plus

essentiels (légumes frais et viande) montant au fil des contacts (Serra-Mallol, 2007a). D'un autre côté, on peut estimer que les périphéries peuvent tirer profit de leur situation excentrée, car elles ne subissent pas les mêmes contraintes institutionnelles que le centre, et leur situation décentrée peut être propice à l'invention, la recombinaison et la mise en œuvre de nouvelles structures institutionnelles (Hall et Chase-Dunn, 2009 : 178-184), comme cela s'est avéré dans le cas des collectivités ultramarines océaniennes objets de nos terrains de recherche.

Le concept de périphérie renvoie également à sa dimension sociale -les « marges » des sociétés mêmes-, celle des groupes sociaux particulièrement décentrés et marginalisés par rapport aux temporalités dominantes et centrales et ses modes de gestion temporelle du quotidien (Saillant, 2010), et le cumul des dimensions géographiques et sociales peut renvoyer à la « périphérie de la périphérie » ou son *hinterland*. La richesse extraite par le centre d'une périphérie induit une certaine relation entre les deux, et affecte leurs rapports sociaux internes, ces derniers agissant eux-mêmes sur l'ordonnancement et le mode de gestion du système (Beaujard, 2009).

1-1-2-2 Des temporalités périphériques

Toute société produirait ainsi un temps dominant et central, conventionnel et « enfermant », et des temporalités dominées ou subordonnées, « enfermées » dont font partie les temporalités périphériques, phénomène apparu bien avant même l'avènement du capitalisme (Ekholm et Friedman, 1982) avec les exemples des empires romain et aztèque. Le temps contemporain dominant est le temps industriel du travail depuis le milieu du 19ème siècle, « temps cadre » avec ses qualités et ses effets propres, à la source d'une représentation collective qui marginalise les autres représentations temporelles (Grossin 1989 et 1996 ; Mercure, 1995 ; Thoemmes, 2009), enjeu de luttes sociales et de négociations, grâce à un ensemble de dispositifs temporels à portée disciplinaire.

Dans la modernité tardive qui est celle de la globalisation, les sociétés sont régulées et coordonnées par « un régime temporel rigoureux et strict qui n'est pas articulé en termes éthiques » (Rosa, 2012 : 8), en grande partie invisible et informulé, dans une logique d'accélération sociale touchant à la fois à la dimension technique, du changement social et des formes du savoir pratique, comme du rythme de vie et du nombre d'expériences par unité de vie. D'où les critiques prônant une « politique de l'escargot » (Ariès, 2018) et les mouvements « slow » (à l'image du « *slow food* » de Carlo Petrini) du fait des décalages croissants entre temporalités du capitalisme et rythmes de vie quotidiens (Rosa, 2013) : le propos consisterait désormais en « rechercher le temps juste » de l'expérience subjective (Mercure, 1995), à privilégier la qualité à la quantité (Hubert et Mauss, 1905), « reconquérir le temps,

l'autonomie », à réduire « le revenu et le temps de travail » (Dobré, 2016 : 79), et à retrouver une cohérence a minima entre l'enchevêtrement et l'incohérence parfois des temporalités (Datchary et Gaglio, 2014).

Nous nous sommes inscrits dans cette perspective des temporalités sociales dominées et périphériques, tout en les considérant depuis un point de vue multiple, tant individuel, communautaire, que de la société globale, dans « un registre d'analyse qui allie le collectif et le pluriel » (Lallement, 2008) suivant une « dialectique complexe entre les temps de la manifestation de la sociabilité, les temps des groupes et des classes, et les temps des sociétés globales (…). On peut donc – et on doit- étudier les temps sociaux où ont tendance à se dérouler les cadres microsociaux, mais sans perdre de vue qu'on ne prend en considération qu'une seule variable de la situation d'ensemble » (Gurvitch, 1963 : 361). Cette multiplicité de prises en compte des niveaux d'appréhension et leur articulation pluridimensionnelle montrent la tension entre le niveau macro des politiques, le niveau intermédiaire des interactions, et de le micro-niveau des significations temporelles subjectives et leur liberté d'énonciation (Mercure, 1995 ; Dubar, 2004 ; Dubar et Rolle, 2008),

En matière de temporalités sociales, des temporalités peuvent être perçues et vécues comme périphériques du fait de leur autonomie relative par rapport à des temporalités centrales et dominantes et à celles vécues par la majorité de la communauté de référence, et du fait des caractéristiques spatiales et socio-politiques du groupe considéré avec lesquelles elles entretiennent des rapports particuliers en fonction de l'objet considéré : les modes de production et de consommation alimentaires, le rapport à la terre et à l'identité individuelle et collective, le statut de l'activité exercée, ou encore le rapport au corps dans le cas de nos recherches. Ces temporalités s'imbriquent dans un jeu d'échelle entre temporalités « individuelles » et subjectives du vécu quotidien, temporalités « structurelles » de la vie matérielle, temporalités « cycliques » de la vie économique et des échanges, et temporalités « événementielles » des élites locales, régionales comme nationales s'inscrivant de façon dynamique à l'échelle du système dans sa totalité (Braudel, 1979 : 472), en des situations où la mise en cohérence des différences d'échelle est particulièrement problématique. La question qui a été la nôtre a donc été de considérer et allier la pluralité des modes et dimensions de ces temporalités sociales, entre temps subjectif de la biographie et temps social et objectif, entre temps événementiel et imprévisible et temps institutionnel et planifié, en mettant en œuvre une analyse entre mode d'appropriation et mode de construction des temps sociaux (Dubar, 2004). L'analyse des modalités de l'organisation sociale et de l'ordre normatif de ces espaces et temporalités périphériques, de leur dynamique historique propre, et des interrelations complexes et

spécifiques qu'ils entretiennent avec leur centre, peut ainsi éclairer en retour sur les spécificités de l'organisation centrale et dominante, et en dégager les traits caractéristiques.

1-1-2-3 Temporalités périphériques des sociétés océaniennes

La question des temporalités périphériques, et de leur appréhension par les individus et les groupes dans leurs perceptions et actions, a été envisagée dans nos travaux à travers une triple perspective : spatiale, sociale et de la multiplicité des temps sociaux. Spatiale en considérant les espaces géographiques « décentrés » au sens où l'entendent Braudel (1993) et Wallerstein (2004)[1], en prenant pour exemple les territoires ultra-marins français d'Océanie, dans une optique culturelle de la tripartition du champ temporel (Chesnaux, 2005), et les relations particulières qu'implique cette distanciation physique. La dimension sociale du concept de périphérie s'intéresse aux interactions subies et vécues par les individus et groupes sociaux faisant l'objet de mise à la marge, de discrimination sociale et d'exclusion, et à la façon dont ces individus et groupes construisent au quotidien à travers cette « marginalité » leur réalité sociale (Goffman, 1975 ; Becker, 1985 ; Berger et Luckmann, 2008 ; Hacking, 2002 ; Lahire, 2002), position périphérique par rapport aux pratiques et temporalités posées comme socialement acceptables par les groupes ou « galaxies sociales » considérés comme centraux (Lemel, 1991 ; Saunier, 2000), et les stratégies et tactiques employées pour ce faire. Elle touche ainsi à la question du pouvoir et de la domination, sinon de l'exploitation capitaliste ou idéologique d'un centre qui ne peut se maintenir que par l'exploitation d'une périphérie à son seul profit (Partant, 2007). Dans nos travaux, nous avons montré dans le domaine de l'alimentation (Serra-Mallol, 2007a et 2013a) comme dans celui du genre (Serra-Mallol, 2014a) ou du (non) travail (Serra-Mallol, 2009 et 2014c) que des groupes périphériques produisent au quotidien du construit social qui puise aux interactions avec le(s) centre(s) et aux différents niveaux sociaux d'interrelations, avec des variations larges d'expression en fonction des contextes politiques, des caractéristiques socio-économique des acteurs et du cadre socio-culturel des situations étudiées.

La problématique a donc été de savoir comment allier les différents modes et dimensions de ces temporalités - temps « objectif » et social et temps « subjectif » et individuel, temps dominant et temps périphériques dominés-, comment se fait leur articulation dans les actions et relations des acteurs aux différentes strates de la réalité sociale selon la distinction opérée par Gurvitch (1963 : 49-55), et de nous interroger sur l'apport et les limites des méthodes

[1] Notion à la fois spatiale et économique puisque ce sont les inégalités de procès de production et d'échange sur la longue durée qui déterminent pour Wallerstein (2004 : 35-36) la dichotomie central/périphérique.

d'observation et d'analyse diachroniques dans les sciences de la société que sont la sociologie et l'anthropologie. Et enfin, d'évaluer l'intégration de ces réflexions aux politiques locales, en considérant à la fois les effets de la mondialisation (et notamment du colonialisme), de la globalisation (dont nous verrons les effets sur les temporalités) et les revendications d'une réappropriation des temps individuels et choisis au détriment des temps sociaux et imposés (Mercure, 1995 ; Dubar, 2004). Des mouvements contraires à l'imposition multiforme des temps sociaux dominants semblent se dessiner, des mouvements antisystématiques tels que les actions collectives protestataires (Beaujard, Berger et Norel, 2009 : 45) et notamment une revendication de plus de subjectivisation des temporalités vécues et un refus de l'accélération des temporalités sociales et de leur « effervescence » (Rosa, 2005 et 2010), sans pour autant constituer des décélérations : l'exemple de Rapa en fait partie, comme nous allons le vérifier.

1-1-3 Des temporalités sociales appliquées à trois objets

La question des temporalités sociales, et plus spécifiquement de ce que nous avons désigné comme temporalités périphériques, est appliquée aux trois objets principaux qui constituent la structure de ce document et de nos recherches passées et en cours : les modalités d'alimentation de groupes sociaux particuliers (Océaniens s'auto-identifiant comme « natifs », Polynésiens ou Kanaks, composant structurellement des foyers à revenus modestes et à niveau d'éducation faible) depuis les processus de production des aliments considérés comme mangeables jusqu'à leurs modes de consommation dans et hors foyer d'une part, les modes de vie et d'interactions de populations marginalisées pour des raisons économiques (les sans-abri), de sexualité et de genre (la prostitution de rue et particulièrement de personnes transgenres), ou d'apparence corporelle (les personnes considérées comme obèses, et notamment auprès des adolescents océaniens, et plus spécifiquement comme obèses morbides dans le cadre du recours à la chirurgie bariatrique en France métropolitaine) d'autre part, et enfin la question des composantes individuelles et collectives du bien-être et ses relations avec le sentiment de maîtrise de ses modalités d'organisation sociale lues à travers la focale de l'alimentation. Chacun de ces objets fait l'objet d'une partie dédiée dans ce document, et est traité sous l'angle des temporalités sociales et de leur pluralité « dans un registre d'analyse qui allie le collectif et le pluriel » (Lallement, 2008) comme source d'intelligibilité des phénomènes et actions humaines, angle original qui n'a jamais fait jusqu'ici l'objet d'une analyse appliquées aux populations océaniennes et à nos objets de recherche.

1-1-3-1 Des temporalités alimentaires océaniennes

Nous étudierons les formes de temporalité sociales océaniennes sous l'angle des temps sociaux de Gurvitch (1950b) à travers d'abord et principalement l'alimentation océanienne, et plus particulièrement polynésienne. Nous avons posé précédemment (Serra-Mallol 2007a) quatre grandes époques historiques de l'histoire récente polynésienne entre période du contact avec les Européens, période de la christianisation européenne, de la colonisation française, et de la période post-essais nucléaires et ses transferts financiers massifs, qui constituent les marqueurs temporels de ces changements de régime de temporalités.

L'alimentation polynésienne au moment du contact avec les premiers Européens, au cours du dernier quart du dix-huitième siècle pour les Iles de la Société, était basée sur des tubercules et fruits tropicaux et animaux terrestres et marins dans des sociétés hiérarchisées aux temporalités sociales dominantes centrées sur l'alternance des saisons humide d'abondance et plus sèche de disette, sur leur sacralisation rituelle et religieuse, et sur la circularité du temps. Des séparations et des interdits temporaires ou permanents nombreux structuraient les modes d'alimentation, de la production à sa consommation, et des rituels précis encadraient ses modes de distribution, de circulation et de consommation. La production alimentaire était basée sur l'agriculture irriguée pour le taro, l'agriculture « sèche » pour l'igname et l'horticulture (arbre à pain, fruitiers), selon des rythmes annuels et liés au cycle lunaire qui guidait également la pêche en tant que dispositifs de repérage et d'orientation (Grossin 1996 : 44). Les temporalités alimentaires de consommation étaient liées à l'ouverture quotidienne du four enterré au milieu de la journée. Le temps social est celui du temps de longue durée (Gurvitch 1963 : 341), du temps ralenti où le passé lointain référence est projeté dans le présent, le temps des groupements de localité rurale, des sociétés paysannes et patriarcales. Les premières années après le contact avec les premiers Européens n'ont en rien modifié les modes d'alimentation au sens général malgré les premières introductions d'aliments exogènes.

La christianisation de la société polynésienne à partir de 1815 pour les Iles de la Société et tout au long du dix-neuvième siècle pour les Marquises par exemple, constitue la première phase de l'évolution du système alimentaire polynésien. Le temps enfermant (Grossin, 1976) des rythmes annuels anciens a été remplacé par le temps enfermé du cycle annuel chrétien et du calendrier grégorien basés sur les jours sacrés chrétien et les quatre saisons. Des rythmes hebdomadaires nouveaux sont instaurés, articulés temporellement autour du dimanche et spatialement autour des églises et temples chrétiens qui ont effacé les anciens temples, et le rythme des trois repas quotidiens est instauré. Les séparations traditionnelles entre commensaux disparaissent pour être remplacées par une division chrétienne des sexes, le vin et surtout le

pain sont sacralisés et introduits dans l'alimentation quotidienne. Ce nouveau cadre de référence remplace partiellement l'ancien en s'y juxtaposant : c'est le temps social « trompe-l'œil » (Gurvitch, 1950b) où sous un calme apparent de brusques crises se préparent, le temps de la surprise et des discontinuités entre le présent et le passé, paradoxal, ralenti et tourmenté.

La colonisation qui s'est mise en place à partir du milieu du dix-neuvième siècle en Polynésie française est accélérée avec la politique expansionniste des débuts de la Troisième République des années 1880 sur un territoire tout juste annexé. La monétarisation de la société s'effectue progressivement, au gré des emplois et des payes journalières dans les plantations de canne à sucre, de d'oranges, de café ou de coton. L'arrivée des Chinois comme main-d'œuvre puis leur installation les amènent à développer une agriculture vivrière de type européenne et un réseau de distribution alimentaire et non alimentaire dans la totalité des archipels, où s'achètent et s'échangent des sacs de riz, les premières boites de conserve, des gâteaux secs, de l'huile végétale et de la graisse végétale, du sucre et des boissons alcoolisées, tous aliments qui ont constitué progressivement le quotidien alimentaires des Polynésiens, au fur et à mesure du déclin de l'agriculture de subsistance. Les modes de préparation alimentaire se sont modifiés avec le développement des ustensiles, et des modes de cuisson bouilli et frit. Le temps social est celui des battements irréguliers, entre apparition et disparition des rythmes ou temps sociaux, un temps où le présent l'emporte sur le passé et l'avenir et où leurs rapports sont difficiles, où des séries d'intervalles et d'instants imposés par des rythmes sociaux nouveaux sont placés entre les durées, un temps marqué par l'incertitude et la contingence, le temps des rôles sociaux et des attitudes collectives des groupes non complètement structurés et des sociétés en transition (Gurvitch 1963 : 342).

L'après CEP suit l'installation des sites militarisés dans les années 1960, qui après une période d'un temps d'alternance entre retard et avance, entre tradition et modernité, et où les actualisations discontinues du passé et de l'avenir dans le présent entrent en compétition, ouvre un temps en avance sur lui-même, où l'avenir devient présent, (Gurvitch 1963 : 343). Les transferts monétaires massifs pendant un demi-siècle depuis le centre métropolitain ont induit la monétarisation majoritaire de la population polynésienne, et une autosubsistance qui devient minoritaire comme les rapports sociaux conséquents. L'accélération généralisée des flux d'informations, financiers, de biens, d'idées et d'humains a rendu depuis les années 1980 la Polynésie dépendante à près de 90% de ses importations alimentaires avec des aliments désormais transnationalisés et industrialisés, l'omniprésence de l'hypermarché et du repas tout préparé ou à emporter. C'est le temps de la surconsommation, de la sur-modernité comme entreprise d'universalisation, d'institutionnalisation et de standardisation d'un dispositif

temporel à un niveau macrosocial sans précédent (Mercure 1995 ; Rouch 2007), un temps de la contingence et du qualitatif, de l'individualisation et des inégalités socio-économiques fortes, où l'aspiration vers des idéaux collectifs et des valeurs partagées rencontre un capitalisme de plus en plus débridé dont les conséquences tant sanitaires qu'environnementales deviennent préoccupantes aujourd'hui.

1-1-3-2 Des temporalités tahitiennes marginales

Les temporalités sociales spécifiques des groupes marginalisés (sans-abri, prostitution de rue, obésité massive) font également l'objet d'une partie de ce document. Nous nous sommes intéressés en particulier à la correspondance entre les disjonctions du mode de construction entre temps institutionnel et temps événementiel (Bouquet, 2003), et du mode d'appropriation de la synchronie entre temps social et temps biographique (les deux distinguant une forme individualisée et une forme normative), selon le modèle tétrachronique des temporalités de Dubar (2004), en fonction des groupes sociaux, et plus particulièrement au sein des différentes catégories de population visées. Nous montrerons la prégnance de la perception d'un temps biographique défini comme une « succession hétérogène, marquée par des événements, des ruptures, des nouveautés et des vides » (Alberoni, 1979) qui fait appel à la mémoire, au vécu et à la production de sens subjectif et à la discursivité, jusqu'à élaborer un « temps à soi » (Nicole, 2004) capable de mener à bien un projet de vie : la discursivité de l'expérience temporelle fait qu'elle entre dans la constitution même de l'expérience temporelle (Ricoeur, 1983).

Du point de vue des agents de l'action sociale, nous montrerons le décalage entre le temps subjectif et contingent des sans-abri comme des prostitué.e.s de rue à Tahiti qui travaillent souvent de nuit et le temps institutionnel, structuré, organisé et planifié des travailleurs sociaux, décalage qui renforce encore les inégalités sociales. Ce dernier temps, qui comprend également la dimension administrative de traitement des dossiers à traiter et s'appuie sur des normes et règles, s'oppose à un temps de l'urgence, de l'intervention immédiate, de l'aide à court terme sur le marché de la misère et de la marginalité, un temps événementiel (Dubar, 2004) qui est par définition non prévisible ni planifiable, et qui se réduit de plus en plus au profit d'un temps plus personnel de l'éthique et des valeurs personnelles, d'engagement dans l'action et dans l'inventivité et le bricolage permanent.

1-1-3-3 Des temporalités sociales choisies

Nous étudierons enfin les formes de temporalité sociales océaniennes à travers la volonté collective de développer un modèle original de rapports aux ressources naturelles, et l'instauration d'un mode choisi d'appropriation des temporalités sociales. Nous privilégions ici la dimension sociale forte du mode d'appropriation des temporalités, à travers l'analyse du temps social de l'action quotidienne, de ses modes de coordination et de synchronisation, dans sa dimension diachronique, à travers les matériaux d'une investigation de terrain de longue durée.

La construction dans l'action en train de se vivre du faire-ensemble et d'une forme de « temporalité démocratique impliquant un présent comme ouverture sur l'avenir par le ressourcement dans le passé » et par l'aménagement du temps social vers l'unicité plurielle du temps (Chesneaux, 1996), fait ainsi l'objet d'une partie spécifique. Le caractère réfléchi de cette volonté de souveraineté sur les ressources alimentaires, du « faire ensemble » dans les activités productrices et de maîtrise des temporalités, instaure une « brèche dans le temps » permettant selon Arendt (1961) une prise nouvelle sur le présent et la construction d'un bonheur collectif. La réappropriation temporelle au-delà de « l'utopie de la temporalité maîtrisée » (Cordier et Liquète, 2018 : 80) est ainsi traitée, à travers une forme spécifique de l'universel englobant du « temps-compagnon » (Chesneaux, 2004). Cette réappropriation n'empêche pas pour autant une analyse critique du caractère androcentré de cette temporalité et des phénomènes d'inégalités qu'elle peut faire apparaître (en fonction de l'importance vécue du « temps-paramètre » de l'activité salariée par exemple).

Le passage d'un temps hégémonique et contraignant, celui de l'ordre industriel et colonial, à des temporalités qui s'entrelacent entre temps du travail et temps du loisir et avec lesquelles on peut agir ensemble, et leurs modalités de leur intégration et de leur synchronisation, font ainsi l'objet de la dernière partie du document, rejoignant par-là l'analyse des modalités plurielles du temps évoquée précédemment. Sont traitées tout au long des différentes parties du présent document les formes possibles d'une « politique du temps » comme enjeu possible de luttes sociales entre systèmes périphériques et systèmes centraux tels que nous les avons explorés au cours de nos recherches, à travers l'analyse des processus de rationalisation, de domination et de résistance en œuvre. Nous tentons ainsi en les articulant de dépasser la tension entre le niveau des régimes sociaux d'historicité, celui des interactions au sein des groupes d'appartenance et d'action, et celui microsocial des significations temporelles individuelles (Fabian, 1987 ; Rutz, 1992).

1-2 Des terrains insulaires (post)coloniaux

Les terrains sur lesquels se sont appliquées nos recherches, notamment en matière d'alimentation mais également d'exclusion sociale (Polynésie française surtout, et Nouvelle-Calédonie), sont des territoires ultramarins français du Pacifique issus de la colonisation au cours du dix-neuvième siècle, sur lesquels s'appliquent des temporalités sociales que nous qualifions de « périphériques ». Ces caractéristiques incitent à un « détour » (Balandier, 2009) ou un « déplacement du regard » (Corcuff, 2005) propices à la mise à distance de soi pour le chercheur. En outre, l'importance financier du secteur de l'alimentation en France fait l'objet de jeux d'acteurs spécifiques et de stratégies avérées d'une construction délibérée de l'ignorance (Girel, 2017 ; Benamouzig et Cortinas Munoz, 2022) pour infléchir les politiques de régulation publique, en particulier en matière de financement de la recherche. Nous l'illustrerons à travers l'exemple de la mise en place d'un indicateur nutritionnel simplifié, le Nutriscore. L'influence du mode de financement sur la recherche est ainsi soulignée, et a constitué un argument pour le financement passé et à venir de nos propres recherches.

1-2-1 Un déplacement du regard

En Polynésie française comme en Nouvelle-Calédonie[2], les différents terrains menés autour des questions liées aux modes de production et de consommation alimentaires comme de marginalité et d'exclusion sociale (sans-abrisme, prostitution de rue), sont envisagés autour de points communs qui structurent et déterminent en partie les problématiques traitées : au niveau spatial l'insularité des territoires, au niveau social l'approche comparative des communautés urbaines comme rurales, et au niveau politico-historique des sociétés caractérisées par des problématiques de type post-colonial, tous éléments qui constituent les groupes étudiés comme « périphériques » ou « décentrés » (Grémion, 1976 ; Braudel, 1993 ; Wallerstein, 2004) sur les différents niveaux abordés.

Le caractère insulaire des terrains de recherche (Benoit, 1986 ; Campbell, 2009) renvoie aux notions de « détour » ou de « dépaysement » (Balandier, 2009), de « déplacement du regard » (Corcuff, 2005), propices à la mise à distance de soi. Il s'agit de se placer en-dehors de chez soi, avec un « regard éloigné » (Lévi-Strauss, 1983), sans pour autant tenir le monde social à distance ou le dénier (Bourdieu, 2004), et utiliser ce qui est appris par ce « détour » pour mieux connaître ce qui apparaît en soi (Balandier, 2009 : 26). L'accent porté sur les communautés

[2] Nous ne reviendrons pas ici sur le caractère artificiel du découpage Mélanésie-Polynésie-Micronésie pour catégoriser les différentes sociétés insulaires océaniennes, découpage issu de la colonisation européenne de ces territoires. Nous renvoyons sur ce point à Tcherkézoff (2009) et Monnerie (2011).

rurales s'appuie sur des analyses sociologiques comme anthropologiques (Meillassoux, 1960 ; Jollivet, 1965 ; Gurvitch, 1966 ; Martin, 1976 ; Amselle, 1980 ; Robineau, 1985) qui font de ces terrains des lieux privilégiés d'observation et d'analyse dialectique d'interactions entre traditions et changements sociaux.

Les problématiques de ces petites communautés rurales et insulaires font appel aux réflexions d'une littérature scientifique sur les conséquences contemporaines du colonialisme et de la mondialisation, tant matérielles, morales qu'intellectuelles (Saïd, 1980 ; Appadurai, 2001 ; Bensa, 2006 ; Bancel, Bernault, Blanchard et al., 2010 ; Saillant 2010), et notamment la disparation ontologique de l'Autre y compris dans l'élaboration d'un discours allochronique le rejetant dans un autre temps, pour instaurer finalement des rapports de domination. « Le présent empirique de l'Autre se transforme en une absence théorique, tour de passe-passe exécuté par un ensemble de procédures qui visent toutes à maintenir l'Autre en dehors du Temps de l'anthropologie » (Fabian, 2017 : 284), absence ontologique semblable pour « l'Oriental » selon Saïd (1978 et 1989) ou le « Sauvage » (Goody, 1977).

La question de la colonisation est particulière en France, nous n'y reviendrons pas ici, mais son examen critique est difficile à effectuer car la colonisation longtemps été considérée comme une séquence positive dans la fabrication de la nation française et enfouie dans un modèle consumériste qui favorise l'oubli de la période coloniale (Blanchard, Bancel et Lemaire, 2020). La question coloniale vient progressivement s'installer dans le paysage intellectuel à partir des années 1980, à travers notamment des phénomènes de « concurrence de mémoire ». Entre 1943 et 1967, les cinq-sixièmes de l'ancien Empire colonial français disparaissent, après de longs combats, des guerres et des compromis, du fait de l'accession à l'indépendance de ces territoires (Lacoste, 2010). Cette histoire se prolonge au-delà de la fin des années 1960 avec les territoires ultramarins de la France de la cinquième République, ces « confettis de l'Empire » (Guillebaud, 1976) que sont les territoires des Caraïbes (Martinique, Guadeloupe) et de l'Amérique du sud (Guyane), ceux de l'indo-pacifique (Réunion, Djibouti, Comores), et les territoires océaniens (Nouvelle-Calédonie, Polynésie française, Wallis et Futuna), dont l'étude des héritages et des effets se fait à plusieurs échelles (Augeron et Duplessis, 2010). Au départ basée sur une interprétation marxiste et sa contestation (Fanon, 1952 et 1961), l'analyse des colonisations, des décolonisations, et des effets postcoloniaux sur les sociétés actuelles, aussi bien dans les anciens territoires colonisés que dans les « centres » des anciennes métropoles impériales (Bancel, 2019), se fait dans une approche plus globale à travers les *postcolonials studies*, qui mettent en avant la violence de ses processus (Benot, 1994 ; Ferro, 2004), notamment pour l'Océanie (Salaün, 2013), quand d'autres auteurs tentent d'en donner des interprétations plus

nostalgiques et conservatrices (Bruckner, 1983; Gallo, 2006) ou inscrites dans le développement historique et géopolitique spécifique de chacun des territoires colonisés (Lacoste, 2010). Considéré comme un des fondateurs des études postcoloniales, à l'égal de Fanon, Saïd (1978) met ainsi en évidence les représentations et catégorisations occidentales envers les non-Occidentaux, et particulièrement les « Orientaux », qui les essentialisent et les hiérarchisent, y compris dans les tentatives de dépassement de la dichotomie colonisateur-colonisé à travers des phénomènes et processus d'hybridation culturelle (Bhaba, 1994 ; Appadurai, 2005 et 2009). L'étude de la postcolonisation s'appuie également sur les travaux de catégorisation de Foucault (1966) et sur ceux d'Arendt sur le totalitarisme et sur l'impérialisme (1951 et 1982). Ce sont sur ces derniers ouvrages que nous nous sommes appuyés dans nos recherches qui, sans faire du processus postcolonial et ses effets l'objet central, placent les situations étudiées dans un « cadre » postcolonial dont les effets sont montrés à la fois à travers une analyse globale et systémique, et comme influence sur l'action sociale au niveau phénoménologique.

La comparaison interculturelle entre des territoires éloignés et périphériques, différents et différemment colonisés, et la métropole, permet de mieux appréhender les réalités réciproques, et la nôtre propre : « Nos propres habitus sociaux, ainsi que de multiples signes distinctifs du stade de développement de la société que nous incarnons, ressortent avec davantage de netteté d'une confrontation avec des représentants d'un autre stade et avec leurs habitus » (Elias, 1996 : 182). La prise en compte de ces différentes dimensions appelle à son tour un travail de distanciation de la part du chercheur mais également de réflexivité (Morin, 1977 ; Bourdieu, 1982 ; Bourdieu et Wacquant, 1992 ; Giddens, 1994 ; Beck, 2001 ; Ghasarian, 2002) sur les conditions de production de son savoir, tout au long du processus de recherche, depuis la problématisation de sa recherche, et jusqu'aux modalités d'analyse et de rendu final de son travail, en passant par la constitution des supports de recueil de l'information et les interactions du « temps intersubjectif » (Schütz, 1987 ; Fabian, 2017) en cours d'enquête, réflexivité à laquelle nous avons tâché de procéder au cours de nos recherches en Océanie depuis le début des années 2000.

1-2-2 Trois terrains océaniens

1-2-2-1 Iles de Tahiti et Moorea (Iles du Vent)

Dans la recherche menée à Tahiti et à Rapa (archipel des Australes) dans le cadre du projet ANR Qualirapa (2009-2011), nous avons eu recours à des questionnaires quantitatifs et à des

entretiens qualitatifs liés auprès de 260 personnes à Tahiti et Moorea originaire de Rapa (y ayant vécu ou non) en 2009 et 2011, notamment avec des personnes originaires de Rapa mais n'y résidant pas habituellement au moment de l'enquête, qui servent partiellement de supports aux analyses présentées dans les parties 2 et 4 du présent document.

Deux autres terrains réalisés en 2007-2009 dans l'agglomération urbaine des Iles du Vent (Polynésie française) constituent le support d'analyses présentées dans la partie 3. Le premier terrain a été mené en 2007-2008 et s'est intéressé aux personnes vivant sans abri dans l'agglomération de Papeete (Iles du Vent, Polynésie française), avec un soutien financier mixte local-national[3], par le biais d'une vingtaine d'entretiens individuels et de groupe, et des observations directes participantes ou non, ainsi que d'un questionnaire quantitatif administré de façon quasi-exhaustive[4] auprès de 383 personnes vivant dans la rue. Le second terrain a été mené en 2009 par entretiens qualitatifs individuels et de groupe auprès d'un échantillon quasi-exhaustif de trente personnes exerçant une activité prostitutionnelle de rue à Papeete (Tahiti, Polynésie française), quinze entretiens d'experts et de politiques locaux, et à partir d'observations directes non participantes dans la rue de nuit[5].

Une relecture des matériaux tirés du travail de recherche de doctorat en 2004-2006, et notamment la partie qualitative et la cinquantaine d'entretiens qualitatifs menés dans deux quartiers étudiés (urbain de l'agglomération de Papeete à Tahiti, semi-urbain dans un quartier de l'ouest de l'ile de Moorea), a permis également de procéder à de nouvelles analyses des matériaux recueillis sous l'angle des prestations alimentaires ou des temporalités.

1-2-2-2 Ile de Rapa (archipel des Australes)

En 2007, à l'occasion d'une étude sur les transports interinsulaires au sein de l'archipel des Australes (Serra-Mallol, 2007c), nous avions eu la possibilité de séjourner quelques jours dans l'île de Rapa, l'île habitée de Polynésie française la plus éloignée du chef-lieu Papeete, et d'y découvrir certains aspects d'une vie communautaire intense. Nous avions alors projeté d'y revenir lors d'un terrain plus prolongé, qui a pu être concrétisé lors de la recherche menée dans

[3] Enquête réalisée en 2007-2008 auprès de personnes sans abri vivant dans l'agglomération urbaine de Tahiti (Polynésie française), par convention avec la Subdivision administrative des Iles-du-Vent et le Contrat de Ville de l'agglomération de Papeete.

[4] Un échantillon quasi-exhaustif est un échantillon de grande taille par rapport à sa population de référence, et qui permet de réduire l'erreur d'échantillonnage par rapport à un échantillon non exhaustif d'une plus grande taille encore : il renforce la significativité des résultats. Nous avons autant que possible eu recours à ce type d'échantillonnage, pour la phase quantitative de la recherche sur les sans-abris ou de l'enquête à Rapa parmi la population résidente de l'île, ou dans la phase qualitative avec notre échantillon de personnes interrogées sur la prostitution de rue.

[5] Enquête réalisée en 2009 auprès de personnes s'adonnant à la prostitution de rue dans l'agglomération urbaine de Tahiti (Polynésie française), par convention avec la Commune de Papeete.

le cadre du projet Qualirapa (2009-2011), utilisé dans les parties 2 et 4 du présent document, après un séjour en immersion complète de près de sept mois dans l'île habitée la plus isolée de Polynésie française, grâce à une subvention de l'Agence Nationale pour la Recherche[6]. Cette recherche portait sur le système alimentaire local basé majoritairement sur l'autosubsistance, en développant trois méthodes. Elle était menée principalement par le biais d'observations directes participantes ou non des activités de production (agriculture, pêche, chasse, cueillette), de dons et d'échanges (notamment à travers les circuits de dons et d'échanges de produits alimentaires entre les maisonnées, et des repas collectifs), et de préparation et consommation alimentaires au quotidien. La complétaient des entretiens qualitatifs individuels et de groupe (une quarantaine), et la passation d'un questionnaire quantitatif à la population adulte résidente (plus de 70% de taux de réponse, démarche quasi-exhaustive menée au final auprès de 150 répondants) portant sur leurs activités quotidiennes, les conditions dans lesquelles elles s'exerçaient (lieu, durée, interactions, etc.) et leur appréciation subjective des émotions et sentiments que les personnes interrogées en tiraient.

1-2-2-3 Nouvelle-Calédonie

Outre des terrains de recherche menés dans le Pacifique oriental (Tahiti, Moorea, Rapa) rapidement présentés précédemment, des recherches ont été menées plus récemment et sont en cours de l'être dans des territoires mélanésiens du Pacifique occidental. Ces terrains concernent un autre territoire français du Pacifique, la Nouvelle-Calédonie, mais également des territoires anciennement colonisés et devenus indépendants depuis les années 1970 : Vanuatu, Iles Salomon et Fidji, et depuis 1949 pour la Papouasie-Nouvelle Guinée (investigations à venir d'ici 2025 dans le cadre du projet RISE-FALAH).

Pour ce qui concerne la Nouvelle-Calédonie, deux terrains de recherche aux objets différents ont été menés depuis 2018, et des publications afférentes sont encore en processus d'évaluation scientifique et éditoriale. Le premier terrain avait pour objet d'étudier les déterminants socio-culturels de l'obésité des adolescents calédoniens[7]. Il s'est déroulé au sein d'une équipe pluridisciplinaire rattachée à l'Université de la Nouvelle-Calédonie composée d'enseignants-chercheurs spécialisés dans les domaines de la linguistique, de la physiologie humaine, et des sciences de l'information et de la communication. Pour ce faire, un échantillon de 1200 adolescents âgés de 12 à 16 ans a été constitué, représentatif de la composition des classes de

[6] Terrain de recherche réalisé dans les îles de Tahiti, Moorea et Rapa (Polynésie française) avec le soutien d'un financement de l'ANR en 2009-2011 (réf. ANR-09-BLAN-0360-02).

[7] Enquête réalisée en 2018-2020 sur les cultures alimentaires des adolescents calédoniens, en collaboration avec l'Université de la Nouvelle-Calédonie (UNC), et financée par la Fondation Nestlé France pour sa partie quantitative, et par l'UNC pour sa partie qualitative dont nous étions chef de projet.

6ème à 3ème des collèges privés comme publics en Nouvelle-Calédonie, en prenant en compte l'implantation des collèges (urbain, péri-urbain, et rural îles Loyauté comprises) comme critère de sélection, et en variant les autres critères significatifs que sont le genre, la catégorie socio-économique des parents, et la communauté d'appartenance déclarées des adolescents. Cet échantillon a fait l'objet d'une enquête quantitative portant sur les modes de vie (alimentation, activités physiques, accès aux médias) à partir d'un questionnaire *ad hoc*, et de mesures de leur indice de masse (poids et taille) et de leur composition corporelles (utilisation de l'impédométrie). Cette enquête quantitative a été accompagnée d'une démarche qualitative dont j'avais la responsabilité de l'équipe dans des communes à la fois urbaines, semi-urbaines et rurales, en deux temps : des entretiens individuels semi-directifs auprès d'un échantillon d'une soixantaine de personnes composé de vingt-cinq collégiens et de leurs parents (et/ou grands-parents), ainsi que des entretiens de groupe auprès de douze classes de collèges composées chacune en moyenne de vingt-cinq élèves.

Une seconde recherche actuellement en cours s'insère dans un projet plus large de mise en réseau de chercheurs océaniens et européens, et s'intéresse aux modes de production et d'alimentation des petits agriculteurs et pêcheurs familiaux (« *Family farming* ») dans quatre territoires de l'arc mélanésien : la Nouvelle-Calédonie, le Vanuatu, les îles Salomon, Fidji et la Papouasie-Nouvelle Guinée[8]. En cours de réalisation en Nouvelle-Calédonie et au Vanuatu pour l'année 2022, et prévue entre 2023 et 2025 aux îles Salomon, Fidji, et en Papouasie-Nouvelle Guinée, une double démarche qualitative de recherche est prévue : une démarche exploratoire auprès d'un échantillon d'élus de chaque Territoire, aux différents niveaux de l'action politique (commune, province, territoire), pour appréhender leur perception des enjeux et leviers d'action concernant la petite agriculture familiale à travers des entretiens individuels semi-directifs ; puis une démarche principale d'entretiens individuels de type compréhensif auprès d'une vingtaine de familles par territoire (avec deux à trois entretiens par famille associant plusieurs générations) pour saisir leurs modes de production et de consommation alimentaires et la perception qu'ils en ont, avec un focus spécifique sur l'autoproduction alimentaire prenant en compte à la fois l'autoconsommation, et les dons, échanges et mise en commun avec leur réseau de proximité y compris de nature rituelle et cérémonielle. Ces travaux seront menés en nous appuyant sur une équipe locale de chercheurs confirmés en sciences

[8] Projet de recherche RISE-FALAH (pour *Family farming, lifestyle and health in the Pacific Islands*) financé initialement pour 2020-2023 par l'Union Européenne, puis reporté sur la période 2022-2025 du fait de la situation sanitaire mondiale due à la pandémie de Covid-19, (référence H2020-MSCA-RISE-2019).

humaines et sociales (linguistes, information-communication, etc.), avec l'appui de doctorants et post-doctorants mobilisés spécifiquement sur ce projet.

L'antériorité (depuis 2000), le nombre de recherches effectuées et d'articles publiés, et la connaissance plus approfondie du contexte historique et socio-politique des terrains polynésiens (Tahiti, Moorea, Rapa), justifient la primauté donnée à l'exemple polynésien dans le présent document. Le caractère récent des terrains mélanésiens qui remontent à 2018, des publications liées toujours en cours de processus d'évaluation, et des travaux de recherche actuellement en cours, expliquent le recours plus restreint à des références aux terrains calédoniens et mélanésiens dans le présent document. Ils sont utilisés à titre de comparaison océanienne, sans pour autant entrer dans les différences et spécificités des deux territoires en matières historique, économique, politique comme sociale, à propos desquelles nous renvoyons la lecture aux ouvrages centraux cités pour chacun d'eux, notamment Baré, Robineau, Saura et Pollock pour la Polynésie, et Leenhardt, Leblic, Freyss et Angleviel pour la Nouvelle-Calédonie.

1-2-3 Sources de financement et perspectives critiques

1-2-3-1 Jeux d'acteurs dans le champ de l'alimentation

Le système alimentaire en France, système complexe d'interactions entre acteurs de la production, de la transformation, de la distribution et de la consommation alimentaires (Malassis, 1993) et doté d'une relative autonomie, peut être analysé en termes d'espace social et de positions d'agents porteurs d'enjeux et de stratégies spécifiques (Bourdieu, 1994). Ces acteurs évoluent dans un espace à la fois économique, politique et médiatique où les actions menées le sont en fonction d'enjeux et de ressources spécifiques et suivant des alliances et des stratégies variant au gré des sujets, des groupes et des situations. En fonction de leurs attributs (types d'enjeux, de ressources, de stratégie), il a été montré (Cortinas Munoz et Benamouzig, 2020 ; Serra-Mallol, 2021 ; Benamouzig et Cortinas Munoz, 2022) qu'il était possible de catégoriser ces acteurs en plusieurs types entre acteurs privés du système alimentaire et leurs entités, acteurs réglementaires et politiques, groupes citoyens et consommateurs, et acteurs du monde de la science. A l'image des stratégies d'acteurs mises en lumière dans les secteurs de la défense, du tabac ou de l'amiante (Proctor, 2014 ; Oreskes et Conway, 2016 ; Girel, 2017), les stratégies d'acteurs dans le champ de l'alimentation ont été étudiées récemment surtout depuis les Etats-Unis, (Nestle, 2002 ; Bero et Grundi, 2016) mais également pour la France (Michaud et Baudier, 2007 ; Bergeron, Castel, et Nouguez, 2011 ; Déplaude, 2015 ; Boubal,

2018 ; Cortinas Munoz et Benamouzig, 2019 et 2020 ; Serra-Mallol, 2021 ; Benamouzig et Cortinas Munoz, 2022). Ces études ont montré en quoi l'exercice de la recherche en sciences sociales de l'alimentation est influencé par les jeux et stratégies d'acteurs du système alimentaire contemporain. Depuis peu, a été également mise en lumière leur influence sur les politiques locales liées à la nutrition dans la région du Pacifique insulaire, et notamment pour Fidji (Mialon, Swinburn, Wate et al., 2018) l'Australie et la Nouvelle-Zélande (Sacks, Mialon, Vandevijvere et al., 2014 ; Mialon, Swinburn, Allender et al., 2016 et 2017). Nous souhaitons contribuer à ces recherches dans les territoires insulaires concernés par le projet RISE-FALAH dans les années à venir, après notre contribution apportée récemment à ces questions pour la France métropolitaine (Serra-Mallol, 2021).

Au-delà des négociations et rapports de force entre acteurs propres à la régulation de l'action sociale, et des compromis inévitables autour de la décision politique prise, des stratégies de construction de l'ignorance élaborées activement par les acteurs de l'industrie agro-alimentaire ont été mises en évidence, ainsi que leur mobilisation des champs politiques et scientifiques pour infléchir des processus de régulation publique contraires à leurs intérêts commerciaux (Bergeron, Castel et Nouguez, 2011 ; Séguy, 2014 ; Déplaude, 2015 ; Boubal, 2018 ; Cortinas Munoz et Benamouzig, 2020 ; Benamouzig et Cortinas Munoz, 2022). De véritables stratégies de l'ignorance sont alors mises en œuvre pour protéger des intérêts idéologiques ou commerciaux menacés, et débouchent sur la fabrication délibérée de l'ignorance comme construction active et pensée (Michaels, 2008 ; Oreskes et Conway, 2014 ; Proctor, 2008 : 2-3 ; Proctor, 2014).

Les études portant sur la construction sociale de l'ignorance peuvent être scindées en trois catégories (Girel, 2017 : 27-33). D'une part celles portant sur la construction systémique de l'ignorance comme construction passive ou « non-connaissance » intégrée dans des actions futures (Scott, 2018 ; Gross, 2007 ; Proctor, 2014 ; Dedieu et Jouzel, 2015) ; d'autre part celles relevant de la « connaissance étendue » fondée sur la recherche de la non-connaissance par la découverte des limites de la connaissance récemment acquise (Gross, 2007 : 749-750) ; et enfin celles s'attachant à la « connaissance négative » que Knorr Cetina définit comme « connaissance des limites du savoir, des fautes que nous commettons en essayant de savoir, des choses qui interfèrent avec notre savoir, ce qui ne nous intéresse pas et que nous ne voulons pas vraiment savoir » (Knorr Cetina, 1999 : 64), se situant aux limites de la connaissance et pouvant être intégrée en tant que non-connaissance. Toutefois, cette « connaissance négative » peut être également perçue non pas comme négligeable, mais comme indésirable, redoutée voire « dangereuse » (Gross, 2007 : 751 ; Proctor, 2008 : 10), « une conscience de ce que nous

n'avons pas intérêt à connaître davantage » (Mc Goey, 2012 : 558). Ce « savoir sur ce qu'il ne faut pas savoir » (Girel, 2017 : 31), qui n'est pas propre aux acteurs de la recherche, peut menacer des intérêts idéologiques ou commerciaux et constituer un danger, et donc déboucher sur la fabrication délibérée de l'ignorance comme construction active et stratégique (Michaels, 2008 ; Oreskes et Conway, 2014 ; Proctor, 2008 : 2-3 et 2014). Une stratégie possible est donc de s'en prémunir, soit en niant ce savoir, en le minimisant ou en l'affaiblissant, soit en agissant pour qu'il n'advienne pas, comme cela a été analysé notamment pour l'industrie du sucre (Bes-Rastrollo, Schulze, Ruiz-Canela et al., 2007 ; Kearns, Schmidt et Glantz, 2016), et plus largement pour le secteur de l'alimentation en France (Bergeron, Castel, et Nouguez 2011 ; Déplaude, 2015 ; Cortinas Munoz et Benamouzig, 2019 ; Benamouzig et Cortinas Munoz, 2022).

Face aux enjeux financiers massifs d'un secteur agroalimentaire concentré et dominé par de très grandes entreprises, aux risques d'instauration de règles et lois de régulation qui pénaliseraient la profitabilité du secteur, les gros acteurs de la production, de la transformation et de la distribution alimentaires investissent financièrement et symboliquement dans des actions de communication et de relations publiques pour accroître leur influence auprès des décideurs réglementaires et législatifs, notamment à travers le financement de recherche scientifique. Du fait de leur position académique et de leur légitimité symbolique, et des enjeux spécifiques pour lesquels ils sont en concurrence entre eux dans une lutte pour la reconnaissance (Merton, 1973), les scientifiques académiques constituent une catégorie-cible intermédiaire et sécante (Crozier et Friedberg, 1977 ; Cortinas Munoz et Benamouzig, 2020), interface essentielle entre les deux premiers groupes pour produire des savoirs contradictoires ou controversés. Dans l'exemple du Nutriscore (Serra-Mallol, 2021), cette stratégie de production d'une connaissance négative et du doute (Knorr Cetina, 1999 ; Oreskes, 2015) a permis à ces acteurs de repousser de plusieurs années la mise en œuvre d'une politique de régulation publique au profit des consommateurs, de la rendre facultative, et de brouiller la connaissance des consommateurs sur les systèmes d'information nutritionnelle simplifiée par le discrédit et le trop-plein d'informations synthétiques. Pour ce faire, elle a visé notamment à la production et la promotion de savoirs alternatifs par la mobilisation de la science aux dépens de connaissances académiques acquises mais déniées car jugées moins favorables et dangereuses à mettre en œuvre (Proctor, 2008 : 8-9). Les acteurs industriels ont ainsi mobilisé à travers des structures privées *ad hoc* des scientifiques académiques qui y trouvent notamment l'occasion de se voir reconnaître en tant qu'experts (Chateauraynaud et Debaz, 2011) et donc en tant que

personnalités qualifiées au sein d'institutions publiques où figurent déjà les industriels en tant que tels, constituant des réseaux sans cesse renouvelés d'acteurs favorables à leurs intérêts.

Les arguments de scientifiques œuvrant dans le champ de l'alimentation qui collaborent régulièrement avec l'industrie agroalimentaire à travers ses différentes instances (Fondation Nestlé, Institut Danone, Fonds Français pour l'Alimentation et la Santé, et autres entités œuvrant notamment dans les filières laitières et sucrières comme le CEDUS, le CNIEL ou l'OCHA) sont ainsi régulièrement repris par l'industrie agroalimentaire (Benamouzig et Cortinas Munoz, 2022), à moins qu'il ne s'agisse que d'une piètre tentative de conceptualisation académique de slogans industriels. Construits autour de notions en « cadrage congruent avec les intérêts privés » (Boubal, 2018 : 470), ces arguments permettent aux acteurs économiques de « construire des énoncés visant à étayer leurs positions et à défendre leurs intérêts dans les arènes de décision » (Cortinas Munoz et Benamouzig, 2020 : 127) : la défense d'un hypothétique « modèle alimentaire français » basé sur le plaisir et le lien social, le risque de « stigmatisation » des produits déclarés comme moins favorables à la santé des mangeurs, et une critique de « l'approche médicalisée de l'alimentation » qui viserait à désenchanter l'alimentation présentée de façon conservatrice comme « traditionnelle » et relevant d'un « patrimoine » (Boubal, 2018 ; Benamouzig et Cortinas Munoz, 2022) pourtant relativement limité dans son antériorité historique. L'argument principal de défense de ce type de relations dans la recherche scientifique découle de la théorie de la « normalité du dialogue », selon laquelle il serait plus constructif de travailler avec les industriels que d'être dans une logique antagoniste, ou d'une « théorie de la dilution » selon laquelle les intérêts privés multiples de l'expert minimiseraient ses intérêts particuliers avec l'un d'eux, d'où les déclarations d'intérêt souvent inexistantes quand elles sont demandées par les revues scientifiques, malgré les récentes recommandations éthiques et déontologiques du CNRS (COMETS, 2019). Une réflexion pourrait se poursuivre sur l'impact de ces liens d'intérêt partagé et d'une science instrumentalisée, quels qu'en soient les vecteurs d'emprise, sur l'évolution réglementaire en matière d'alimentation en France.

Nous avons appliqué cette démarche à partir de l'exemple de la mise en œuvre de l'étiquetage nutritionnel simplifié dit 5-C ou NutriScore (Serra-Mallol, 2021), en analysant un processus de construction stratégique d'une « connaissance négative » relative à l'impact sur le comportement d'achat du consommateur d'un indicateur de qualité nutritionnelle des produits, par un ensemble d'acteurs privés : les grands industriels de l'agro-alimentaire, la grande distribution alimentaire, et leurs structures satellites. Nous avons ainsi étudié le système d'action des différents acteurs en jeu en fonction des réactions de l'environnement politique et

réglementaire (Friedberg, 1993), et comment l'incertitude scientifique mais également le déni peuvent être utilisés pour mettre en doute et amoindrir des conclusions d'experts en nutrition et en santé publique perçues comme menaçantes pour des intérêts privés.

L'étiquetage nutritionnel simplifié en face avant des emballages alimentaires a commencé à être mis en place à partir de 1989 par certains gouvernements en Europe, notamment pour lutter contre l'obésité et les pathologies liées, le diabète et les maladies cardio-vasculaires essentiellement. Le premier logo figurant sur la face avant d'un emballage mis en œuvre au sein de l'Union Européenne fut le logo *Keyhole* mis au point par l'agence suédoise de sécurité des aliments et instauré en 1989. Il est figuré par une étiquette facultative dont la couleur verte symbolique permet de repérer le choix le plus sain parmi trente-trois catégories de produits alimentaires définis (pain, fromage, plats préparés, etc.) selon des critères nutritionnels tels que la teneur en matières grasses, en sucres, en sel, en céréales complètes ou en fibres. Ce logo s'est diffusé progressivement au Danemark en 2009, à la Lituanie et à l'Estonie en 2013 (Commission Européenne, 2020). En France, la question de l'étiquetage nutritionnel simplifié a émergé suite à la mise en place à partir de 2001 des Plans Nationaux Nutrition Santé (PNNS) réactualisés tous les cinq ans, dont le principal instigateur est le Professeur Serge Hercberg (professeur de Nutrition et Épidémiologie à l'Inserm) et son laboratoire, l'Équipe de recherche en épidémiologie nutritionnelle (EREN), placé sous les cotutelles de l'INSERM, de l'INRA, du CNAM et de l'Université Paris XIII. Ces Plans mettent l'accent notamment sur l'amélioration de la qualité nutritionnelle des produits et de leur information. Trente ans après la première application en Europe d'un système d'information simplifiée en face avant, huit ans après l'affirmation de son principe dans le PNNS, le NutriScore s'installe lentement dans les rayons alimentaires : environ deux cents industriels et distributeurs utilisaient le NutriScore en France en 2018 soit 30% seulement de l'ensemble du marché, et près de 50% du marché en 2020, plutôt auprès d'entreprises qui commercialisent des produits bien classés en scores A ou B (OQUALI, 2020). Il est également utilisé en Espagne (depuis novembre 2018), en Belgique (mars 2019), aux Pays-Bas (novembre 2019) et au Luxembourg (février 2020) et bientôt en Allemagne et en Suisse. Il a fait l'objet d'une coordination depuis février 2021 entre ces différents pays pour son utilisation, et constitue le logo le plus utilisé par les pays de l'Union Européenne qui en ont introduit un, mais reste partout facultatif contre l'avis des principales institutions scientifiques. Le NutriScore est devenu obligatoire en France à partir du 1er janvier 2021 sur tous les supports publicitaires des denrées alimentaires.

Le secteur de l'alimentation est soumis à des enjeux économiques très importants, avec un petit nombre de très gros industriels présents dans toutes les instances publiques de discussion

nationales et européennes à travers leurs représentations syndicales et leurs lobbys. L'objectif de notre étude n'était pas la dénonciation des stratégies d'influence d'acteurs privés vis-à-vis d'acteurs réglementaires, constante des rapports de force qui s'affrontent dans le champ politique. Mais à travers l'analyse diachronique de la mise en œuvre d'un système d'information nutritionnelle simplifiée en France, nous avons illustré une forme de stratégie de défense construite activement par les grands industriels de l'agro-alimentaire et de la grande distribution autour d'une connaissance négative, dans l'objectif de la préservation de leurs intérêts commerciaux et financiers. Les tactiques utilisées à l'encontre d'une connaissance indésirable ont pris successivement la forme de la démarche judiciaire (intenter un procès pour éviter dès 2014 la mise en place d'un tel système en Grande-Bretagne) pour réfuter la légalité de l'existence d'indicateurs synthétiques nutritionnels, du brouillage de l'information par un trop-plein d'informations (les propositions alternatives au NutriScore et les arguments alibis des scientifiques alliés), de l'utilisation du capital relationnel d'experts en relations publiques pour faire pression sur le personnel politique, et du recours à l'indiscernabilité (entre les méthodes de construction des différents indicateurs alternatifs, par la demande de plus d'informations en situation d'achat, et par la mise en œuvre d'une évaluation séparée) pour « noyer l'information pertinente sous un déluge de bruits » (Girel, 2017 : 60).

1-2-3-2 Des biais de financement dans la recherche sur l'alimentation

L'influence sur la conduite de la recherche du mode de financement a été mise en évidence depuis une vingtaine d'années sous le nom de *funding effect*, ou biais de financement (Barnes et Bero, 1998 ; Kjaergard et Als-Nielsen, 2002 ; Bekelman, Li et Gross, 2003 ; Lechin, Bero, Djulbegovic et al., 2003 ; Als-Nielsen, Chern, Gluud et al., 2003 ; Krimsky 2005 ; Roseman, Milette, Bero et al., 2011 ; Maxim et Arnold, 2013 ; Lewandowsky et Bishop, 2016), comme la tendance d'une étude scientifique (ou du chercheur dans ses interventions) à défendre les intérêts d'un financeur (COMETS, 2019 : 7). Les scientifiques qui acceptent sinon recherchent activement des financements privés pour leurs recherches arguent de leur objectivité et de leur neutralité axiologique (Durkheim, 1894 ; Weber, 1921), dans une « dynamique de déni et de minimisation » et de « construction d'une logique *a posteriori* » (Horel, 2018 : 239-240), et du fait que des conflits d'intérêts pourraient influencer le jugement de leurs collègues mais pas le leur (Choudhry, Stelfox et Detsky, 2002). Ces effets ont été relevés en particulier dans le domaine de l'alimentation (Nestle, 2001, 2016 et 2018 ; Levine, Gussow, Hastings et al., 2003 ; Fabbri, Chartres, Scrinis et al., 2016 ; Bragg, Elbel et Nestle, 2020), et notamment dans

l'industrie du sucre (Bes-Rastrollo, Schulze, Ruiz-Canela et al., 2007 ; Vartanian, Schwartz et Brownell, 2007 ; Mandrioli, Kearns et Bero, 2016 ; Aaron et Siegel, 2016 ; Kearns, Schmidt et Glantz, 2016 et 2017) ou des boissons sucrées (Ludwig, Peterson et Gortmaker, 2001 ; Bes-Rastrollo, Schulze, Ruiz-Canela et al., 2007 ; Lesser, Ebbeling, Goozner et al., 2007).

Bien sûr, d'autres intérêts ou croyances peuvent biaiser des recherches sans financement industriel (« *white hat bias* ») : ceux et celles qui croient dans les bienfaits du régime végétarien ou bio peuvent également influencer leurs recherches, ou celles et ceux qui luttent contre les méfaits d'un capitalisme globalisé et débridé, ou encore qui souhaitent favoriser avant tout l'avancement de leur carrière. Ces risques sont communs et font partie même de l'exercice de la recherche, d'où l'engagement à la neutralité axiologique de Weber (1921) ou à la distanciation de Durkheim (1894) et de Bourdieu (1994). Mais, une recherche « de service semble » semble désormais s'imposer comme le remarque Balandier (2009 : 50 et 103) « ce qui se fait depuis un temps certain : s'attacher des donneurs-experts qui seront des donneurs de légitimité, de justification, ou, encore mieux, des fournisseurs de suggestions. Ce n'est pas là notre vrai métier. Notre métier, c'est d'être dans l'inconfort, ne pas dire ce qui est attendu, mais contribuer à faire voir autrement, aider à identifier ce qui est en devenir, le faire reconnaître et mettre ainsi en garde (…) On n'est plus un intellectuel entier quand on est devenu un homme du service rendu. L'intellectuel, c'est quelqu'un qui accepte l'inconfort ; les risques pris le désignent ».

De ce fait, nous avons pris le parti dans le cadre de nos propres recherches de ne pas faire appel aux modes de financements privés, pourtant bien plus importants en volume et en valeur que les financements publics. Ainsi, le financement de nos recherches depuis 2001 a été strictement le fait d'organismes publics ou parapublics et de collectivités locales, après dépôt de dossier de demande de financement ou en réponse à un appel d'offre public remporté : Direction de la Santé de Polynésie française (Serra-Mallol, 2001 et 2007a), Contrat de ville et Subdivision administrative des Iles du Vent (Serra-Mallol, 2009a et 2014c), Commune de Papeete (Serra-Mallol 2014 a et 2014c), Agence Nationale de La Recherche (Serra-Mallol 2012e, 2013a et 2018), Conseil Régional Midi-Pyrénées (Serra-Mallol et Lepiller, 2014), Université de la Nouvelle-Calédonie (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al. 2021) et Union Européenne (projet FALAH-RISE en cours). C'est le cas également pour les deux thèses de doctorat dont je suis co-responsable avec des collègues Professeurs des Universités.

En revanche, en tant que garant pédagogique et scientifique de mémoires de Master et sur des sujets et thématiques choisies et propres à l'étudiant.e (et distincts de mes propres recherches), il m'est arrivé et m'arrivera encore assurément de contractualiser le seul financement du stage

de l'étudiant.e pour la durée du stage (six mois) avec des entreprises privées de taille régionale ou nationale ou des structures relevant du droit privé (associations, plateformes technologiques, GIE, etc.), seules ou en co-financement avec une structure publique. La réflexivité est alors également de mise pour l'étudiant.e pour l'appropriation de sa problématique et de la façon d'y répondre, et à travers la signature tripartite d'une convention de stage mon rôle devient celui de son référent pédagogique et garant scientifique jusqu'à la fin du stage.

1-3 De l'observation directe à la démarche quantitative

L'influence méthodologique du mode d'analyse choisi et le souhait d'être au plus proche du vécu des acteurs requièrent d'être au plus près du terrain, de la vie sociale se faisant : l'observation directe, participante ou non, est alors la méthode la plus appropriée (Gurvitch, 1950a). Nous privilégions ainsi la description et l'analyse « épaisses » de la phénoménologie sociale, en puisant tant au macro regard des institutions, normes et statuts sociaux liés, qu'au méso regard qui lit le relationnel en construction dans l'action sociale, et à une micro sociologie des actions, représentations et sentiments de l'agent par une approche phénoménologique des phénomènes sociaux. Les techniques de recueil de l'information utilisées ont ainsi été variées, depuis les enregistrements sonores et vidéo, la prise de notes *in situ* et le journal de terrain complété chaque jour à domicile, qui complètent les récits de vie, entretiens individuels et de groupe, et les questionnaires quantitatifs passés. En partant de grandes hypothèses tirées de la littérature scientifique appliquées aux sociétés actuelles comme cadre de terrain, nous avons ainsi favorisé l'immersion dans les relations de terrain intersubjectives de proximité pour une démarche tournée vers la primauté du terrain (Glaser et Strauss, 2010).

1-3-1 Entre théorie et pratique

1-3-1-1 Méthodes qualitatives et quantitatives

L'espace de l'enquête sociologique et anthropologique est situé, spatialement et temporellement (Serra-Mallol, 2014c et 2016), et c'est dans ce cadre que s'appliquent les méthodes de recueil et d'analyse de l'information, qui peuvent et doivent être variées en fonction de l'objet et de la problématique de la recherche pour multiplier et trianguler les points de vue : documentaires (préalable à tout terrain), qualitatives (à base d'entretiens individuels et de groupe et d'observations directes), et quantitatives (comptage d'items ou questionnaire destiné à un échantillon représentatif du groupe étudié). Leurs avantages et inconvénients respectifs comme leur complémentarité sont bien connus, pour les démarches compréhensives

et qualitatives (Blanchet et Gotman, 2007 ; Charmillot et Dayer, 2007 ; Kaufmann, 2011) et en particulier l'entretien ethnographique (Beaud, 1996) et l'analyse de contenu (Bardin, 2013), comme pour les méthodes quantitatives (Grawitz, 1979 ; Céfaï, 2003 ; Martin, 2005 ; Paugam, 2010) utilisées en sociologie. Elles ont été appliquées récemment au champ spécifique de l'alimentation (Poulain, 2002a ; Régnier, Gojard, et al. 2006) avec de récentes avancées et innovations (Lepiller, Fournier, Bricas et al., 2021).

Quels que soient les techniques et outils de recueil de l'information utilisés, trois grandes méthodes d'évaluation de la consommation alimentaire « réelle » (hors évaluations nutritionnelles à partir de la mesure du bol alimentaire, ou évaluations plus économiques à partir de données ou d'indices budgétaire et de volume de vente ou de production et d'importation) sont utilisées dans le champ de l'alimentation (Landais et Djossinou, 2020) : la fréquence déclarée de consommation, le rappel d'une période temporelle donnée (le rappel des dernières 24 heures, la semaine, le mois ou même l'année), et la méthode des enregistrements alimentaires, qui vont ensuite permettre l'établissement des différents indices alimentaires (*Healthy Eating Index*, *Diet Quality Index-International*…) utilisés en nutrition humaine.

La méthode des fréquences déclarées permet à partir d'un questionnaire d'évaluer pour un individu ou un ménage la fréquence de consommation alimentaire à partir d'aliments et de groupes d'aliments proposés (la question de la catégorisation proposée est alors majeure) sur une période de temps donnée. En ajoutant la taille des portions par des mesures standard ou ménagères (du type cuillère, verre, bol), et en disposant ainsi à la fois de la fréquence et de la quantité, une quantification des volumes déclarés comme mangés devient possible. Les principaux inconvénients de la méthode sont le lissage de l'information sur une période plus ou moins longue au profit d'informations brutes, la comparaison complexe avec des données obtenues par d'autres méthodes, et l'absence de données sur les modes alimentaires observés (obtention, préparation, cuisson, présentation, consommation) qui alourdiraient considérablement l'administration du questionnaire.

La méthode du rappel d'une période donnée, et notamment des dernières 24 heures (« rappel des 24 heures »), est la plus utilisée en sociologie et en anthropologie de l'alimentation, éventuellement croisée avec des méthodes nutritionnelles. Elle permet grâce à l'administration d'un questionnaire en face-à-face de préférence ou téléphonique de recueillir des données sur les aliments consommés la veille de l'enquête par la personne interrogée, à partir d'informations sur les aliments et boissons consommés, leur volume approché (à l'aide de photos de portions type) et leurs modes d'approvisionnement (avec ou sans leurs éventuelles marques commerciales), de préparation (recettes) et de situations de consommation. Cette méthode est

plus précise que la précédente pour mesurer les aliments ingérés, surtout si elle est menée en longitudinal dans le temps, et est relativement simple à mettre en œuvre. Elle a l'inconvénient de dépendre de la mémorisation effective de la période estimée, et il est observé une sous-estimation des quantités ainsi déclarées, d'autant plus importante qu'est fort le jugement normatif sur l'aliment (pour un aliment jugé « malsain » comme des aliments sucrés ou très gras), sur la situation (manger en horaires fortement décalés ou des aliments inappropriés au type de repas) ou sur la personne (une personne jugée obèse ou un enfant par exemple). C'est la méthode du rappel des dernières vingt-quatre heures que nous utilisons habituellement en entretiens qualitatifs, lorsqu'une observation en situation n'est pas possible.

La troisième méthode est la méthode des enregistrements alimentaires, pour laquelle le participant doit noter en temps réel sur un carnet le détail de toutes ses consommations au cours d'un période donnée, généralement de quatre ou sept jours, dont un week-end pour en mesurer la variation par rapport aux jours de semaine, en indiquant un certain nombre d'informations : volume après pesée, modes d'approvisionnement, description précise des aliments et ingrédients, etc. C'est peut-être la méthode la plus précise des trois, mais avec des lourdeurs de mise en œuvre conséquentes. Les inconvénients principaux sont le fait que la personne doit être alphabétisée pour répondre en auto-administré, et la lourdeur de son protocole qui entraîne un taux élevé d'abandon et donc un biais de sélection, avec des variations dans les déclarations en fonction du temps.

Des enquêtes alimentaires passées, plutôt dans le cadre de questionnaires relativement fermés, ont montré un fort décalage entre la déclaration par les personnes interrogées des normes alimentaires et leurs pratiques en mesure de fréquence comme en rappel des vingt-quatre heures (Corbeau et Poulain, 2002 ; Poulain 1998, 2002a). Pour éviter un brouillage de l'interprétation de l'information recueillie entre affirmation d'une norme ou d'une pratique dans un domaine très normatif comme celui de l'alimentation, nous préconisons un recours systématique à l'observation qui permet de disposer du vécu d'une situation concrète plutôt que de sa déclaration postérieure, et même de sa déclaration dite « prospective » (Landais et Djossinou, 2020) qui vise à mesurer la consommation en temps réel mais après enregistrement alimentaire par la personne faisant partie du groupe observé. Malgré ses limites liées en premier lieu à la présence de l'observateur qui influe nécessairement sur la chose observée, limite que nous détaillons plus bas, elle fournit en matière épistémologique un instrument de prise sur l'action se faisant plutôt que l'action déjà faite puis déclarée, outil privilégié d'une démarche phénoménologique. Nous traitons plus en détail de l'observation directe, méthode habituelle de l'anthropologie et étendue à l'enquête sociologique (Serra-Mallol, 2012b, 2014b et 2016a).

1-3-1-2 L'observation

Comme toute méthode d'enquête, l'observation est au service d'une construction d'objet, dont les limites sont tracées a priori par une problématique et les prénotions y compris scientifiques du chercheur. Mais cette portion de réalité observée est prise en compte comme une totalité concrète, invitant le chercheur à se considérer comme élément de cette totalité et à analyser les effets de sa présence plutôt qu'à tenter de les neutraliser. Le sociologue ou l'anthropologue ne peuvent donc pas faire l'impasse d'une démarche réflexive sur les prémisses de leur recherche, les outils et méthodes utilisés, et sur leurs préjugés et état d'esprit vis-à-vis de l'objet et du groupe étudié. Cette réflexivité est également à l'œuvre au sein des personnes faisant partie du cadre local de la recherche, désormais soumises aux influences contrastées d'un monde globalisé caractérisé par une accélération des temporalités et une contraction de l'espace (Augé, 1994 ; Abélès, 2008 ; Balandier, 2009 ; Rosa, 2012), rendant plus complexe la notion d'espace local et sa relation au global dialectique.

La notion centrale d'espace renvoyant comme sens à la vision, Fabian (1987) montre que la « rhétorique de la vision » constitue la métaphore privilégiée de l'anthropologie scientiste. Le primat de la vue sur l'écoute et sur l'oralité se tient en quelque sorte au fondement du « malaise allochronique » qui « conduit à privilégier 'la raison observatrice' au détriment de l'intercompréhension » (Bensa, 2017 : 12), objectif pourtant de l'observation participante et surtout de la participation observante.

Au-delà de la question sur l'utilité relative de l'observation directe en sociologie et en anthropologie au regard des méthodes plus classiques de recueil, nous nous sommes demandé quel éclairage particulier elle apporte à l'analyse, quelles sont ses limites, et en quoi le rétrécissement de l'espace et l'accélération du temps qu'implique la globalisation influent sur les faits observés, et donc sur la mise en œuvre d'une recherche « localisée » sur un espace territorial donné dotés de temporalités spécifiques.

1-3-1-3 Des limites liées aux méthodes et aux terrains

Les apports heuristiques et limites respectives des méthodes qualitatives et quantitatives sont bien connus, et le chercheur en sciences sociales les retrouve également dans l'étude de l'évolution du fait alimentaire dont les « mutations échappent en grande partie aux enquêtes utilisant uniquement des méthodes déclaratives et surtout des questionnaires auto-administrés » (Poulain, 2002a). Au-delà de ces biais généraux liés à l'utilisation des méthodes qualitatives et quantitatives (phénomène d'oubli, de reconstruction sémantique a posteriori, etc.), des difficultés spécifiques à l'objet sont rencontrées dans le domaine de l'alimentation : impact

normatif et dissonance cognitive sur les consommations déclarées et écart systématique déclaré/observé, différences relevées entre les aliments achetés et ceux consommés, sur-déclaration des formes considérées comme « normales » de l'alimentation quotidienne (trois repas par jour, trilogie diachronique du repas entrée-plat-dessert…), sous-déclaration du grignotage (Poulain, 2002b). Ce fait renvoie au constat établi par Gurvich (1950a : 72) à propos de la limite d'utilisation et d'interprétation de données quantitatives : « Une des multiples raisons des échecs que connaissent les sondages de la soit-disant 'opinion publique' consiste dans le fait que l'on confond les réponses hésitantes quelque peu intellectualisées et imposées artificiellement du dehors par les questions adressées au soit-disant 'individu moyen', avec l'attitude réelle des groupes qui est un tout indécomposable. On ne pourra tenir compte des résultats obtenus par les sondages que lorsque l'on sera parvenu à atteindre par de-là les opinions formulées, les attitudes réelles sous-jacentes, et à établir les coefficients de décalage entre les opinions exprimées et les attitudes réelles des groupes ».

Les éléments de pratiques et représentations alimentaires recueillis au cours des terrains de recherche dans les territoires français du Pacifique insulaire ont permis par ailleurs de mettre en évidence à la fois les limites de l'outil de mesure de activités, des interactions et des affects liés, et de leur acceptabilité sociale, ainsi que des éléments d'explication que l'analyse statistique laissait sujets à interprétation, par exemple la composition familiale, les notions de propriété individuelle et collective, ou encore les catégories d'activité professionnelle. Chaque société élabore sa propre taxonomie, ses propres modes de classement des choses et des idées (Berger et Luckmann, 1966 ; Foucault, 1966 ; Douglas, 1986), selon son *epistémè* et son *ethos* propre (Foucault, 1969 : 250), que le chercheur doit prendre en considération.

La traduction des questionnaires et leur passation par nos soins montrent ainsi clairement que des catégories statistiques ne s'appliquent pas toujours à la situation locale. Les incompréhensions peuvent porter sur la traduction imparfaite d'un affect du français en *re'o tahiti* ou *re'o rapa*. Par exemple, le sentiment de « stress » ou l'expression de l'affect « tendu » ne se traduisent pas exactement dans ces deux dernières langues. Il faut donc proposer des mots tahitiens, certes précis, mais qui ne traduisent qu'imparfaitement à eux seuls la notion en français. Certains affects sont normativement inacceptables pour certaines cultures - le stress à Rapa-, et d'autres socialement valorisés, tel que le fait d'y être heureux (Serra-Mallol et Lebrun, 2020). Comme le rappelle Appadurai (2008 : 216), « les émotions ne sont pas un matériau brut, pré-culturel, constituant un substrat universel trans-social (…) l'affect est en grande partie acquis ». Ainsi, la culture peut façonner la façon dont les individus expérimentent et se souviennent de leurs émotions, directement à travers des normes largement partagées, mais

aussi indirectement par le rôle joué par les émotions dans des cadres théoriques implicites et culturellement prescrits (Wirtz, Chiu, Diener et al., 2009 : 1170 ; Senik, 2011). D'où l'importance réaffirmée ici de la variété des outils et méthodes de recueil de l'information utilisés au cours d'investigations de terrain, et du travail de réflexion et d'amélioration constante à porter à la fois aux outils de recueil et d'analyse de l'information, et à la posture adoptée pendant toute la durée de l'enquête, de sa conception préalable à sa mise en œuvre effective et son analyse (Serra-Mallol 2014b).

1-3-2 L'observation directe participante

Dans les terrains de recherche qui illustrent ce document, et notamment en Polynésie française, les observations directes menées l'ont été selon les circonstances de façon participante (notamment lors des travaux agricoles, de pêche, de cueillette, certaines occasions quotidiennes et festives, familiales ou collectives…) ou non (activité prostitutionnelle notamment, en favorisant la participation autant que possible éthiquement). Le statut annoncé était celui de chercheur en sciences sociales avec pour objet le cadre d'action, et une information préalable ainsi qu'un retour de terrain systématiquement fournis aux acteurs de terrain.

1-3-2-1 Les avantages de la méthode

A la différence des autres méthodes d'enquête, l'observation directe est envisagée comme moins tributaire des catégories forgées en-dehors de son analyse : « dans l'observation directe, et seulement dans celle-ci, le chercheur peut définir les catégories de recueil qui sont adaptées aux fins qu'il poursuit » (Chapoulie, 2000). Elle limiterait ainsi le risque d'imposer aux enquêtés une problématique déjà constituée, comme dans la mise en œuvre d'une démarche hypothético-déductive positiviste et traditionnelle, même si tout processus de démarche scientifique est forcément orienté par l'image du monde utilisée et par les propres concepts du chercheur (Becker, 1998).

L'observation directe constitue une méthode essentielle pour donner accès à ce qui se cache ou ne se dit pas, à ce qui semble aller de soi, et pour mesurer ainsi la distance entre ce qui est dit par les membres d'un groupe sur eux-mêmes et la réalité quotidienne de ce même groupe humain (Chapoulie, 1996 ; Serra-Mallol, 2012b). Elle permet mieux qu'avec n'importe quelle autre méthode de retracer l'enchaînement en situation des actions et des interactions. Le terme « observation » est dès lors réducteur, car la méthode fait appel à toutes les capacités sensorielles du chercheur : « le corps comme organe de perception, de mouvement et de dramatisation, est le premier medium de l'enquête de terrain » (Cefaï, 2003), d'où une certaine

« corporéité » de la recherche en matière d'observation (Favret-Saada, 1977). L'observation a la particularité de pouvoir recourir à des techniques nombreuses et variées : dénombrements, typologisations, mais aussi questionnement des acteurs sur le sens de leurs pratiques en temps réel. Ces différentes techniques permettent ainsi de saisir en même temps différentes dimensions du social : actions, discours sur ses actions ou celles des autres, normes et rapports multiples à celles-ci, un « savoir local » (Geertz, 1986 ; Saillant, 2010) diversifié par la variété des situations, discours et pratiques rencontrés et leurs articulations réciproques.

L'observation est souvent rangée du côté des méthodes qualitatives, dans le sens où l'investigation est approfondie, ouverte à des dimensions et des interprétations non envisagées à l'origine et se rattachant par là à une démarche compréhensive et inductive de l'enquête, tenant compte de la variété des acteurs et de leurs trajectoires. De plus, l'observation n'a pas de prétention à la représentativité, mais est liée à une situation donnée, dans un milieu donné, avec son réseau d'interconnaissance et d'interrelation propre. D'où l'importance de justifier le choix du terrain choisi, en explicitant au mieux les modalités et les moyens de l'observation, en expliquant en quoi il est un lieu crucial d'exploration de la problématique, en le contextualisant par rapport aux autres scènes sociales et en annonçant ses choix au moment de la publication des résultats (Delaporte, 1986). Mais l'observation peut également se prêter à des formes de systématisation et de comptage, la rapprochant alors des méthodes quantitatives (Peneff, 1995). On peut recourir au recensement systématique de certaines tâches, certains types de contact ou d'interactions, de parcours… en produisant ce que Howard Becker (1977 : 31) nomme des « quasi-statistiques », observations de grand nombre sur des situations permettant de mesurer des fréquences ou des distributions.

On pourrait considérer que toute observation est nécessairement participante, puisque l'observateur est toujours présent dans le milieu qu'il observe, et qu'il ne peut être ni invisible ni totalement inactif. Mais il existe toutefois une différence entre négocier une position de simple observateur, ou bien intervenir dans un rôle préexistant ou créé pour l'occasion, avec tous les types d'engagement possibles entre ces deux extrêmes, dans une échelle de comportement qui irait de l'observation pure à la participation pure (Gold, 2003) en passant par le moyen terme de « participant comme observateur ». L'observation directe participante réduit la liberté de mouvement de l'enquêteur, mais rend plus légitime sa présence lorsqu'il assume un rôle bien défini et rendu public (Favret-Saada, 1977). Immergé dans le milieu qu'il étudie, dans ses interactions et ses pratiques, dans l'entremêlement des intersubjectivités, l'enquêteur a moins à compter avec la collaboration des enquêtés. Il peut même observer sa propre activité et la relation aux autres qu'elle implique.

L'observation non participante permet de se consacrer au seul recueil des données, mais avec le risque que les enquêtés soient peu disposés à laisser voir au chercheur toutes les facettes de leur activité ou à lui confier certains types d'information passés volontairement ou non sous silence. En effet, il peut être perçu comme une forme de contrôleur ou d'agent public, qui peut pousser les enquêtés à adopter alors un type de comportement « normalisé », de stricte conformité aux règles qui sont censées normativement régler leurs pratiques. L'observateur non participant doit dès lors adopter une forme de présentation de soi (Goffman, 1973) mettant en avant son détachement par rapport aux enjeux sociaux ou professionnels du milieu étudié, en même temps que son intérêt pour leur expression. Cette présentation doit être adaptée à chaque interlocuteur, sans laisser apparaître de contradictions entre ces différentes modalités de présentation que ne manqueraient pas de remarquer les enquêtés. De ce fait, l'observateur est parfois amené à prendre des positions vis-à-vis de certains types d'acteurs, pouvant aller parfois jusqu'à la rupture ou au conflit assumés comme l'a vécu Gérard Althabe (1992) dans le Madagascar de la décolonisation.

L'observation non participante implique en outre de choisir des relations de proximité, sélectives et stabilisées, avec des « référents » ou « informateurs », avec le risque de s'enfermer dans un point de vue subjectif et partial. A contrario, l'observation participante pousse à multiplier les perspectives, à s'intéresser à des données diverses et à rechercher des données contradictoires avec celles qu'il observe par lui-même, à faire émerger du sens à partir de la compilation de paroles ou de conduites. Mais souvent les enjeux propres à l'observation sont présents dans les deux types, participante ou non, et poussent parfois à s'engager au-delà d'une simple position neutre. Nous nous situons pour notre part dans une perspective dépendant de la situation, participante et directe, à travers une démarche de type inductive et intersubjective.

Contrairement à la psychologie expérimentale qui recourt à l'observation dans un cadre normé et ordonné, « *in vitro* », pour isoler des mécanismes « élémentaires », le sociologue et l'anthropologue cherchent à rendre compte au contraire d'une configuration globale d'acteurs et de situations réelles, « *in vivo* », où des effets de contexte et de situation s'influencent mutuellement au cours des interactions. Il n'existe pas d'argument épistémologique définitif pour favoriser tel ou tel type d'observation, mais dans tous les cas l'adoption d'une posture réflexive est essentielle, en tentant toujours d'analyser les effets du choix de la méthode sur la perception de l'objet. Le sociologue ou l'anthropologue ne peuvent donc pas faire l'impasse d'une démarche réflexive sur les prémisses de leur recherche, les outils et méthodes utilisés, et sur leurs préjugés et état d'esprit vis-à-vis de l'objet et du groupe étudié.

Dans un domaine aussi normatif que celui de l'alimentation, l'intérêt principal de l'observation directe comme méthode d'enquête de terrain sur les autres méthodes est double : réduire l'écart normatif entre les pratiques déclarées et les pratiques réelles (Deutscher, 1973), et induire la réflexivité du chercheur sur le caractère essentiellement « situé » de sa recherche et faire exprimer celle de l'enquêté. En passant de seules méthodes de recueil déclaratif de l'information à l'appréhension des interactions en situation, elle permet notamment de relever des prises alimentaires mal intégrées dans les carnets quotidiens de consommation et les enquêtes sur la consommation de la veille (Serra-Mallol, 2016a), notamment tout ce qui touche au « hors repas » comme les multiples et variées occurrences alimentaires de type « grignotage » du fait du caractère nutritionnel négatif qui les caractérise dans le discours occidental contemporain sur l'alimentation, étiquette normative parfaitement intégrée par les individus (à côté de l'injonction des « cinq fruits et légumes par jour »). Ce phénomène de sous-déclaration de comportements perçus comme normativement non désirables se retrouve également dans les déclaratifs sur les dons reçus, dans des sociétés océaniennes où le capital symbolique et le prestige (Bourdieu, [1972] 2000 : 237) sont encore liés, au moins symboliquement, aux dons offerts, comme nous l'avons montré pour Tahiti et Moorea (Serra-Mallol, 2007b).

Le phénomène inverse est également observé, la sur-déclaration par rapport aux comportements avérés. Il touche principalement la consommation de produits à forte charge symbolique, aliments « identitaires » censés refléter l'identité collective du mangeur. Ainsi les vivriers locaux à base de tubercules (taro, igname, fruit de l'arbre à pain, patate douce) pourtant largement remplacés par le riz et les pommes de terre dans le quotidien alimentaire des Océaniens depuis plus d'un demi-siècle et réservés généralement aujourd'hui aux repas festifs traditionnels, ou encore la consommation de poisson frais perçu comme l'aliment protéique de base d'une société issue d'un peuple de navigateurs bien souvent remplacé dans les faits par des conserves industrielles de poisson ou de viande quand la résidence dans l'agglomération insulaire et l'emploi dans le secteur industriel ou tertiaire ne permettent plus l'accès régulier au lagon et à l'océan.

L'observation directe participante a également l'avantage de prendre en compte la dimension sociale présente dans les dons et échanges alimentaires, les festins et autres repas communautaires, le « faire ensemble », qui ne saurait apparaître dans des réponses à des questions fermées ni s'exprimer complètement dans des entretiens ouverts (Serra-Mallol, 2007a), à moins qu'ils ne soient issus d'investigation de terrain de longue durée (Augé 1994 : 134-135). Elle peut révéler des phénomènes « invisibles » aux yeux des répondants, tels qu'une

répartition des tâches (par genre ou par statut social), une définition particulière du « travail » d'autosubsistance, et une hiérarchie informelle apparente dans les caractéristiques des dons et des récipiendaires, ou encore des réseaux d'interaction de proximité (basés sur l'échange ou la mise en commun alimentaires) formant des groupes co-existants au sein de la communauté villageoise étudiée.

Cette méthode évite en outre de ne s'intéresser qu'aux seuls « repas » définis à la française en biaisant par la question posée par le chercheur le contenu et la forme de la réponse, et en omettant ou sous-estimant des occurrences alimentaires non considérées comme des « repas » définis selon les normes françaises (Serra-Mallol, 2010a et 2015b) : les caractéristiques d'une cuisine ne sont pas déterminées par ses seuls ingrédients ou ses seuls « repas ». Nous avons constaté (Serra-Mallol, 2007a) qu'à l'évidence, les catégories occidentales et surtout françaises s'appliquent mal à la réalité océanienne en matière d'alimentation : en place et lieu des trois repas principaux à la française, il nous faut plutôt parler d'une prise principale et copieuse à midi ou le soir, d'un en-cas plus léger ou *snack* dans l'autre cas, comme pour l'occurrence alimentaire du matin, en Polynésie (Serra-Mallol, 2010a) comme en Nouvelle-Calédonie (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021) comme cela a déjà été observé à Wallis (Chave-Dartoen, 1996). Quand pour des raisons pratiques l'enquête qualitative ou quantitative n'est pas menée le dimanche, elle court le risque de normaliser de façon artificielle des repas festifs dominicaux souvent très différents des repas quotidiens, ou de minimiser des occasions de commensalité liées à des activités non alimentaires, telles que les réunions associatives, religieuses ou sportives. Nous ne reviendrons pas ici sur le classique « effet de halo » de l'ordonnancement des questions (Grawitz, 1979), qui peut conduire à faire suivre des questions normatives (« Qu'est-ce qu'un bon repas ? » « Qu'est-ce que bien manger pour vous ? », etc.) de questions sur les pratiques alimentaires pour lesquelles les réponses tendront à se rapprocher alors de la norme implicite sous peine de dissonance cognitive pour le répondant.

De façon plus pragmatique, l'observation est utile aussi pour compléter et ajuster les quantifications officielles, pour éclairer les zones d'ombres statistiques, ce qui est rendu « invisible » par les institutions (Douglas, 1986), comme nous l'avons montré avec la vie dans la rue (Serra-Mallol, 2009a et 2014c) pour la catégorie « sans abri » dans les institutions polynésiennes, ou pour le sous-groupe de sans-abri considérés comme « temporaires » et non pris en compte dans les données publiques, ou encore pour le caractère subjectif et auto-déclaré du bien-vivre (Serra-Mallol, 2013b).

Comme l'avait montré Becker (1998), l'observation permet de rendre lisibles des catégories ou des statuts que les statistiques officielles ne font pas apparaître. Ainsi en est-il de la

consommation de viande de chien en Polynésie, pratique traditionnelle et régulière encore dans les années 1960 et toujours d'actualité de nos jours quoique de façon plus occasionnelle chez ses mangeurs, type de viande qui disparût progressivement des statistiques officielles à partir de 1966-67 en étant incluse dans un poste « autre viande » dans lequel elle représentait pourtant plus de 30% du total (Serra-Mallol, 2010b), noyant ainsi cette viande jugée « dégoûtante » par les Européens dans l'anonymat d'une rubrique fourre-tout. L'observation permet de prendre en compte les processus d'action, les comportements et les interactions en situation et leur sens perçu, mais également les catégories utilisées localement, le vocable et les façons de penser, l'arrière-plan symbolique et normatif qui forme les fondements des représentations, des discours et de l'action. Car l'objet de la sociologie et de l'anthropologie est bien le « sens social », les significations instituées et symbolisées du rapport à autrui et au monde.

1-3-2-2 Des inconvénients de la méthode

Il ne s'agit pas ici de recenser l'ensemble des inconvénients possibles liés à l'utilisation de l'observation directe participante comme méthode, mais plutôt de considérer en quoi sa nature et ses modes de mise en œuvre peuvent être particulièrement sensibles dans le domaine de l'alimentation notamment. La question de la « positionnalité » de l'observateur et l'influence de critères tels que le genre, l'ethnie, ou la catégorie sociale, sont bien sûr centrales dans un domaine aussi normatif que l'alimentation. Comme nous l'avons montré (Serra-Mallol, 2010a), le fait que l'observateur soit européen, de nationalité française, de genre masculin, et en outre de corpulence considérée comme « normale », n'est pas neutre en matière de recherche sur l'alimentation dans des territoires d'outre-mer encore imprégnés d'une idéologie colonialiste et toujours soumis à l'appareil normatif qui en est issu. Cette première limite est celle des « perturbations » nécessairement induites par la présence active ou non de l'observateur. Il en est ainsi de l'effort apporté à la préparation de l'alimentation par les personnes observées lors des premières rencontres sur le terrain, et des modalités utilisées pour « présenter au mieux » (Goffman, 1973) face à la curiosité du chercheur. Ou encore des modalités d'expression des formes de réaction face à ce qui est perçu comme impur ou dangereux en matière alimentaire, y compris la présence de l'observateur lui-même.

Car l'observateur est bien souvent lui-même un « objet exotique » au centre des conversations et des rumeurs, et parfois des enjeux d'acteurs. Ses comportements sont eux-mêmes observés sinon épiés, et ses instruments l'objet de curiosité sinon de convoitise. Lors des premiers contacts, l'observateur se voit immanquablement confronté à la suspicion des personnes chez qui il intervient de façon jugée parfois indiscrète : la cuisine est souvent considérée comme un

lieu aussi intime que la chambre à coucher. Sa réaction est souvent de se fondre dans le groupe par mimétisme, en participant aux activités quotidiennes du groupe, et à chercher à créer des liens de proximité sinon d'amitié avec quelques personnes privilégiées, en participant aux moments de fêtes, de détente et de discussions amicales. Mais le risque est grand de se couper d'une partie du groupe objet de l'observation, et de manquer ensuite de recul avec le groupe dans lequel des relations affectives ont été forcément investies, sinon de « virer indigène » (Gold, 2003) sans plus de savoir scientifique possible. Au final la présence de longue durée de l'enquêteur sur son terrain, sa « coexistence désintéressée » même si faisant parfois l'objet d'enjeux pas toujours clairement saisissables, son « extériorité » (Kilani, 1996) malgré sa présence *in situ*, le poids bien plus fort des contraintes institutionnelles ou des urgences matérielles, ont finalement plus d'influence que les perturbations. Les dernières évolutions de l'anthropologie utilisent ces perturbations non comme des obstacles à la compréhension mais comme des instruments de connaissance, intervenant comme des « révélateurs » de logiques sociales car les perturbations renseignent sur l'ordre social qu'elles dérangent.

Une autre limite est la double illusion, à la fois topocentrique et juridique de l'observateur sur son terrain. L'illusion topocentrique apparaît lorsque l'observation se limite à une « scène sociale » donnée, par exemple une manifestation festive et le repas communautaire traditionnel qui la clôture, sans suivre ensuite les acteurs dans leur vie quotidienne ni s'interroger sur leur trajectoire sociale, en prenant le risque de réduire l'existence des acteurs au lieu étudié et à un rôle typifié pour l'occasion. On peut alors se demander si le lieu ou l'interaction possèdent une autonomie propre qui rend pertinente son observation de l'intérieur, ou si au contraire ils ne sont que la scène d'une pièce dont le scénario est écrit par ailleurs. Une solution est alors de suivre les acteurs en dehors du site de la rencontre, en rapportant leurs pratiques observées à l'ensemble de leur vie sociale et de leur trajectoire de vie, y compris à l'extérieur même de l'espace de la communauté de vie étudiée, en ayant recours aux entretiens multi-situés (Marcus, 1995 ; Hannerz, 2003).

L'illusion juridique est celle qui prétend expliquer le comportement des enquêtés à partir de la seule description modélisée et théorisée de leurs rôles dans le milieu observé. L'illusion qu'il suffit de décrire les rôles pour expliquer la scène et ses pratiques provient souvent du sentiment de « supériorité » du chercheur qui surestime son propre statut comparativement à celui de ses enquêtés (Fabian, 1987). Ce dernier risque est également lié à l'illusion d'une exclusivité réflexive, qui laisse croire au chercheur qu'il est le seul à pouvoir « analyser » (Bourdieu, 2004). En pratique, l'enquêteur ne peut se passer des observations et analyses des personnes enquêtées, et il arrive souvent que l'analyse soit construite collectivement, dans la discussion et la

confrontation des idées et hypothèses de l'enquêteur avec les personnes enquêtées. D'où l'utilité du « feedback » aux enquêtés sous forme d'un compte-rendu d'observation au cours d'une réunion collective en fin de phase de terrain pour permettre l'expression des enquêtés, et son analyse ultérieure, comme nous le pratiquons systématiquement.

L'alimentation comme la sexualité sont les lieux de l'*intimus*, du plus secret, profond en soi (Fischler, 1990), et les difficultés parfois rencontrées dans leur expression en présence d'un « étranger », même connu et reconnu, et les distorsions conséquentes (Douglas, 1979) restent toujours valables pour le chercheur en sciences sociales, y compris dans le cas du recours *in situ* à l'observation. Utiliser l'observation directe comme méthode d'enquête dans le domaine de l'alimentation soulève un autre problème, surtout de la part d'un observateur dans une société autre que la sienne ce qui est le cas de la Polynésie pour l'auteur. Au-delà du fait général que la perception de l'alimentation du chercheur puisse biaiser les observations, le fait d'être d'origine française, patrie de l'alimentation considérée comme patrimoine culturel universel, et d'être un homme quand la cuisine quotidienne à domicile est plutôt du ressort des femmes, peut également jouer de façon consciente ou pas sur les préparations culinaires observées et sur les déclarations en matière d'aliments consommés par les personnes observées, comme nous l'avons noté par ailleurs (Serra-Mallol, 2012b).

Mais même si le passage par la méthode de l'observation directe n'est pas exempt de biais, nous estimons qu'il évite au moins l'écueil de la circularité propre aux méthodes déclaratives, déjà mis en évidence dans le domaine de l'alimentation : « si vous demandez à des gens ce qu'ils mangent, ils vous répondront ce qu'ils pensent que vous pensez qu'ils devraient manger » (Douglas, 2004 : 113). C'est à travers l'analyse « en situation » des modes d'expression et des systèmes symboliques du groupe social étudié que l'observation directe permet d'atteindre la généalogie des catégories, des expériences et des savoirs propres (Schütz, 1987 ; Berger et Luckmann, 2008).

1-3-3 Une approche socio-anthropologique globale et orientée terrain

Au-delà des dimensions sociologiques des seules temporalités sociales, et de leur application aux questions de l'alimentation, de l'exclusion sociale ou du bien-être, une approche anthropologique interdisciplinaire et « globale », dans une approche combinatoire et dynamique, permet de replacer l'acteur à la fois dans son contexte socio-culturel de proximité, mais également dans son contexte globalisé pour prendre en compte la multiplication des flux d'individus, de biens et d'images, leur appropriation individuelle et la manière dont elle s'immisce dans nos représentations (Appadurai, 2008 ; Abélès, 2008 : 36).

1-3-3-1 Différents niveaux de lecture sociologique

L'objectif de nos travaux est de développer une méthode d'investigation « globale » à partir d'une vision phénoménologique de l'acteur en situation tenant compte des modes d'interactions entre individus et de la catégorisation normative des différentes institutions sociales dans un environnement globalisé, et de l'évolution du sens que les actions, représentations ou sentiments revêtent à l'intérieur d'une culture donnée, une forme de « description épaisse » (Geertz, 1973 ; Taylor, 1998) de leurs analyses subjectives. Cette approche totalisante permet de dépasser la classique dichotomie épistémologique entre objectivation des analyses déterministes du social et subjectivation des seules approches individualistes et contingentes.

Pour approcher la réalité sociale depuis l'individu et ses interactions, nous puisons dans une phénoménologie sociale l'appréhension de la *praxis* quotidienne et des interactions vécues (Goffman 1959 et 1971 ; Becker, 1963 ; Schültz, 1985 ; Hacking, 2004) inscrites de façon processuelle (Lallement, 2010) dans le filet des institutions sociales. Considérant avec E. Morin l'anthropologie comme une « phénoméno-logie » qui doit « non seulement reconnaître un univers phénoménal, mais aussi discerner les principes qui le constituent ou le gouvernent, les forces qui le travaillent » (1976 : 18), et pour parer à l'absence relative de prise en compte de l'objectivation des ordres normatifs dans lesquels conventions et cadres négociés s'élaborent, nous puisons dans les théories structurantes de l'action comme *praxis* avec Bourdieu (1972) et les structures d'habitus dans des champs sociaux donnés, et avons tenté d'en produire une synthèse dialogique (Morin, 1982 ; Taylor, 1992) pour tenter de toucher la complexité du réel social.

Les « objets sociaux » font l'objet d'une interprétation incessante de la part des membres du groupe social, à partir de construction et reconstruction constantes d'univers de significations et de pouvoir les englobant en fonction des situations vécues. D'où l'importance d'une approche globale (Gurvitch, 1950a ; Morin 1973 et 1977) par observation des acteurs dans leur environnement et leurs interactions, « seule méthode pour saisir l'ensemble du processus par lequel les individus construisent l'interprétation de leur situation, et par-delà, leurs actions » (Chapoulie, 1985). Une telle démarche permet de contribuer à lever le voile sur des pratiques ou des représentations soit invisibles, soit floues et aux contours mal saisis par l'analyse classique : les catégories utilisées localement, le vocable et les façons de penser, l'arrière-plan culturel qui forment les fondements de l'expression des représentations, des émotions et de l'action. De fait, nous avons souvent privilégié une démarche inductive, partant du terrain et de la réalité des actions individuelles et interactions sociales, une forme de théorie « ancrée » (Glaser et Strauss, 2010 ; Ogien, 2014), qui remonte dans un second temps vers les concepts

théoriques. De même, nous avons recours dans nos recherches à une large palette d'outils de recueil de l'information, des classiques guides d'entretien individuel ou de groupe, grilles d'observation et carnets de terrain, aux non moins classiques questionnaire semi-fermés administrés à des échantillons représentatifs (sinon très représentatifs lorsqu'il s'agit de quasi-exhaustivité) des groupes à étudier, que nous administrons nous-mêmes (grille d'observation, guides d'entretien) ou dont nous animons personnellement la passation (questionnaires quantitatifs notamment, ce qui ne nous empêche pas d'en réaliser quelques dizaines). La combinaison idéale de ces outils n'est pas exempte de contraintes temporelles et matérielles, ni de réflexions épistémologiques préalables. Nous nous sommes ainsi fait reprocher par un confrère l'utilisation d'un questionnaire quantitatif dans une démarche anthropologique (le projet Qualirapa à Rapa) et l'inclusion de questions portant sur la sexualité dans une communauté « où tout le monde se connaît ». Sur ce dernier point, il s'agissait d'une question dans le cinquième cahier du *Day Reconstruction Method* sur la part de « plaisir et de joie » et de « soucis et de peines » -« peu ou pas », « un peu », beaucoup »- tirés d'une trentaine de critères dont « la vie sexuelle », et qui ne demandait aucun commentaire, dont le taux de réponse effectif n'a pas été significativement plus faible (ni plus élevé) que les autres questions.

Envisager la société de façon globale implique le découpage en cadres temporels différenciés (Mercure, 1995 ; Grossin, 1996) entre micro, méso et macro lectures, en une « dialectique complexe entre les temps de la manifestation de la sociabilité, les temps des groupes et des classes, et les temps des sociétés globales » (Grossin, 1996 : 360), qui peuvent entraîner « des décalages, des distorsions, des conflits entre temporalités dissemblables » (Mercure, 1995 : 8) tels que nous les avons étudiés dans le cadre de la vie de et dans la rue (Serra-Mallol, 2014c). Cette démarche nécessite une sociologie « en profondeur » et pluridimensionnelle (Gurvitch, 1950a : 49-98) depuis les structures sociales et écologiques, les conduites et représentations collectives et les formes de sociabilité en passant par les différents types de groupement, démarche envisagée selon l'approche heuristique par la « circularité » de *La Méthode* d'Edgar Morin (([1977] 1981 : 18-19) qui s'oppose aux disjonctions ou simplifications antinomiques et à « l'hypostase d'un concept-maître », et permet d' « ouvrir la possibilité d'une méthode qui, en faisant interagir les termes qui se renvoient les uns les autres, deviendrait productive, à travers ces processus et échanges, d'une connaissance complexe comportant sa propre réflexivité » (Morin [1977] 1981 : 19). Ainsi, les réflexions sur les influences respectives du local et du global sont replacées dans une forme d'anthropologie « généralisée », puisque « la globalisation est (…) devenue l'espace d'extension des conditions dominantes, des configurations inégalitaires, alors que les classes sociales ont d'abord été rapportées aux cadres

nationaux et à leurs inégalités spécifiques. Il faut donc adopter une autre échelle d'observation » (Balandier, 2009 : 36). C'est la perspective que nous avons poursuivie dans nos recherches sur la globalisation alimentaire des territoires océaniens.

1-3-3-2 Normativité des objets et représentations sociales

L'alimentation comme la sexualité constituent des sujets sensibles du fait de leur rapport particulier au corps comme à l'imaginaire, à l'identité individuelle et collective (Fischler, 1990 ; Garine, 1996). Ils constituent des faits sociaux hautement normatifs puisque établis sur un ensemble de codes et règles sociales, comme pour l'alimentation depuis le choix de ce qui est considéré comme mangeable, à ses modes de production et de disponibilité, jusqu'aux modes de consommation (Poulain, 2012a), facteurs déterminant le mode d'appropriation dominant de l'alimentation d'une société donnée. Ils sont ainsi fortement soumis aux biais normatifs, à la fois de la part de la personne enquêtée comme du chercheur lui-même. La connaissance approfondie du terrain d'enquête et le recours à l'observation directe comme méthode de recueil et d'analyse d'une information nécessairement située permettent de tirer parti de la perturbation provoquée par la présence de l'observateur : le chercheur prolonge en quelque sorte l'observation participante par l'observation de l'impact de sa participation.

La question épistémologique de la nature de l'objet de la recherche et de la complétude de son appréhension est toujours ouverte, mais le fait que l'alimentation soit un fait hautement normatif et que même le recours à l'observation participante ne permet pas de lever tous les doutes sur la réalité de la consommation alimentaire ouvrent sur la question de la représentation sociale de la réalité, qui en s'échappant de sa stricte matérialité permet d'en dépasser l'impasse heuristique.

Le concept de représentation sociale constitue l'une des notions fondatrices de la psychologie sociale mais aussi de la sociologie avec Emile Durkheim qui dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) désigne une forme de connaissance sociale, la pensée du sens commun, socialement élaborée et partagée par les membres d'un même ensemble social ou culturel. Durkheim fut un des premiers sociologues à évoquer la notion de représentations qu'il appelait « collectives » selon lui d'origine religieuse, en les distinguant des représentations individuelles, et à en poser les bases d'une réflexion dans la conclusion de son ouvrage *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, qui fut plus suivie par la psychologie que par la sociologie jusqu'aux années 1970-1980, avec leur pris en compte centrale dans *La sociologie des aspirations* (1973) de Chombert de Lauwe. Pour Jodelet, c'est parce que la représentation sociale, « forme de connaissance socialement élaborée et partagée ayant une visée pratique et

concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social » (Jodelet, 1997 : 36), est située à l'interface du psychologique et du social, avec des aspects à la fois psychologiques, sociaux, cognitifs et communicationnels, qu'elle présente une valeur heuristique pour toutes les sciences humaines. Plusieurs approches de la construction d'une représentation sociale peuvent ainsi être mises en œuvre : cognitive, signifiante, discursive, pratique, dynamique ou reproductive, suivant la situation ou la problématique. Michel Foucault (1969), dans une perspective épistémologique et d'archéologie du savoir, introduit le concept d'*épistémè* qui est très proche de l'acception représentation sociale : il s'agit d'une conception du monde qui rassemble différents paradigmes ou représentations mentales individuelles, relatives à la pratique du monde, l'histoire, la cosmologie, etc. De façon générale, elle est entendue comme une manière de penser, de s'approprier, d'interpréter sa réalité quotidienne et son rapport au monde.

Serge Moscovici (1961, 1976 et 1997) a analysé l'aspect dynamique des représentations sociales qui évoluent au gré des objets sur lesquels elles se portent, qu'elles transforment et qui les transforment en même temps : les nouvelles notions par exemple sont intégrées aux schèmes de pensée préexistants et influencent ensuite les attitudes et les comportements des individus. Il démontre le rôle des représentations sociales dans l'institution d'une réalité consensuelle, leur fonction socio-cognitive dans l'intégration de la nouveauté, l'orientation des communications et des conduites. Il montre également que les représentations sociales peuvent être étudiées globalement comme des contenus dont les dimensions (informations, valeurs, opinions...) sont coordonnées par un principe organisateur (attitude, normes...) ou de manière focalisée comme structures de savoir organisant l'ensemble des significations relatives à l'objet concerné. Elles forment dans leur interaction un savoir, un système d'interprétation qui module et oriente le rapport du sujet à l'objet de la représentation d'abord, la représentation étant le processus par lequel s'établit la relation à l'objet (Jodelet, 1991 : 366), puis à soi, à l'Autre, à la société ; un système d'interprétation qui s'inscrit dans un tout et dans ses parties, et à saisir alors comme un élément constitutif du processus de construction sociale de la réalité. Selon Moscovici (1969), « il n'y a pas de coupure entre l'univers extérieur et l'univers intérieur de l'individu (ou du groupe). Le sujet et l'objet ne sont pas foncièrement distincts (…) Se représenter quelque chose, c'est se donner ensemble, indifférenciés le stimulus et la réponse. Celle-ci n'est pas une réaction à celui-là, mais, jusqu'à un certain point, son origine. ». Dans l'étude des représentations, c'est le phénomène d'interaction entre un sujet et un objet qui est le plus heuristique, à la fois pour ses fonctions d'interprétation et de construction de la réalité, comme pour ses fonctions d'orientation des conduites et des comportements et de justification de ses pratiques. Elles

renvoient ainsi à la question de l'identité personnelle comme collective, et c'est en ce sens que nous y avons eu recours dans nos travaux de recherche.

Une représentation se définit par deux composantes : ses éléments constitutifs d'une part, et son organisation, c'est-à-dire les relations structurelles qu'entretiennent ces éléments d'autre part (Rouquette et Rateau, 1998 : 29). Les éléments qui la composent sont interdépendants et la cohérence de la représentation est basée sur cette dépendance : en pratique, pour étudier une représentation sociale il faut donc repérer ses « invariants structuraux » et les relations qui les lient entre eux. Lorsqu'une représentation se crée, deux processus se mettent en œuvre : l'objectivation, avec la constitution d'un modèle ou noyau figuratif ou « noyau dur » (Mugny et Carugati, 1985) composé d'éléments qualitatifs et signifiants (normes et valeurs), et l'ancrage, l'enracinement social de la représentation et de son objet (Jodelet, 1991), forme du processus d'intériorisation normative de Berger et Luckman (1966). La dimension normative plutôt que fonctionnelle de la représentation sociale nous intéresse particulièrement, dans laquelle les éléments centraux sont constitués par une norme, un stéréotype ou une attitude dominante envers l'objet de la représentation, plutôt que pour la réalisation d'une tâche. Les représentations sociales de l'alimentation, de la sexualité, du corps, comme de la vieillesse nous paraissent s'inscrire dans ce cadre. Des éléments périphériques au noyau central tiendraient une place importante dans la représentation. Ils comprennent des informations retenues, sélectionnées et interprétées, des jugements formulés à propos de l'objet et de son environnement, des stéréotypes et des croyances, une « grille de décryptage » (Flament, 1997 : 212), et constitueraient l'interface entre le noyau central et la situation concrète dans laquelle s'élabore ou fonctionne la représentation (Abric, 2001) avec une double fonction prescriptive de personnalisation des représentations et des conduites qui leur sont attachées.

Les différentes approches des représentations sociales se rejoignent sur le double processus cognitif (psycho-social) et social de la production sociale des représentations. Cette dernière qui intéresse plus particulièrement le sociologue et l'anthropologue comprend des éléments informatifs, cognitifs, idéologiques, normatifs, croyances, valeurs, attitudes, opinions, images, etc. (Jodelet, 1991 : 36) qui nourrissent la démarche d'investigation scientifique visant à cerner et à analyser les représentations sociales d'un objet. Des sociologues comme Bourdieu et des anthropologues comme Laplantine en font des outils heuristiques centraux, ou encore les recherches sur le rapport entre les représentations sociales et l'action menées par Abric (1997) qui s'est intéressé au processus de changement dans les représentations sociales, qu'il définit comme « une vision fonctionnelle du monde, qui permet à l'individu ou au groupe de donner

un sens à ses conduites, et de comprendre la réalité, à travers son propre système de références, donc de s'y adapter, de s'y définir une place ».

Dans nos travaux de recherche, les représentations sociales prennent une place importante dans la construction des relations entre les mangeurs et leur alimentation, ou dans les interactions sociales au quotidien des personnes relevant d'un groupe social particulièrement marginalisé et stigmatisé comme les sans-abri, les prostitué.e.s de rue ou les personnes massivement obèses, et en sont souvent l'objet central.

1-3-3-3 Socio-anthropologie globale et temporalité miroir

Entre déterminants éco-biologiques et culturels, le fait alimentaire constitue un lieu privilégié de lecture de la dialectique local-global, notamment dans l'espace doublement périphérique de la lecture postcoloniale et de l'éloignement géographique et institutionnel, qui constitue en partie la spécificité des territoires insulaires océaniens. Les processus maintenant bien connus de déterritorialisation et de re-territorialisation du local (Appadurai, 2001 ; Sassen 2009) font en ce sens du local, singularité sociale et culturelle spatio-temporelle, un lieu privilégié de lecture du « global » et de leur relation dialectique. L'impact de la globalisation doit ainsi être pris en compte dans toute recherche socio-anthropologique contemporaine, y compris le caractère non territorialisé du cadre communautaire et de sa perception réflexive. L'observation directe multi-située (Hannerz, 2003) s'avère une méthode qui permet l'immersion dans les déclinaisons multiples de l'identité individuelle et collective contemporaine, globalisée et réflexive, qui constitue le quotidien de la majeure partie de l'humanité aujourd'hui. C'est sa pluralité d'expression dans des espaces et des combinaisons d'espaces différenciés qu'il s'agit d'explorer, au-delà de l'isomorphisme implicite entre territoire et culture, des discours idéologiques sur le concept même de globalisation, et de l'incertitude ou de l'incomplétude de toute analyse forcément située.

De même que la télévision a ouvert les premiers téléspectateurs sur le monde extérieur, le Web a permis de dépasser les relations à la fois strictement locales ou nationales pour tisser des liens, y compris affectifs et commerciaux, qui se situent à d'autres niveaux que strictement local. Outre une comparaison possible avec d'autres espaces comme processus de formation identitaire spécifique, les réseaux sociaux virtuels sont devenus ainsi un lieu de rencontre entre habitants de Rapa et rapa vivant hors de l'ile, contribuant à la préservation des liens et d'une certaine idée « d'être rapa » au-delà des frontières régionales ou nationales, et de l'isolement géographique de l'ile qui ne possède pas d'aéroport selon le souhait de ses habitants. L'impact

de ce phénomène de « déterritorialisation » du local sur les méthodes d'enquête de terrain, de recueil de l'information et de son analyse, conduit à mettre en œuvre un processus d'enquête et d'observation « multipoints », « multi-situé » (Serra-Mallol 2012b), à l'exemple de ce qui a été conduit lors de notre enquête sur les modalités alimentaires rapa en poursuivant nos investigations en-dehors de l'île pour rencontrer des personnes originaires mais non résidentes de Rapa et participant de ce fait à la fois aux représentations touchant à l'île et à la question de l'identité collective.

A travers nos recherches, nous avons tenté de proposer une lecture autre qu'à travers les paradigmes issus de la dichotomie individu/société, une forme de constructivisme et d'interactionnisme méthodologique, un mode d'appréhension qui rend apparent et signifiant la dimension autonome et non forcément utilitaire des actions sociales. Les individus et groupes sociaux donnant un sens à la réalité telle qu'ils la vivent, en une forme de construction sociale de leur réalité (Berger et Luckmann, 1966). Notre travail de chercheur passerait ainsi par des « constructions de la construction » (Schütz, 2008 : 11), et la construction de la réalité reposant sur son interprétation, une « interprétation de l'interprétation » (Geertz, 1973). Pour mener à bien ce travail, nous avons choisi en outre d'effectuer un « déplacement du regard » (Corcuff, 2005) vers des situations périphériques, multi-situées et décentrées (Grémion, 1976 ; Braudel, 1995 ; Wallerstein, 2004), tenant compte de la position de l'observé et des structures et institutions sociales et des cadres culturels dont il hérite et qu'il contribue à co-construire en se construisant, à la frontière entre anthropologie et sociologie et leur « fausse antinomie » (Bourdieu, 1992 : 62).

Renvoyant au reflet, à la réflexion de la pensée, la réflexivité indique un retour du sujet sur l'objet par lequel le sujet se tourne vers sa propre production pour la soumettre à une analyse critique, une prise de distance qui s'opposerait à une vision du monde « immédiate » issue du simple recueil de faits ou de tout savoir dogmatique. Mais apparaît rapidement une aporie : comment admettre que la science de la valeur ne peut exister sans rapport aux valeurs, la science de la norme sans rapport à la norme, et s'interdire de procéder par jugements de valeurs pour respecter une nécessaire « neutralité axiologique » (Weber, 1921). La réponse d'Amselle à cette question est tranchée : « Même lorsqu'elle se veut scientifique, l'anthropologie est donc tout autant une façon de nous définir nous-mêmes que de caractériser les autres. Et il peut difficilement en être autrement. On a peine à concevoir une analyse ethnologique qui ne soit pas tributaire, selon différentes modalités, des catégories de pensée propres à un individu (l'ethnologue) assumant positivement ou négativement les valeurs de sa propre société » (Amselle, 2009 : 32).

Dans la mesure où ce retour du chercheur sur son objet de recherche et sur lui-même implique nécessairement le sujet de l'observation, la réflexivité boucle la réflexion sur elle-même, sans toujours éviter toutefois l'écueil de l'autocritique ou la tentation de la « réflexivité narcissique », dans un véritable travail de réduction de l'ethnocentrisme toujours possible du chercheur (Leservoisier, 2005). Dans les sciences humaines, l'appel à la réflexivité a pris la forme d'une « anthropologie de l'anthropologie » ou d'une « sociologie de la sociologie » (Bourdieu et Wacquant, 1992), qui chercherait à objectiver les opérations, les outils et les mécanismes de la pensée scientifique pour analyser les conditions sociales de la production intellectuelle et les positions normatives, imaginaires et de pouvoir qui les sous-tendent, notamment à la lumière de la trajectoire personnelle du chercheur, et pour déconstruire la prétention à la vérité des sciences d'un positivisme scientifique depuis longtemps dépassé.

Le processus généralisé de la globalisation permet, par la multiplicité des combinaisons de modèles culturels et notamment alimentaires qu'il offre, par une forme de prise de conscience des influences contextuelles, une réflexivité sociale. Car la réflexivité est autant une précaution méthodologique du chercheur en sciences sociales qu'une forme d'émergence et d'affirmation d'une conscience de soi au sein d'autrui dans la société globalisée et post-moderne (Morin, 1977 ; Bourdieu, 1982 ; Amselle, 1990 ; Bourdieu et Wacquant, 1992 ; Giddens, 1994 ; Beck, 2001 ; Ghasarian, 2002). La réflexivité, « examen et révision constantes des pratiques sociales, à la lumière des informations nouvelles concernant ces pratiques mêmes, ce qui altère ainsi constitutivement leur caractère », permet ainsi pour A. Giddens (1994 : 43-51) une « circularité du savoir social » par modification itérative du monde social. La conscience récemment acquise par les acteurs locaux de leur différence ontologique, et les interactions entre groupes sociaux au-delà des frontières de nation ou de classe, les induisent à créer localement des formes sociales spécifiques, en processus d'hybridité évolutive et non d'assimilation passive, processus qui réfute ainsi l'idée de la disparition progressive des spécificités culturelles des sociétés non occidentales (Sahlins, 2000 ; Appadurai, 2005) et notamment en Océanie. Le « déni de co-temporalité » de l'Autre (Wolf, 1982 ; Fabian, 1987 ; Bensa, 1997 ; Rosa, 2012), « tendance persistante et systématique à placer le(s) référent(s) de l'anthropologie dans un Temps autre que le présent du producteur du discours anthropologique » (Fabian, 2017 : 69), se traduit trop souvent sur le terrain de recherche par l'absence de reconnaissance de sa différence et de son altérité (Mead, 1932 ; Honneth, 1992 et 2006), et par une catégorisation classificatoire et décontextualisée du monde observé.

Par les réactions de résistance qu'elle provoque, l'hégémonie du centre -la métropole- sur les périphéries tant spatiales, temporelles que sociales, peut ainsi constituer « un caractère

déstabilisateur sur la culture dominante en introduisant l'ambivalence du mimétisme (*mimicry*) dans une tension permanente entre l'imitation et la moquerie » (Augé 2012 : 54). La voie est ainsi ouverte à des pratiques multiples et différenciée puisant à la fois à la globalisation et à un retour sur le local en perpétuelle réinvention (Hobsbawm et Ranger, 1983 ; Friedman, 1994 ; Sahlins, 2000) pouvant passer par une réappropriation volontaire de temporalités individuelles et collectives comme nous l'avons mis en évidence pour l'Océanie. Une des voies prises dans cette direction est l'interactionnisme symbolique et l'ethnométhodologie, représentés notamment par H.S. Becker (1985) et H. Garfinkel (1967), qui démontrent comment le raisonnement pratique des acteurs sociaux agit sur leur connaissance des structures sociales, permettant ainsi de rendre compte de notre propre manière de traiter le monde, d'interagir avec les autres, et d'ordonner nos activités à l'intérieur des structures de notre expérience. On peut alors se poser la question de l'interaction des discours tenus pour axiologiquement neutres sur la réalité sociale étudiée, ou plus radicalement celle de l'illusion ou de l'idéologie de la neutralité (Bourdieu, 1984), celle des représentations que font naître dans la société les pratiques et discours scientifiques, et plus globalement celle de la science comme « système de représentations ».

Appliquée au terrain anthropologique ou sociologique, la question revient au dilemme dit « *insider* / *outsider* » (Pike, Headland et Harris, 1990), du regard subjectif *versus* le regard objectif sur le monde, dans le cas de recherches effectuées dans d'autres cultures que celle propre du chercheur, ou au contraire dans le cas de recherche sur des « objets proches » (Ghasarian, 2004) : faut-il appartenir au groupe étudié pour le comprendre ? Ou au contraire l'objectivité scientifique nécessite-t-elle une distance par rapport à l'objet de sa recherche ? Durant le travail de terrain, le statut d'*insider* ou d'*outsider* est parfois difficile à déterminer, dans une position du chercheur qui va de l'observation extérieure à la participation observante. De même, à l'intérieur même du groupe étudié, il peut exister des personnes considérées comme *insiders* et d'autres *outsiders* : celui qui ne participe pas aux offices religieux du groupe ou qui fait partie d'un groupe religieux minoritaire, ou dont le mode de vie en matière d'habillement ou de logement s'éloigne par trop des autres, ou qui n'ont pas d'ascendant local, etc.

Il s'avère que pour le chercheur, le problème réside souvent moins dans le fait d'être considéré comme *insider* ou *outsider* que comme ayant ou non une attitude ouverte et empathique, et savoir à l'analyse se décentrer de sa propre culture, « briser le miroir de soi ». Toutefois, et de façon plus vivace en Océanie comme dans d'autres territoires issus de la colonisation, reste posée la question de l'usage idéologique du relativisme culturel dans la critique théorique de la domination occidentale. La réflexion peut porter ainsi à la fois sur le statut socioculturel et

économique du chercheur par rapport à son objet de recherche et sa position afférente, sur les conséquences sociales des pratiques et discours « objectifs » ou « scientifiques » notamment en matière de représentations de la part des acteurs, et sur les modes de relation du chercheur scientifique vis-à-vis des institutions de la société étudiée et notamment quand la recherche a fait l'objet d'une demande institutionnelle.

La réflexivité nécessaire du chercheur fait ainsi écho à une autre forme de réflexivité rencontrée au cours de nos recherches : une forme de réflexivité sociale (Giddens, 1994) issue de prises de conscience individuelles et/ou collectives, notamment en matière d'alimentation. Les consommateurs des pays développés, comme les ménages plus favorisés des pays moins développés, se posent désormais la question du « sens » de leur alimentation. En témoignent les mouvements quant à l'assurance de la qualité et de l'hygiène des aliments produits industriellement, des mouvements de refus ou alternatifs à cette tendance à l'industrialisation de la nourriture : circuits courts et localisme, patrimonialisation de l'alimentation (Bessière, 2012), et les « alimentations particulières » (Fischler et Masson, 2009) telles que le véganisme ou les régimes religieux participent également en partie à ce mouvement.

2- Une socio-anthropologie de l'alimentation océanienne

Dès la constitution de la sociologie comme science à la fin du dix-neuvième siècle, l'alimentation revêt un aspect ambigu en tant qu'objet de recherche sociologique. Ainsi Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique* (1894 [1947] : 3) la place dans le domaine du biologique et du psychologique, et non dans celui du social : manger relève du fait général, et donc des domaines biologiques et psychologiques, et ne constitue pas un fait social selon sa définition. Mais Durkheim met en évidence quelques pages plus loin l'aspect normatif de la socialisation alimentaire de l'enfant dans sa dimension prescriptive : « toute éducation consiste en un effort continu pour imposer à l'enfant des manières de voir, de sentir et d'agir auxquelles il ne serait pas spontanément arrivé. Dès les premiers temps de sa vie nous le contraignons à manger, à boire, à dormir à des heures régulières, nous le contraignons à la propreté, au calme, à l'obéissance ; plus tard, nous le contraignons pour qu'il apprenne à tenir compte d'autrui, à respecter les usages, les convenances, nous le contraignons au travail, etc. » (Durkheim, (1894 [1947] : 7-8). Si l'acte de manger relève en soi plus du biologique sinon du psychologique, la socialisation alimentaire de l'enfant, et la consommation rituelle de nourriture partagée dont il souligne ailleurs le caractère social et sacré (2007 [1912] : 485), constituent pour Durkheim des objets sociologiques avec un aspect normatif prononcé sinon exemplaire.

Manger est un acte humain qui relève de multiples dimensions (Fischler, 1979 et 1990 ; Farb et Armelagos, 1980 ; Menell, Murcott et Van Otterloo, 1992 ; Warde, 1997 ; Poulain, 2002a). Il relève la fois de l'écologique par ce que le milieu rend disponible, du biologique par les contingences nécessaires pour la survie physiologique quotidienne, du psychologique du fait des spécificités individuelles en termes de goût ou de représentation, du social par ses dimensions normatives, de l'économique et du politique dans ses rapports de domination, avec des variations symboliques et d'interactions globales selon les cultures (Lévi-Strauss, 1964 et 1968 ; Barthes, 1970 ; Goody, 1982 ; Garine, 1996 ; Gojard, Régnier et Lhuissier, 2006 ; Cardon, Depecker et Plessz, 2019) et la spécificité de leur rapport au monde (Rosa, 2018 : 67). Manger est selon la formule d'Edgar Morin « un acte humain total », un domaine fortement normatif : « Nos activités biologiques les plus élémentaires, le manger, le boire, le déféquer, sont étroitement liées à des normes, interdits, valeurs, symboles, mythes, rites, c'est à dire à ce qu'il y a de plus spécifiquement culturel » (Morin [1973] 1979 : 146).

L'alimentation peut alors être saisie comme lieu de lecture de la société dans son ensemble, comme « fait social total » en se référant à Mauss (1950), et c'est au niveau individuel du

mangeur qu'est souvent faite la lecture globale (Douglas, 1979 ; Fischler, 1990 ; Corbeau et Poulain, 2002), qui a été également un de nos angles de recherche (Serra-Mallol, 2007a). Mais cette approche centrée sur l'individu sous-estime les jeux d'acteurs et les processus de domination qui forment le cadre de l'action individuelle, et étudie un phénomène, « manger », indépendamment des conditions de sa mise en œuvre, maximisant donc les rationalisations individuelles au dépend d'une analyse des conditions de production, distribution et consommation des aliments mangés. Pour rester au plus proche du texte de Mauss, et plutôt que de ne prendre en compte que le seul acte individualiste de manger, nous considérons plutôt les prestations alimentaires (Serra-Mallol, 2007b), au sens d'interactions humaines autour du support de l'alimentation, incluant l'organisation collective des modes de production, les capacités de production et de stockage pour l'assistance mutuelle, les échanges réguliers entre maisonnées et autres mises en commun spatiales et temporelles, l'hospitalité individuelle ou collective sous forme d'une mise à disposition de ses ressources à l'occasion de la visite de personnes à honorer ou d'événement communautaire, et l'hébergement d'un proche à domicile, outre les tributs notamment alimentaires versés périodiquement à des autorités.

L'étude de l'alimentation comme support de compréhension et d'analyse des sociétés océaniennes contemporaines passe par la question des conditions dans lesquelles les modes de production, de distribution et de consommation alimentaires se sont construits en fonction des spécificités locales, et sur quelles perspectives de recherche ils ouvrent. La question de la normalisation des processus successifs de christianisation, de colonisation, et d'ouverture à la mondialisation puis à la globalisation, a été posée dans nos recherches à travers des notions de domination et de contrainte, d'interdits et de séparation, d'inégalités multiples (de revenus, de formation, d'ethnie, de genre, de santé) qui caractérisent le champ de l'alimentation et le système alimentaire en particulier. A travers nos recherches depuis 2001, nous avons montré que les sociétés océaniennes ont connu au cours des deux derniers siècles des évolutions profondes de leurs modes de production et de consommation alimentaires, marquées par l'abandon d'une partie des pratiques et représentations anciennes, la monétarisation de la disponibilité alimentaire et la diminution conséquente de l'autosubsistance, des dons, échanges et mises en commun traditionnels (Pollock, 1992 ; Serra-Mallol, 2007a et 2010a ; Sourrisseau, Tyuienon, Gambey et al., 2008), le passage de l'habitus symbolique des sociétés pré-européennes à l'habitus économique des sociétés capitalistes suivant plusieurs vagues successives d'influence : christianisation, puis colonisation au dix-neuvième siècle, flux financiers liés à l'exploitation minière en Nouvelle-Calédonie comme en Polynésie à Makatea, et enfin transferts financiers massifs de l'ère nucléaire française à partir des années 1960 pour

la Polynésie française. Il s'agit là des principales étapes de l'évolution du système alimentaire dans ces territoires de l'Océanie française caractérisées par l'imposition de valeurs et d'un cadre formel européens interprétés à partir de catégories locales (Serra-Mallol, 2013a). Aujourd'hui, la majeure partie des aliments consommés en Océanie française étant issue de l'industrie agroalimentaire transnationale, leur utilisation détournée en tant qu'objets de consommation pour s'en emparer comme facteur d'identité sociale ou ethnique (Friedman, 1990 ; Serra-Mallol, 2008a, 2010b et 2013a ; Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021) constitue un objet d'observation et d'analyse susceptible d'éclairer à la fois la question de la globalisation et de la dialectique global/local, et celle des inégalités sociales et de santé.

En quoi le fait alimentaire peut-il être un lieu privilégié d'observation et de lecture du phénomène d'interaction du global et du local et des inégalités ? Comment l'analyse anthropologique de l'alimentation contribue-t-elle à l'éclairage de la notion de « glocalisation », d'hybridation des pratiques et rapports différenciées mis en œuvre par les acteurs dans leurs modes d'alimentation ? C'est en discutant d'abord des rapports global/local, de la globalisation en tant que telle et de ce qu'il est loisible d'entendre par « glocalisation alimentaire » que nous avons répondu à ces questions dans nos recherches en montrant en quoi l'alimentation peut être un lieu de lecture de la globalisation, et de ses effets dialectique homogénéisation-différenciation engendrés dans les pratiques locales. L'autoconsommation alimentaire sera considérée comme une réponse à ces questions, en tant que projet politique et économique, et comme vectrice de temporalités sociales intégrées et maîtrisées.

2-1 Normes, valeurs, et institutions sociales alimentaires

La mondialisation et le processus contemporain de globalisation ont créé des modes de consommation notamment alimentaires qui s'uniformisent autour de la planète, à partir d'un imaginaire culturel très largement partagé par le biais des moyens de communication et la transnationalisation des produits industrialisés. Mais il est indéniable que les particularités locales affirment plus fort leurs différences selon des formes spécifiques et sans cesse évolutives. Et comme l'ont vérifié de nombreux observateurs, l'alimentation est souvent le dernier marqueur culturel à céder sa place face à l'influence multidimensionnelle du modèle normatif dominant (Goody, 1984 ; Garine, 1996) qui crée ou creuse des inégalités sociales et économiques, et provoque en réaction des mouvements de revendications identitaires et politiques.

2-1-1 La question des normes et institutions sociales alimentaires

2-1-1-1 Les normes sociales et la sociologie

Dès la constitution de la sociologie comme discipline au dix-neuvième siècle, la question des normes, de leur caractérisation, de leur fonction sociale et de leur processus de construction et de maintien, a été identifiée comme centrale. En plaçant les normes dans le domaine des faits moraux, Durkheim (1992 [1925] : 20-28) les définit comme des règles ou des modèles de conduite socialement partagés, fondés sur des valeurs communes, impliquant une croyance collective en une contrainte obligatoire vers l'adoption d'une conduite donnée, sous peine de sanction de la part du groupe de référence. « Règles impératives » qui constituent des instruments de régulation sociale en terme d'analyse fonctionnaliste, elles sont définies par deux aspects dichotomiques, l'« obligation » de la contrainte sociale donc et la « désirabilité » (Durkheim, 1975 [1907] : 313-331) car la norme ou la conformité de son respect peuvent entraîner chez la personne un sentiment d'harmonie ou de complétude émotionnelle qui la rend « désirable » sinon recherchée, par cette forme d'autocontrainte qu'est le choix : le contrainte normative est à la fois extérieure et intérieure à l'individu. La norme est alors proche du normal, et son non-respect est vu comme une « faute » ou une « incomplétude » de l'individu plutôt que comme lié à la contingence de la situation ou à ses dérives interprétatives dans l'action. La dialectique entre l'autonomie individuelle et la normativité collective est à la fois permise et surmontée par la notion d'intériorisation, notamment par l'éducation, qui à la fois intègre l'aspect collectif et l'extériorise en verbe, pensée ou action (Durkheim, 1925). L'ordre collectif n'étant pas réductible ou atteignable au filtre du calcul d'intérêt, les normes sociales et institutions sont posées comme a priori à l'individu dans un système d'orientation de l'action (Parsons, 1949 : 92).

En référence au *Traité de Sociologie générale* de Pareto et à sa théorie basée sur la rationalité d'un point de vue extérieur à l'acteur des actions humaines, Max Weber (1995 [1921] : 67-68) pose que les normes sociales réfèrent à des actions rationnellement motivées plutôt que générées sous le coup de l'émotion. Parmi ces actions à fondement rationnel, certaines sont déterminées par la recherche d'une fin ou d'un but précis et les objets y compris sociaux peuvent en devenir les moyens, tandis que d'autres dites « actions rationnelles en valeur » sont caractérisées par la nécessité d'agir comme il se doit dans un contexte donné, un « devoir-être » accepté sinon choisi ou contraint sinon subi (1995 : 55). Selon la distinction établie par Hume (1993 : 65) entre la description factuelle d'un objet et son évaluation normative, les norme sociales peuvent être considérées comme « descriptives » et correspondre aux perceptions des

acteurs quant au choix des conduites et moyens les plus répandus ou habituels (en « moyenne ») et recouvrent les normes techniques en tant que standards ou étalons établis par des autorités publiques ou morales, ou « prescriptives » et référer à des conduites non seulement répandues mais désignées socialement comme « devant être » adoptées sous peine de réprobation sociale lorsqu'elles sont bafouées (Rimal et Real, 2003). Nous considérons les normes sociales selon cette dernière acception dans nos propres travaux. Le terme « normal » se comprend ainsi dans l'équivocité de ses deux sens, désignant à la fois un fait descriptible et une valeur attribuée à ce fait en vertu d'un jugement d'appréciation par le locuteur (Canghilem, 1966), l'anomalie pouvant alors devenir l'anormalité par glissement sémantique.

La norme sociale implique une pression socioculturelle engageant à se conformer, et l'observance de la norme est assurée par la contrainte, qui peut être de l'ordre de la « convention » lorsqu'un pouvoir légitime ou une instance compétente assurent le respect de la norme en imposant une peine en cas de non-respect, ou de la « coutume » lorsque la déviance des actions par rapport à la norme entraîne une réprobation générale et perceptible à l'intérieur d'un groupe donné (Weber, 1995 [1921], 64-68). La question de la légitimité des normes, et de leur mode de légitimation est donc centrale, comme le pointe Demeulenaere (2003 : 35) : « Les individus adoptent des croyances sur les conduites normatives appropriées, pour eux-mêmes et pour les autres. Dire que ces conduites sont perçues comme appropriées signifie qu'elles paraissent justifiées, 'légitimes' aux yeux des acteurs : la notion de légitimité est ainsi un élément essentiel de la vie sociale ». Le caractère de légitimité de la norme explique le phénomène de justification « en cascade » et circulaire des normes qui se renvoient les unes aux autres.

L'affaiblissement de ces normes, leur absence ou leurs contradictions, peuvent conduire à des formes pathologiques ou anomiques de la vie sociale (Durkheim, 1897). Un contrôle social plus ou moins diffus et intégré, physique ou moral, collectif et « externe » ou individuel et « interne » sous forme notamment d'autocontrôle (Elias, 1973), incite au respect des valeurs, des normes et des institutions qui les sous-tendent, et assure ainsi fonctionnellement la continuité de l'ordre social et sa cohésion (Parsons, 1949 ; Merton, 1957) complétée par une typologie de sanctions positives ou négatives (Etzioni, 1964). Les sanctions négatives peuvent aller de la réprobation, à la séparation et l'exclusion comme l'ont bien montré Simmel (1907), Becker (1963), Goffman (1975) ou Foucault (1972), sinon à la mort (Foucault, 1975 ; Girard, 1972). Les normes sociales peuvent être élaborées et transformées par un processus de (re)régulation sociale et de négociation constantes entre acteurs et groupes d'acteurs (Reynaud, 1989 ; Boltanski et Thévenot, 1991 ; Renault, 2004) et être appréhendées de façon plus diachronique dans leurs évolutions. Chaque contexte social présente ainsi des attentes de

normes de comportement à adopter qui s'imposent sous peine de sanction à l'individu, dans le monde social comme professionnel (Crozier et Friedberg 1977 ; Sainsaulieu, 1977), et dont l'issue n'est pas donnée à l'avance (Riutort, 1996).

Caractérisées par leur polarité et la difficulté à les hiérarchiser, les valeurs s'imposent à l'individu comme une évidence et un absolu qu'on ne peut remettre en question. Relativement stables dans le temps, congruentes avec l'idéologie dominante et les croyances collectives, elles varient toutefois avec les sociétés, et à l'intérieur d'une même société avec les groupes et les catégories sociales (Sainsaulieu, 1977 ; Stoetzel, 1983). Selon Durkheim (1992 [1925], 65-66) les valeurs s'organisent en un « idéal collectif » que la société propose à ses membres et qui oriente les pensées et les actes. Cet idéal prendrait la forme d'une morale pratique guidant le fonctionnement de la vie collective, assurant ainsi par intégration la régulation de la vie des individus et des groupes dans la société. Pour Habermas, la norme sociale se caractérise en tant que motivation de l'action fondée sur des valeurs propres à une collectivité : « Le concept de l'agir régulé par des normes (*normenreguliert*) n'a pas trait au comportement d'un acteur principalement solitaire, […] il concerne au contraire les membres d'un groupe social qui orientent leur action selon des valeurs communes » (Habermas 1987 : 101)

C'est en se transformant en normes, règles, conventions et mœurs que les valeurs assurent l'intégration de la vie des individus et des groupes dans une société, et c'est la confrontation des valeurs des différents groupes sociaux par leurs discussions et négociations qui en assure la régulation (Reynaud, 1987 ; Boltanski et Thévenot, 1991) grâce à la réflexivité active des sujets en situation. La question posée dès lors est celle de l'apparente contradiction entre volonté d'émancipation de l'individu moderne des normes traditionnelles dominantes, son autonomie individuelle, et solidarité collective positive par l'intégration sociale permise par ces mêmes normes, leur normativité collective (Ramognino, 2007), qui peuvent se réaliser l'une aux dépens de l'autre. Nos travaux cherchent en partie à fournir une réponse à cette question, celle de l'articulation entre autonomie individuelle et normativité collective et de l'action, en précisant que si aujourd'hui les normes dominantes ne sont plus traditionnelles, les normes « périphériques » se sont multipliées et hétérogénéisées (Ehrenberg, 1995 ; Lahire, 1998 et 2004) et posent de façon plus aigüe encore la question de l'intégration et de la régulation sociales dans nos sociétés sur-modernes.

2-1-1-2 Processus de normalisation alimentaire

Pour exister et se maintenir en tant que règle sociale informelle (Rimal et Real, 2003), les normes nécessitent d'être perçues comme légitimes. Pour ce faire les normes sont de façon

dialectique intériorisées et faites siennes puis extériorisées et projetées en un ensemble d'usages et de coutumes, et accèdent à la « choséité » par un processus d'objectivation donnant lieu à une institutionnalisation des conduites (Schütz, 1987 ; Berger et Luckmann, 1996 : 118). Du fait d'un « effet retour », les catégories de classification (Foucault, 1966) produites par les institutions sociales et par leurs « portiers » (*gate keeper*) et « gardiens » (*träger*) créent à leur tour les conditions même de leur existence et de leur pérennité et des réalités auxquelles elles s'appliquent (Douglas, 1986 ; Hacking, 2002), achevant de façon dialectique et performatif le processus de légitimation institutionnelle. Leur caractère contraignant et prescriptif n'empêche pas le non-respect avéré ou perçu de ces normes, la contestation ou les différents arrangements dans leurs rapports (Demeulenaere, 2003 : 35), qui peuvent conduire à des phénomènes de séparation, de sanction et de stigmatisation (Simmel, 1907 ; Becker, 1963 ; Goffman, 1964 ; Hacking, 2002) tout autant intériorisés.

L'ensemble de la vie sociale repose ainsi sur des assertions largement implicites et partagées, facteurs « allant de soi » (*taken for granted*) et « typifiés » (Schütz, 1987 ; Berger et Luckmann, 1966), modèles de conduites et d'interaction permettant une certaine routine de la vie quotidienne (Giddens, 1987 : 109). A l'exemple du « modèle alimentaire » de Poulain (2002a) qui resitue l'aspect normatif de l'ensemble du système alimentaire dans son substrat culturel, ces modèles sont le moteur de la socialisation puisque celle-ci consiste essentiellement et traditionnellement « à préparer les gens aux rôles institutionnels auxquels ils sont destinés et à les discipliner pour qu'ils s'y conforment : appliquer des règles, obéir aux instructions de la hiérarchie, être ajusté à des normes fixes » (Ehrenberg, 1995 : 24). Dans cette perspective, l'acteur de la socialisation en devient un sujet, au sens premier de soumission et subordination. Les normes et catégories sociales intériorisées par chacun.e et rendues « naturellement » légitimes, l'individu est véritablement « assujetti » (Foucault, 1966 ; Macherey, 2012), s'appliquant déjà à lui-même certaines sanctions comme l'autocontrôle ou l'autocontrainte, le dégoût ou la culpabilité (Elias, 1973), comme nous avons pu le montrer dans le cas de la consommation d'une viande, la viande de chien, jugée « dégoûtante » dans la culture alimentaire française et pourtant toujours consommée par certains groupes sociaux (masculins notamment) dans la culture alimentaire polynésienne (Serra-Mallol, 2010b). Les processus de colonisation et de globalisation du capitalisme ont utilisé ces leviers normatifs et institutionnels tout au long de leur histoire pour assurer leur domination à la fois économique et culturelle (Beaujard, Berger et Norel, 2009) : nous en avons montré les conséquences sur le mangeur polynésien.

Le fait alimentaire est hautement normatif, puisque établi sur un ensemble de codes et règles sociales depuis le choix de ce qui est considéré comme mangeable, à ses modes de production et de disponibilité, jusqu'aux modes de consommation, facteurs déterminant le modèle alimentaire institutionnalisé d'une société donnée (Poulain, 2012a). Le repas familial constitue une de ces institutions selon Georg Simmel (1905) et Maurice Halbwachs (1912) de laquelle découlent normes, règles, codes et statuts, conventions intériorisées et naturalisées auxquelles se référent les mangeurs français, y compris les mangeurs ultramarins en les juxtaposant à des aspects culturels spécifiques. Les normes sociales alimentaires renvoient à un « ensemble de conventions relatives à la composition structurelle des prises alimentaires, repas et hors repas, et aux conditions et contextes de consommation » (Poulain, 2003, 66). Elles conditionnent les modalités du « bien manger », qui varient selon les époques et les cultures, en se déclinant selon les composantes du système (Fischler, 1990) ou du modèle alimentaire (Poulain, 2002a et 2002b) de référence. Ce modèle constitue selon Poulain (2002a : 27) un univers spécifique structuré par des schémas de typification réciproque, « formidable série de catégories emboitées, imbriquées qui sont quotidiennement utilisées par les membres d'une société, sans qu'ils en soient véritablement conscients, de façon implicite comme 'allant de soi' » et où « normes sociales et normes diététiques s'influencent mutuellement ». Envisagées en ce sens, les normes sociales sont étudiées sous leur angle prescriptif, les normes sociales de repas sont un « agrégat d'injonctions qui s'enracinent à la fois dans des traditions culturelles, sociales et familiales » (Poulain, 2006).

Certaines normes sociales sont communes à l'ensemble de la population française. Elles sont quotidiennement utilisées par les membres d'une société pour construire leurs décisions alimentaires, sans qu'ils en aient véritablement conscience. Au niveau d'un individu, le modèle alimentaire correspond à « une série de règles imposées de l'extérieur au cours de la socialisation primaire, qui façonnent son goût, sa définition des aliments, des repas » (Poulain, 2002a : 27). D'autres normes sociales alimentaires sont propres à des groupes sociaux ou à des sous-cultures, à des âges de la vie, à des situations ou à des milieux de vie.

Ainsi, comme nous l'avons montré pour la Polynésie (Serra-Mallol, 2007a), si on peut estimer que déjeuner et diner ont des temporalités similaires à celles de la métropole quoique avancées de deux heures le soir en Polynésie, la présentation des plats pendant le « repas » reste synchronique (un seul plat combinant « l'entrée », le « plat principal » et le « dessert ») plutôt que diachronique (succession entrée-plat-dessert) selon la distinction opérée par Claude Lévi-Strauss (1965). Et le « petit-déjeuner » peut constituer un repas plus important et institutionnalisé que le diner, « petit repas » tahitien (Serra-Mallol, 2007a), notamment en

milieu rural. L'analyse sociologique du repas en fait un lieu de lecture privilégié de la société toute entière, dans l'expression de ses normes et valeurs propres, comme l'exprime Simmel dans son court essai *The Sociology of the Meal* (1994 [1905]) sur les principes normatifs du repas en famille, et comme l'a montré Herpin (1988 : 505-506) pour la France, l'institution jouant bien ici son rôle de classification sociale en fonction de présupposés implicites suivant les normes dominantes (Foucault, 1966). Ce modèle a considérablement varié au cours de l'histoire (Flandrin, 1993). Il est transmis depuis plus d'un siècle y compris en territoire ultramarin par les institutions d'Etat, l'école et le personnel médico-social (dont les personnels d'encadrement ont longtemps été et sont encore souvent des métropolitains), et par les familles qui l'ont intégré, et se traduit au quotidien en semaine dans les familles tahitiennes (Serra-Mallol, 2007a) sous une forme hybride, puisant à des références à la fois pré-européennes et à l'histoire locale suivant les marqueurs du changement social précédemment identifiées (christianisation, colonisation, modernité, globalisation).

Le chef de ménage ouvrier de la première moitié de l'ère industrielle comme le chef du foyer polynésien sous la colonisation française ont incorporé le modèle typifié de leur statut dans la société, de leur « situation sociale », les déterminant individuellement et collectivement, physiquement et mentalement, classification nécessaire à la structuration d'un cadre normatif d'action et de pensée qui va contribuer en retour à les légitimer « à leur place », et dont l'enjeu est la domination des corps et des esprits (Foucault, 1976). Norbert Elias (1973) en a montré un des processus à travers l'évolution des manières de table depuis l'époque classique, entre mimétisme et distinction sociale : les institutions sociales alimentaires signifient au mangeur sa place dans une société « civilisée » mais hiérarchisée et source d'inégalités sociales et économiques dont l'ordre est intégré par les personnes mêmes qui les subissent. Le non-respect conscient de normes dominantes peut même provoquer des pathologies « culturelles » (Lévi-Strauss, 1962, 131 ; Farb, Armelagos, 1985 [1980], 147) comme peuvent être considérées aujourd'hui l'anorexie ou la boulimie, la disjonction entre symptôme physique et diagnostic relevant de normes culturelles comme cela est en partie le cas concernant la question de l'obésité. Par opposition avec l'aspect « le plus bas » (*lowest*), « commun » et réduit aux « nécessités de base » (*bare necessities of life*) du repas ouvrier, Simmel en a analysé l'aspect « le plus élevé », « supérieur », en énonçant les principes constitutifs du repas de la bourgeoisie allemande dans ses aspects « les plus sophistiqués », « les plus esthétiques », et ordonnés de façon « supra-individuelle » (1994 [1905], 345-347) : la régularité temporelle et structurelle des repas, leur hiérarchie interne et externe, le degré de sophistication esthétique et la régulation des gestes et postures alimentaires. Ces critères recoupent ceux exposés « en creux » par

Halbwachs, et sont caractéristiques d'un modèle normatif alimentaire qui remonte au dix-neuvième siècle, autant intégrateur que distinctif.

Pour autant, cette forme de « communion alimentaire » (Chombart de Lauwe, 1956) autour du partage de la nourriture entre personnes du même milieu social qu'elle suppose fait du repas une activité centrale de la vie familiale et sociale (Durkheim, 1912), et participe à sa pérennisation du fait de la dimension sociale de l'incorporation alimentaire (Fischler, 1990). Le « manger ensemble », le partage commensal régulé de la même nourriture au sein d'un groupe de convives, restent une constante anthropologique, ainsi que le prestige de donner et régaler, depuis les banquets divins (Joannés, 1996) et « citoyens » du monde antique (Schmitt Pantel, 1996) jusqu'à la Cène chrétienne et aux agapes festives des compagnons professionnels ou amicaux.

2-1-1-3 Institutions et processus d'institutionnalisation

Eléments structuraux par excellence selon Durkheim et Mauss pour qui la « sociologie est science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement » (Durkheim [1894] 1947 : XXII ; Fauconnet et Mauss, [1901] 1968 : 17), phénomènes sociaux impersonnels et collectifs, présentant permanence, continuité et stabilité, facteurs de dépersonnalisation des relations de domination constituant un aspect essentiel du « processus de civilisation » (Elias, 1973), les institutions sociales assurent le maintien et l'application de normes sociales et l'attribution de rôles sociaux, permettant « de prendre des décisions de routine, de résoudre des problèmes de routine, et de produire un grand nombre d'opinions courantes à la place des individus » (Douglas, 2004 [1986] : 81). Selon Bourdieu (2001 : 177), l'acte d'institution, qui rassemble les sens de *instituere* et de *institutio*, est un « acte solennel de catégorisation qui tend à produire ce qu'il désigne », un « acte inaugural de constitution, de fondation, voire d'invention conduisant par l'éducation à des dispositions durables, des habitudes, des usages ».

Le fonctionnement et la relative stabilité de l'institution supposent un ordre complexe de significations concernant sa définition, sa finalité, ses catégories et ses normes, et Castoriadis (1975) distingue les composantes fonctionnelles des composantes imaginaires de l'institution, ces dernières formant un réseau symbolique socialement sanctionné. Pour d'autres auteurs, les différentes institutions sociales, relativement autonomes entre elles, relèvent en grande partie du domaine privé et constituent l'aspect concret ou l'incarnation des appareils idéologiques d'Etat, se différenciant en cela des appareils répressifs d'Etat qui fonctionnent principalement non pas à l'idéologie (dominante), « 'représentation' du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence » (Althusser, [1970] 1976 : 38) mais à la violence, physique ou

symbolique (Gramsci, 1953 lettre 89 ; Poulantzas, 1968 ; Althusser, [1970] 1976 : 23). La fonction essentielle des appareils idéologiques d'Etat est la reproduction des rapports de production et donc d'exploitation capitalistes, de la manière qui leur est propre (politique, informatif, culturel, religieux…), en « interpelant » des individus concrets pour les constituer en sujets. De ce fait, l'individu est non pas acteur de ces actions mais sujet « d'actes des pratiques réglées par les rituels définis en dernière instance par un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance ». Althusser (1976 : 45) ajoute qu'il n'est d'idéologie que par le sujet et pour des sujets, et il n'est de pratique que par et sous une idéologie, c'est à dire que l'idéologie interpelle des individus en sujets, et tout à la fois, de façon « spéculaire », les assujettit à elle-même, par reconnaissance mutuelle et garantie de bonne fin. Les « bons sujets marchent tout seuls », et les « mauvais sujets » provoquent l'intervention publique car la fonction de contrôle est inhérente de fait à l'institution, nécessaire à sa pérennité en tant que telle (Berger et Luckmann, 2008 : 118-119). Loin d'y voir des formes sociales établies, relativement durables et stables, éléments structuraux par excellence de Durkheim même si « en nous les assimilant, nous les individualisons » (Durkheim, [1894] 1947 : XXII note 2), la société s'organise pour ces derniers auteurs (Althusser, 1970 ; Lourau, 1970 ; Castoriadis, 1975) dans une tension dynamique entre institué, ce qui est déjà là, les normes et valeurs acceptées, et instituant, ce qui s'y oppose, l'innovation, entre hétéronomie et autonomie. Le processus d'institutionnalisation est alors analysé comme moteur d'intégration des deux y compris de la singularité. Par ailleurs, si l'institution produit des tensions entre institué et instituant, c'est parce qu'elle produit sa propre déviance : le processus de normalisation à l'œuvre dans l'institutionnalisation procède généralement par inclusion et exclusion, et donc par la reconnaissance de l'anomie. La figure du déviant et la déviance elle-même, qu'elles agissent sur l'idéologie ou sur l'organisation de l'institution, sont indispensables pour assurer la cohésion de l'ensemble institutionnel, c'est ce que René Lourau a appelé « l'effet analyseur » : « les individus non-conformes, les groupes marginaux, les catégories sociales anomiques » seraient véritablement des producteurs de sens de la société parce que, négativité personnifiée, ils permettent de révéler la structure de l'institution, « de la provoquer, de la forcer à parler » (Lourau 1970 : 283). A l'encontre de ces analyses qui sont qualifiées de « marxisme vulgaire » par Boudon (1984), ce dernier pose que les jugements de valeurs permettent de concevoir l'action sociale, et l'idéologie donnerait un fondement « quasi-objectif » aux jugements de valeurs au fondement des actions, sans être pour autant et de façon volontaire des instruments de domination et de manipulation.

L'institutionnalisation est réalisée à partir du moment où les répertoires de signes, de symboles et de catégories produits disposent d'une certaine stabilité, assurant un minimum de régularité et de prévisibilité. Institué, instituant et institutionnalisation sont ainsi considérés comme les trois moments du concept d'institution (Lorau, 1970 ; Douglas, 2004). L'existence même de ces éléments structuraux entraîne la présence par principe, nettement énoncé, d'un pouvoir, d'une contrainte et d'une violence symbolique subis par l'individu et dont l'institution serait à la fois le vecteur et l'agent (Foucault, 1972 et 1975). Pour autant, on peut également appréhender l'institution non comme une réalité figée ou cristallisée, mais comme un « processus multipolaire toujours en mouvement et en tension » (Lallement, 2010), une réalité dynamique. C'est en ce sens que nous avons analysé le processus évolutif de construction au cours des phases de normalisation du système alimentaire polynésien et de sa « digestion » par l'idéologie de la colonisation européenne, et de ses différentes modalités d'appropriation et d'hybridation par les individus et les groupes dans une perspective processuelle (Serra-Mallol, 2007a et 2010a).

2-1-1-4 La désinstitutionalisation alimentaire

Le processus d'institutionnalisation peut être renversé si les modes d'explication et de justification du monde institutionnel perdent de leur légitimité et par là leur statut de « réalité sociale » : « L'institutionnalisation n'est pas, cependant, un processus irréversible, en dépit du fait que les institutions, une fois formées, ont tendance à persister. Pour de nombreuses raisons historiques, la portée des actions institutionnelles peut diminuer. La désinstitutionalisation peut prendre place dans certaines sphères de la vie sociale (…) Des décalages particuliers apparaissent à cause des différents niveaux de changement dans les institutions et les sous-univers particuliers ('décalage culturel'). Cela rend plus difficiles à la fois la légitimation entière de l'ordre institutionnel et les légitimations spécifiques des institutions et des sous-univers » (Berger et Luckmann, 2008 [1966] : 156 et 165).

L'individu doit déjà faire au quotidien un effort d'intégration subjective pour éviter toute dissonance entre sa biographie personnelle, les identités virtuelles assignés par les groupes avec lesquels il interagit, et le sens qui en est donné par les différentes institutions sociales et la société. Mais un autre décalage peut également apparaître lorsque les différents sous-univers de référence et leurs systèmes de significations ne s'intègrent pas parfaitement à l'ordre institutionnel dominant (Schütz, 1987). Des processus institutionnels autonomes peuvent toutefois coexister sans intégration totale grâce à la conscience réflexive des individus qui impose une certaine logique séquentielle à leur expérience de multiples institutions aux

injonctions normatives parfois antagonistes (Kaufmann, 2002 : 139). Cela peut être le cas dans des sociétés connaissant des ordres normatifs et de régulation concurrents (Bonny et Demailly, 2012) à l'exemple des sociétés coloniales ou postcoloniales. La position qui conduit à considérer comme déviantes les formes contemporaines du manger en les analysant comme « déstructurées », « anomiques » (Fischler, 1979), ou renvoyant à un « vagabondage alimentaire » (Poulain, 2002c) dont l'expression dévalorisante est signifiante en soi, nous semble peu pertinente au niveau heuristique. Car si des formes de manger ne semblent pas correspondre aux canons normatifs du « bien manger », il paraît utile plutôt de poser la question de la légitimité même de ce modèle normatif, qui n'est jugé plus pertinent pour répondre aux différentes contraintes des sous-univers particuliers, familiaux, professionnels amicaux, citoyens, et aux situations de routine nouvelles que rencontrent les mangeurs au quotidien.

Lié désormais à la modernité avancée du fait de la réflexivité grandissante des acteurs (Giddens, 1994 ; Dubet, 2002), le processus de désinstitutionalisation peut dès lors provenir d'une perte de légitimité normative de l'institution qui n'est plus perçue comme pouvant répondre aux différentes situations de routine rencontrées, dont l'ordre institutionnel ne répond plus aux différentes contraintes des sous-univers particuliers au quotidien, et de la coexistence de sous-univers institutionnels relativement autonomes et compartimentés relativisant la portée de l'ordre institutionnel « général », comme cela est le cas dans les territoires périphériques de la République française. Dubet (2002) a en donné une illustration avec l'analyse de l'évolution des liens et représentations entre acteurs « porteurs » des institutions sociales publiques et de leur programme institutionnel d'un côté et acteurs bénéficiaires de l'autre. Le concept a été appliqué à la crise entre le personnel institutionnel, de l'Ecole, de l'Action Sociale, de l'Hôpital, et les agents, les destinataires de ces institutions d'Etat, ou au phénomène de non-demande d'aide institutionnelle (Warrin, 2012). Nous l'avons mobilisé dans le champ de l'alimentation pour analyser la notion de repas traditionnel (Serra-Mallol, 2015b) qui est basé sur des valeurs remontant à la période de domination culturelle de la bourgeoisie métropolitaine française au cours de la seconde moitié du dix-neuvième siècle et ne correspondrait plus aux attentes et nécessités des mangeurs contemporains. Il se serait bien produit un glissement d'un mangeur « hétéronome », subissant des normes extérieures à ses aspirations, à un mangeur « autonome », plus ouvert et « éclectique », définissant lui-même ses normes en fonction de la situation (Ascher, 2005). Le repas s'inscrit ainsi aujourd'hui dans des temporalités et des contextes sociaux plus larges (Saint Pol, 2005 et 2012) mais resterait tout autant structurant et régulateur pour le mangeur. La structure traditionnelle ternaire des repas et leurs temporalités liées, appliquées sans distinction de la situation ou du groupe de référence, sont bien « caduques »

dans la réalité aujourd'hui (Makela, 2012) si elles se sont un jour avérées complètement dans les pratiques, ce dont il est permis de douter fortement, faute de données objectives et factuelles. Nombreux sont les travaux anthropologiques qui montrent que ce modèle ne prévaut pas pour toutes les cultures, chaque société disposant de son propre dispositif de normes alimentaires (Garine 1980 ; Farb et Armelagos 1985 ; Fischler 1990 ; Serra-Mallol, 2007a ; Saint Pol, 2012). Pour prendre en compte la dynamique constante des sociétés, l'étude du fait alimentaire doit s'inscrire dans son contexte social et historique en analysant sa dynamique propre. La composition des repas des mangeurs contemporains, la structure (nombre, moment, durée) et le contenu de la prise alimentaire, leur organisation sociale (qui décide des aliments, qui se les procure et comment, qui les prépare, comment ils sont consommés…), sont étudiés dans leur contexte socio-historique et comme une totalité en action dans les cadres normatifs auxquels ils réfèrent. Ainsi en Polynésie, le statut du « café-pain beurre » du soir ne répond pas à celui d'un diner traditionnel français, tout en revêtant un caractère de « repas » pour les Tahitiens du fait de sa composition traditionnelle *ahi-ma'a-miti* - protéine animale, végétal, condiment (Serra Mallol, 2010a : 362-371) -, de l'utilisation des doigts pour saisir le pain, et de la consommation familiale et partagée de cette préparation à base de café lyophilisé, de baguette de pain, et de beurre en conserve, aliments globalisés inscrits dans des catégories conceptuelles et d'analyse propres. La notion de « repas » évoquée devant des Polynésiens les conduit en grande majorité à verbaliser le modèle « petit déjeuner-déjeuner-diner » et « entrée-plat-dessert » du modèle alimentaire métropolitain comme une leçon bien apprise au cours de leur socialisation secondaire (et notamment la socialisation scolaire et ses différentes modalités et acteurs), termes pourtant sans correspondance dans les langues polynésiennes, avec des modalités concrètes de prises alimentaires principales et des significations ne correspondant pas aux définitions données en métropole française. Cela explique le décalage constaté dans certaines enquêtes sur l'alimentation entre pratiques alimentaires déclarées et les représentations du « vrai repas », sinon les pratiques réelles (Poulain, 1998, 2002a et 2003). Ce décalage relève plus selon nous (Serra-Mallol, 2015b) d'un discours normatif intégré ou a minima récité par les acteurs sans coller à la réalité de leurs pratiques, sinon de l'endossement de la norme par l'analyste lui-même qui le conduirait à « expliquer l'adhésion à une règle par la nécessité propre d'une règle » (Demeulenaere, 2014 : 6) et à juger le réel plutôt que de l'exprimer, plutôt que d'une prétendue déstructuration du repas traditionnel remise en cause par de nombreux auteurs (Grignon, 1993 ; Volatier, 1999 ; Saint-Pol 2005 et 2012).

Il a été mis en avant ces dernières années une homogénéisation des pratiques alimentaires sous la forme d'une « mac donaldisation de la société » (Fischler, 1990 et 1996 ; Ritzer, 2004), signe

d'un affaiblissement des normes alimentaires traditionnelles. Pour Fischler, la modernité a créé une « gastro-anomie » caractérisée par « la désagrégation ou la déstructuration des systèmes normatifs et des contrôles sociaux qui régissaient traditionnellement les pratiques et représentations alimentaires » (1979 : 191). Cette gastro-anomie serait due selon lui à trois facteurs principaux : la situation nouvelle de surabondance alimentaire, la baisse des contrôles sociaux traditionnels en matière de rites alimentaires, et enfin la multiplication parfois contradictoire des discours sur l'alimentation de la part d'entrepreneurs de morale de santé publique comme des entreprises de la filière agroalimentaire. Elle pourrait être dérivée également selon nous de l'accélération des temporalités (Giddens, 1993 ; Rosa, 2002) due à la globalisation des sociétés modernes, et de l'exigence toujours plus grande de rentabilité et de productivité en matière professionnelle, de temps de transport, comme de temps consacré à l'alimentation (son approvisionnement, sa préparation culinaire comme sa consommation). Cette gastro-anomie contemporaine se caractérise notamment par l'importance et la multiplication des formes de prise alimentaire hors repas, par l'individualisation croissante des repas à domicile et la baisse conséquente de la commensalité, par des modifications dans les temporalités des repas autant que dans leur durée, et par une forme de dé-ritualisation des repas (Corbeau, 1992) jusqu'à parfois prendre la forme d'un défi ouvert aux normes jugées dominantes du « manger sain » (Régnier et Masullo, 2009) ou même du « bien manger » français (Serra-Mallol, 2007a et 2008a ; Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre, 2021). Reprenant le concept d'anomie de Durkheim, Jean-Pierre Corbeau commente le concept de gastro-anomie de Fischler (1979) comme une « rupture », une « béance institutionnelle » (…) « engendrée par une absence de normes correspondant à la situation nouvelle que rencontre l'acteur, ou par un décalage entre la proposition sociale et le désir de l'acteur » (Corbeau et Poulain, 2002 : 104), écart qui serait créatif de « déviances » selon lui.

Malgré des mutations dont l'importance est toujours discutée, il resterait encore des constantes au modèle alimentaire français en matière de repas familial, relevées notamment par Jean-Luc Volatier (1999) et Thibaut de Saint Pol (2005) qui modèrent l'impact de cette prétendue « déstructuration » récente. La synchronisation temporelle des repas, et notamment du déjeuner, reste encore prégnante en France (Poulain, 2002a : 100-104) : la moitié environ des Français est en train de manger à 12h30 et une personne sur trois à 20h00, sans changement notable depuis les trois ou quatre dernières décennies (Saint Pol, 2005, 54-56). De même, la moitié environ des Français déclare trois prises alimentaires par jour, proportion stable depuis 1966, avec toutefois une sous-estimation avérée de la multiplication des prises alimentaires hors repas. Le repas familial comme lieu d'échanges et de socialisation resterait donc d'actualité

(Volatier, 1999), comme l'ont montré Fischler et Masson (2008) pour la commensalité en France, au moins dans les représentations sociales des Français : on note toujours une forte emprise normative sur les repas français (Saint Pol, 2012) qui correspondent encore au modèle traditionnel dans un tiers environ des repas pris.

Dans le champ de l'alimentation, en-dehors du débat évoqué sur la question du repas, l'étude des normes sociales alimentaires est peu fourni, hormis quelques réflexions (Barril et Paquette, 2012) qui posent des définitions des normes sociale alimentaires de façon plus descriptive que prescriptive comme « ensemble de conventions relatives à la composition structurelle des prises alimentaires – repas et hors repas- et aux conditions et contextes de leur consommation » (Poulain, 2002a : 66). Au-delà de l'aspect descriptif de la définition (les seules « conventions ») et vers une appréhension plus prescriptive de la notion de norme sociale alimentaire, nous nous situons dans une perspective plus critique et foucaldienne de la société dans laquelle les individus deviennent sujets des normes auxquels ils sont soumis, une « société de normes », « ensemble des conditions sous lesquelles tous les aspects de l'existence, qu'ils soient privés ou publics, individuels ou collectifs, sont exposés à la surveillance, au contrôle, à l'emprise des normes qui, en mettant en œuvre des codes appropriés, ont pour programme de les unifier et d'en réguler les manifestations, en leur conférant artificiellement une stabilité, en les 'rationalisant' » » (Macherey 2014a : 10). Cette normalisation imprime ses marques dans le processus de constitution de l'identité comme l'exprime J. Butler (2007 : 16), « il n'y a pas de constitution de soi en dehors des normes qui orchestrent les formes possibles que peut prendre un sujet ». La question des normes sociales renvoie ainsi à celle de l'identité, individuelle comme collective.

L'étude des normes et des institutions est délicate en sociologie car il est difficile en pratique pour le chercheur d'isoler une norme ou une institution sociale et d'étudier leur fonctionnement au sein d'un groupe sans inférer dans le processus de normalisation ou en le subissant, en l'endossant (Demeulenaere, 2003, 2-7) : elles constituent le cadre même de référence de sa pensée classificatoire et de son propre « sens commun » au quotidien, d'où un processus de réflexivité nécessaire de la part du chercheur en sociologie (Bourdieu, 1987) comme en anthropologie (Amselle, 1990). Car cette intégration normative n'est pas le seul fait des mangeurs mais des analystes eux-mêmes (Douglas, 2004 [1986] : 143 ; Demeulenaere, 2014 : 6), chaque acteur contribuant à sa manière à « l'universalité du normatif » (Foucault, 1982 [1975] : 310-311), notamment en favorisant la description dans leurs enquêtes de ce qu'ils considèrent comme étant les seuls « vrais repas » au détriment des autres prises alimentaires quotidiennes, et qui n'est en fait que l'expression d'un jugement de valeur.

Le caractère normatif de l'alimentation et des discours multiples et parfois contradictoires tenus sur l'alimentation nécessite donc la mise en œuvre de précautions particulières dans la conduite des terrains d'enquête évoquées par ailleurs (Douglas, 1979 ; Garine, 1980 ; Poulain, 2002a). Le décalage normes - pratiques déclarées ayant été mis en exergue depuis des années comme l'écueil principal rencontré dans l'analyse du fait alimentaire, on peut s'étonner que les analystes excluent encore de leurs méthodes de recueil et d'analyse l'observation directe pour privilégier les méthodes déclaratives. Une réponse possible pour éviter cet écart normes-pratiques, déclaré et surtout avéré, réside en effet dans l'observation systématique et analytique au quotidien des pratiques alimentaires au plus près de la réalité (Deutscher, 1973). Mais cette méthode est longue et fastidieuse car elle requiert l'évaluation systématique des occurrences hors repas et la vérification des quantités achetées et données-reçues par observation directe sur le moyen-long terme (Serra-Mallol, 2012b). Elle nécessite également une réflexivité des chercheurs qui doivent prendre conscience et se départir de l'idéologie du repas familial à laquelle ils sont également soumis, et qui peut les induire dans leurs analyses à une forme de « réinvention de la norme », ou « d'endossement » de la norme ou du modèle dominants, « une relation incontrôlée à l'objet » (Bourdieu et Wacquant, 1992 : 48 ; Amselle, 2009 : 32), malgré des faits contraires ou non avérés (Serra-Mallol, 2015b).

Nous avons œuvré pour mettre en pratique cette réflexivité dans le cadre de nos travaux sur les normes sociales à propos de la personne sans-abri (Serra-Mallol, 2009a et 2014c), vivant de la prostitution de rue (2014a et 2014c), ou sur les normes alimentaires océaniennes en Polynésie (Serra-Mallol 2010a, 2012, 2015b et 2018 et en Nouvelle-Calédonie (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021), et sur le rapport au corps et la question de l'obésité en France (Lepiller et Serra-Mallol, 2014 ; Serra-Mallol et Lepiller, 2014) et en Océanie (Serra-Mallol, 2008a ; Galy, Wacalie et Serra-Mallol, 2020), nous renvoyons sur ce point à l'ego-biographie et aux éléments descriptifs de chacune des recherches. La normativité forte des questions relatives à l'alimentation impose une telle posture, pour ouvrir sur des discussions théoriques autour des questions d'exclusion et de disqualification sociales, d'inégalités alimentaires et corporelles en sus des inégalités socio-économiques, dans un monde globalisé où s'exercent à la fois les pressions mercantiles et normatives transnationales et les revendications identitaires à travers des jeux renouvelés d'acteurs locaux saisis dans une lecture postcoloniale.

2-1-2 De la colonisation à la globalisation de l'alimentation océanienne

2-1-2-1 Une alimentation océanienne ancienne intégrée

Les modes d'organisation socio-économiques des anciens Océaniens sont bien connus, ceux des anciens Tahitiens (Barrau, 1959 ; Oliver, 1974 ; Robineau, 1985 ; Baré, 1987) comme des anciens Calédoniens (Leenhardt, 1937 ; Barrau, 1956 ; Haudricourt, 1964), ainsi que les prestations et modes d'approvisionnement alimentaires de l'époque pré-européenne (Pollock, 1992 ; Leblic, 2002 ; Sand, 2003 ; Serra-Mallol, 2007a et 2010a ; Angleviel, 2018). Les disponibilités alimentaires des anciens Océaniens étaient tirées de l'exploitation des ressources locales terrestres introduites et maritimes. La connaissance des différentes ressources était portée à un haut niveau de technicité par la catégorisation d'un nombre élevé de variétés d'espèces végétales et marines relativement limitées, et d'autant plus limitées qu'on se dirige vers l'est du Pacifique, et par la mise en œuvre de techniques adaptées de pêche, d'agriculture ou d'horticulture de type tropical humide, complétées de chasse, de cueillette et de petit élevage semi-domestique.

Fondée en grande partie sur la gestion collective des ressources alimentaires tant terrestres que maritimes, nous avons montré (Serra-Mallol, 2007a) que l'alimentation ancienne océanienne était structurée autour de végétaux tropicaux (tubercules et fruits), et chaque société océanienne a choisi l'un d'eux comme aliment de base : l'arbre à pain pour les Marquises, les îles Cook, les Samoa occidentales, Wallis et dans les parties exposées sous le vent de Tahiti, le taro à Hawaii, aux Karabati et aux Australes, l'igname en Nouvelle-Calédonie, le fruit du pandanus pour les atolls coralliens (Tuamotu, Micronésie). Les autres végétaux étaient considérés comme complémentaires (les précédents plus bananes plantain et fruit, patate douce, *arrow root*, *tarua,* etc.), et d'autres végétaux non cultivés ou délaissés comme aliments de disette (variétés d'espèces principales, racines, fougères, champignons, etc.) en fonction de la saison ou des événements climatiques ou sociaux (guerre, mort d'un chef, pose d'un interdit, etc.). La production alimentaire était basée sur l'agriculture irriguée par le biais de canalisations pour le taro, l'agriculture « sèche » sur billots pour l'igname et l'horticulture (arbre à pain, fruitiers), selon des rythmes annuels et liés au cycle lunaire. Un complément carné terrestre ou maritime, obtenu par la production et les échanges individuels (pour le foyer) ou collectifs (pour le ramage ou la chefferie), complétaient l'aliment végétal trempé dans une sauce marine fermentée en Polynésie, et agrémenté de condiments (curcuma, piments, ciboule) en Nouvelle-Calédonie (Leblic, 2002).

Les modes de production, stockage, distribution et consommation étaient précisément structurés et normés avec des aliments de base déterminés, et des aliments réservés en fonction de la situation ou du statut des mangeurs et de leur genre. Des interdits étaient posés en Océanie sur certains types d'aliments porteurs de forte charge symbolique et rituelle, interdits qui pouvaient être totaux ou partiels (en fonction d'un lieu, d'une durée, d'un statut, etc.), et des interdits permanents touchaient certaines ressources en fonction du statut, du genre et de l'âge de la personne : la tortue notamment en Polynésie comme en Nouvelle-Calédonie, ou encore le lamantin dans ce dernier territoire, réservés aux chefs (Angleviel, 2018 : 48). En Nouvelle-Calédonie selon Leblic (2002 : 123-124), « on différencie les termes 'manger' en fonction de ce que l'on mange », avec une distinction entre les « fruits de la terre » (igname, taro, banane manioc, patate douce, pommes de terre, citrouilles, papayes…), les « condiments » (viande, poisson, œuf et fruits durs comme les pommes ou les goyaves), les fruits qui se mâchent (canne à sucre, écorces), et le boire associé aux fruits qui ont du jus (agrumes, ananas, pomme-liane, mangues, pastèques, melons etc.). D'autres distinctions existaient, et existent toujours en fonction du mode cuisson des aliments (bouilli ou grillé), de l'opposition culture/inculture (cuit/cru notamment), de l'alimentation quotidienne ou rituelle et festive, et plus récemment fonction de la provenance de l'aliment en différenciant les aliments autochtones des aliment importés.

Les aliments produits faisaient l'objet de dons et d'échanges dans les réseaux de proximité ou plus étendus à des occasions rituelles, dons horizontaux (entre foyers, lignages ou clans) et verticaux sous forme de tribus versés à des strates supérieures ou aux dieux et esprits sous forme de sacrifice et de « nourrissage » rituel et symbolique. Les membres des strates dominantes assuraient la fonction de redistribution des aliments reçus en tribut sous forme de dons (lors de périodes de disette par exemple) et de mise en commun, et lors de repas collectifs en particulier qui constituaient la forme principale de la redistribution alimentaire de la part des chefs, source de légitimité et de prestige pour ces derniers, en Polynésie française comme en Nouvelle-Calédonie (Monnerie, 2014). L'abondance alimentaire était alors de mise, symbole du bien-porter de la communauté et de son rapport à la terre et aux ressources naturelles (Serra-Mallol, 2008a).

Les premiers contacts entre Européens et Océaniens ont révélé l'incompréhension et le malentendu sinon le refus réciproques des modèles culturels respectifs (Baré, 1985a ; Sahlins, 1989 ; Rigo, 2003 ; Tcherkézoff, 2004 ; Monnerie, 2014) et notamment alimentaires (Serra-Mallol, 2005a). On note peu d'introduction réussie et acceptée par les Polynésiens d'aliments étrangers dans les premières années qui suivirent le contact avec les Européens dans le dernier

quart du dix-huitième siècle à Tahiti et dans le premier quart du siècle suivant à Rapa. Les aliments et ustensiles culinaires européens furent de prime abord réputés mauvais ou non effectifs, à l'exemple des contenants métalliques pour la cuisson des aliments considérés dans un premier temps comme « infectés » (Serra-Mallol, 2007a : 290) notamment en Nouvelle-Calédonie, et leur diffusion retreinte se cantonna dans un premier temps aux réseaux d'échange entre chefs et alliés, mis à part le maïs à Tahiti et aux Marquises (Barrau 1959 : 149). Puis les contacts s'accrurent avec les navires d'exploitation d'huile de baleine et de bois tropicaux et les navires de commerce en transit sur les îles polynésiennes, et les chefs traditionnels et missionnaires chrétiens s'inscrivirent dans les réseaux de ce commerce transocéanique en détournant une partie des flux traditionnels de dons et d'échange qui échappaient de ce fait au cycle de redistribution traditionnel et contribuaient à monétariser les échanges.

2-1-2-2 Normalisation alimentaire et processus de colonisation

Il faut attendre que le christianisme devienne la religion dominante de nombre d'ensembles socio-politiques polynésiens au long du dix-neuvième siècle, dont l'archipel de la Société et l'île de Rapa aux Australes dès les années 1820-30, pour voir ces derniers entrer dans l'économie marchande notamment par le commerce du porc salé et de l'huile de noix de coco instauré par les chefs et les missionnaires à Tahiti (Ellis, 1972 ; Maude, 1959), celui des perles et nacres à Rapa (Caillot, 1932). Le passage d'une économie des dons et échanges à une économie monétaire se fit suivant l'action volontariste des missionnaires qui devaient s'inscrire dans les réseaux commerciaux existants pour se procurer leurs propres biens de consommation courante (farine, bœuf salé, tissus etc.) depuis les métropoles européennes, réseaux dans lesquels ils entendaient inscrire les nouveaux convertis. L'enjeu était de « créer de nouveaux besoins » et d'« augmenter la demande », d'affirmer la nourriture achetée comme moyen d'ostentation auprès de la population locale comme l'écrit Ellis (1972) en 1830.

Dès le début de l'évangélisation de la société polynésienne, une trentaine d'années à peine après le premier contact avec les Européens, le but est de détourner définitivement les Polynésiens de leur ancienne religion, et de la vision du monde, des modes de vie, des normes et des valeurs en somme qui lui correspondaient, comme l'indique le pasteur britannique John Davies dans les années 1830 : « Le cas des Tahitiens était tel que sans le renversement de leur système religieux ils ne pouvaient changer leurs coutumes (…) parce que leur religion était si mêlée à tout ce qu'ils faisaient, leurs activités, coutumes et affaires de gouvernement » (cité dans Baré, 1985b :135-136). Sous l'injonction des missionnaires, on assista à la mise à mort profanée et désacralisée par leur consommation publique et indifférenciée des animaux les plus

anciennement sacralisés comme nous l'avons montré pour la tortue (Serra-Mallol, 2010b), et à la désaffectation provoquée des aliments les plus traditionnels, y compris l'arbre à pain central dans l'ancien système alimentaire tahitien qui devint de plus en plus rare car l'arbre destiné désormais au bois de construction (Ellis, 1972). Il s'agissait de modifier radicalement le mode de vie des indigènes en les faisant dépendre de la consommation de biens européens comme nous l'avons montré (Serra-Mallol, 2007a). Une des façons de les obliger au travail productif régulier était ainsi de les couper de leurs ressources alimentaires traditionnelles, comme le remarque le naturaliste Duperrey à propos de l'abattage en masse d'arbres à pain pour la construction de la station missionnaire à Bora Bora dans les années 1822-1825 (Mazelier et Danielsson, 1978 I : 471), le même phénomène étant avéré à Punaauia sur l'île de Tahiti (Moerenhout 1959 : I 291). En Nouvelle-Calédonie, des appropriations massives de terre collective eurent lieu notamment dans les années 1857-1878 qui suivirent l'annexion par la France en 1853 (Bensa, 1995).

L'alimentation océanienne fut ainsi replacée dans le cadre normatif et temporel de la structure chrétienne et européenne des trois repas quotidiens, du repos dominical sans travail et du nouvel ordre de genre basé sur le patriarcat. La normalisation contrainte par l'imposition depuis l'extérieur de règles et valeurs autres, la colonisation culturelle, est lisible dans l'assimilation de normes extérieures dans l'appareil normatif traditionnel (repas partagé au détriment des séparations anciennes de genre ou de statut, horaires des repas, définition même de ces repas, etc.). Toutefois, malgré l'introduction du pain et du vin par les missionnaires chrétiens et de quelques autres nouveaux aliments (légumes notamment), à Tahiti comme à Rapa dès les années 1830, l'alimentation au quotidien des familles polynésiennes restait très grandement inchangée, exclusivement tirée de l'autosubsistance à partir des ressources traditionnelles. Mais la dimension symbolique et temporelle du nouvel ordre normatif chrétien bouleversa la structure et le sens de l'organisation quotidienne, et le statut même du mangeur (Serra-Mallol, 2007a). Les pratiques anciennes d'alimentation séparée cédèrent la place à un modèle chrétien syncrétique qui devint la nouvelle « tradition alimentaire ». L'influence de la religion prit également la forme de cours d'apprentissage ménager pour la tenue du foyer et des obligations alimentaires qui comprenaient les nouveaux modes de préparation et de présentation des aliments récemment introduits (cuisson bouillie dans un contenant, usage de la table et des couverts, dressage d'une table etc.) mis en place pour les jeunes filles autochtones par les épouses de pasteur et les religieuses catholiques dans le Pacifique insulaire (Pollock, 1992).

La christianisation a modifié en profondeur le modèle alimentaire pré-européen des sociétés océaniennes au cours de la première moitié du dix-neuvième siècle, non pas tant sur les aliments utilisés, que sur le rapport aux interdits religieux anciens avec la disparition des interdits liés au

statut, au genre ou à l'âge, sur le sens de la sacralité de certaines préparations alimentaires désormais abandonnées, sur la circulation des aliments dans les réseaux de proximité (qui pouvaient s'étendre sur des milliers de kilomètres à travers l'Océan Pacifique) grâce aux processus de dons, d'échange et de mise en commun qui constituent le moteur des sociétés océaniennes traditionnelles, les manières de table et la commensalité et notamment la séparation hommes-femmes, la temporalité alimentaire tant quotidienne, hebdomadaire qu'annuelle avec l'abandon des festins rythmant la chronicité mythologique. Ces changements radicaux et rapides, violents dans toute l'Océanie (Bensa, 1995 ; Angleviel, 2004), ont transformé à la fois la cosmogonie, le rapport au sacré et à l'espace social, les systèmes et modèles alimentaires alors en cours localement et les modes de gestion et de relation liés, dans une entreprise de destruction systématique de l'ordre ancien et l'inscription dans un modèle normatif politico-économique européanisé et christianisé (Serra-Mallol 2010a : 244-272).

La société tahitienne se cristallisa autour du niveau le plus élémentaire de la famille, la maisonnée, qui donna aux missionnaires l'illusion de recréer un univers parfaitement chrétien comme les pasteurs britanniques s'y employaient au même moment à Rapa, pendant que les groupes kanaks s'installaient dans les réserves octroyées par le gouvernement français puis validées par l'Administration coloniale, qui ont fait les tribus d'aujourd'hui. L'intériorisation des nouvelles normes de conduite distancia dans un premier temps les pratiques du groupe des chefs des autres membres de la société, avec les ustensiles qui les accompagnent (couverts, assiettes, verres, mais aussi table et étiquette), avant de se diffuser largement dans la population par les dons et échanges au gré des constellations d'alliance familiale et clanique. La première mutation profonde du modèle alimentaire océanien est ainsi intervenue avec sa conversion progressive au modèle européen et chrétien l'inscrivant dans un univers du mangeable plus ouvert mais avec l'imposition d'un ordre normatif nouveau et la désacralisation affirmée d'interdits anciens (Serra-Mallol, 2007a).

Une seconde phase de la normalisation alimentaire des Océaniens fut le processus actif de colonisation mis en place au cours de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, pour alimenter en matières premières l'industrialisation naissante des métropoles européennes. Le capitalisme, ferment et moteur de la mondialisation comme de la colonisation, s'est constitué dans sa forme moderne au seizième siècle en Europe, accompagnant l'expansion européenne sur la planète entière et l'imposition de politiques étatistes à visée d'exploitation systématique des ressources et de domination des populations locales. Selon K. Marx (1867), un de ses premiers analystes, le mode de production du système économique capitaliste se caractérise par un développement sans précédent des forces productives, une accumulation du capital et des rapports de

production inégaux, et l'appropriation par une minorité de la plus-value. Il joue certes un rôle civilisateur dans un premier temps en créant les conditions d'une économie d'abondance, en contribuant au développement des villes, en supprimant les liens personnels de subordination comme le servage ou les corporations, et en développant des idéologies qui mettent en avant la liberté individuelle comme les droits de l'homme. Mais la consolidation du système économique dépend de la création d'un groupe social composé des petits salariés des industries naissantes, le prolétariat, sur lequel s'exercent des rapports d'exploitation et de domination par l'aliénation, tant sur le plan économique, que politique ou culturel, au profit de la classe dominante.

Selon Max Weber (1904) dans une optique de compréhension de ses caractéristiques, le capitalisme européen se définit par l'existence d'entreprises dont le but est d'optimiser et maximiser leur profit par le moyen de l'organisation rationnelle du travail et de la production permettant la prévision, et la séparation du ménage et de l'entreprise et de leur comptabilité respective rationalisée. C'est la conjonction du désir de profit et de la discipline organisationnelle qui constitue la spécificité du capitalisme occidental moderne, ainsi que les phénomènes d'accumulation infinie du capital : l'action économique capitaliste est ainsi pour lui « celle qui repose sur l'espoir d'un profit par l'exploitation des possibilités d'échange » (Weber, 2003 : 16-20), en somme « la possibilité de faire fructifier son capital par l'investissement économique ou le placement économique » (Bolstanki et Chiapello, 1999 : 21). Comme Marx, la question que pose Weber n'est pas celle du développement de l'activité capitaliste en tant que telle (ayant existé à Babylone, en Grèce et Egypte antiques, en Chine et Inde classique, ou à la Renaissance européenne), mais bien celle « du développement du capitalisme industriel bourgeois avec son organisation rationnelle du travail libre » (Weber, 2003 : 23). Des auteurs ont proposé des traits distinctifs de ce système économique, comme l'accumulation illimitée du capital par des moyens formellement pacifiques et le salariat comme rapport de production (Braudel, 1993 : 38), et un instrument constitué par son idéologie entendue comme un ensemble de « croyances partagées inscrites dans des institutions » (Boltanski et Chiapello, 1999 : 35).

D'un capitalisme d'entrepreneurs bourgeois (qui fondèrent les grandes familles « demies » en Polynésie française), à celui de la grande entreprise et de la taylorisation généralisée, et au capitalisme globalisé s'appuyant sur les nouvelles technologies, ce système économique s'est affirmé au cours du vingtième siècle, celui des deux grandes guerres mondiales et du totalitarisme (Arendt, 1982) de façon véritablement planétaire, non plus seulement sur l'espace initial d'influence de grands États impériaux ou républicains mais sous forme de réseaux

extensifs de connexions économiques de « systèmes-monde », des « économies-monde » (Braudel 1993, Wallerstein 2004), dont l'extension mondiale financière et informationnelle contemporaine est le dernier avatar. Il a irrigué la quasi-totalité des sociétés dans le monde, et provoque ou aggrave des inégalités socio-économiques grandissantes, non seulement entre les Etats mais entre les strates sociales au sein même de l'ensemble des sociétés (Piketty, 2013 et 2019) La puissance technologique et militaire, économique, politique et culturelle qui a donné à l'Occident sa suprématie ne constitue plus aujourd'hui un facteur différenciant les pays occidentaux des autres, du fait des jeux d'acteurs mondialisés récents, et de la globalisation des interrelations entre États, groupes sociaux et individus. Son influence est remise en question après la période de critique « interne » des années 1960 et 1970, et ses sources de légitimation comme de critique éteintes (Boltanski et Chiapello, 1999), et des visions stratégiques s'appuyant sur des modes de domination alternatifs sont proposés.

La colonisation qui a accompagné la découverte par l'Europe de nouvelles terres et ressources s'est appuyée en grande partie sur le développement économique et technologique du capitalisme industriel, mais également sur son influence culturelle au sens large, à partir des principes, valeurs et modes de rapport au monde tirés de l'histoire européenne et de son nationalisme (Todorov, 1989) comme les nouveaux rapports d'échange et de pouvoir instaurés. Dotée d'une valeur universaliste et basée sur la raison, cherchant à imposer ses valeurs et modèles sociaux à des peuples lointains perçus comme « primitifs », la colonisation constitue un phénomène d'imposition par la violence, physique ou symbolique, d'un ordre politico-économique localisé ou régionalisé prétendant à l'universel, et de ses valeurs et ses normes, à d'autres sociétés vivant sous des ordres culturels différents (Goody, 1977 ; Saïd, 1980 ; Appadurai, 2001 ; Bensa, 2006) qui les ont peu ou prou intégrés. Elle fait donc en cela partie intégrante du phénomène de mondialisation et est contemporaine du capitalisme moderne, né également de l'expansion européenne au 16ème siècle, avec des enjeux et dynamiques renouvelés pour ce qui constitue l'héritage postcolonial français (Bancel, Bernault, Blanchard, 2010). Plus tardive, puisque réalisée au 19ème siècle, la colonisation des territoires insulaires du Pacifique a été l'enjeu des grandes métropoles européennes colonisatrices, et l'Océanie l'objet d'un partage entre l'Empire britannique et la France impériale puis républicaine (Lacoste, 2010), et a évité l'écueil passé de l'esclavagisme. La colonisation a ainsi pris le relais du christianisme en tant que système normatif dans les Iles de la Société, comme en Nouvelle-Calédonie, dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Un nouvel ordre politico-économique se mit en place, avec une structure bureaucratique européenne détachée et la mise en œuvre d'une politique nouvelle d'exportation depuis la colonie, qui induisit l'émergence du salariat et la

monétarisation progressive des échanges, le développement du commerce de proximité, celui de la monoculture de rente au détriment de l'autosubsistance, l'accroissement des flux inter-iles de migration professionnelle et familiale et l'urbanisation de son agglomération.

L'échange marchand propose une alternative aux échanges redistributifs et à la réciprocité villageoise, il détruit cependant sur son passage les diverses formes sociales et culturelles qui leur étaient intimement liés (Simmel, 1900 ; Graeber, 2011). Ainsi les marchands, par l'intermédiaire de la monnaie, peuvent entrer en relation d'échange alors même qu'ils ne se connaissent pas et ne parlent pas la même langue. Avant la « grande transformation » induite par l'économie marchande (Polanyi, 1983), les échanges économiques étaient subordonnés à des logiques sociales, de réciprocité et de redistribution. Après cette transformation, le marché obéit à des logiques économiques autonomes, et les biens circulent en dehors de toute structure sociale. Comme ailleurs dans le monde, la colonisation a « marchandisé » la terre (Appadurai, 2005 : 190-191), transformant une partie des structures de dons et de prestige en biens monnayables qui « rongent l'esprit de solidarité » (Bourdieu, 1994 : 195). Nous avons montré (Serra-Mallol, 2007a et 2016a) que la marchandisation (Polanyi, 1983 ; Wallerstein, 2006) de la société coloniale océanienne s'est faite suivant des modalités imposées par la métropole, mais en s'intégrant dans les cadres locaux de pensée et d'action : les marchandises européennes sont « ingérées » puis « digérées » dans les cadres et catégories conceptuels locaux au service de finalités sociales spécifiques (Friedman, 1994 ; Sahlins, 2000 ; Babadzan, 2009). L'installation des Français[9] associée à une politique agricole volontariste à partir de la seconde moitié du dix-neuvième siècle ont favorisé la mise en place d'une agriculture spéculative guidée par les cours mondiaux des produits tropicaux : huile de noix de coco (coprah), coton, vanille à Tahiti, canne à sucre, orange à Tahiti et Rapa, café à Rapa dont l'île devint le principal producteur polynésien, ainsi que pour la Nouvelle-Calédonie avec l'exploitation minière et l'élevage extensif de bovidés et de cerfs. La production de ces denrées d'exportation requérait une main d'œuvre importante et bon marché, composée de locaux qui travaillaient en fonction de leurs besoins monétaires ponctuels, mais aussi d'insulaires du Pacifique et d'Asiatiques à partir de 1865 en Polynésie française et des années 1895 pour l'extraction minière en Nouvelle-Calédonie dont certains décidèrent de rester sur place pour s'installer dans l'agriculture maraîchère et dans le commerce de proximité. La population croissante d'origine métropolitaine nécessitait une

[9] A Tahiti, la France a imposé le Protectorat en 1842 au gouvernement royal local, et son administration directe après l'annexion de 1880. A Rapa, le processus se double d'un Protectorat tahitien en 1867, puis français en 1881 avant l'annexion de 1887. En Nouvelle-Calédonie, la France annexe le territoire en 1853 et y installe un bagne entre 1864 et 1897 qui accueillit 22 000 condamnés (Bensa, 1995).

fourniture spécifique en aliments de type européen, d'où la mise en place du marché communal de Papeete en 1850 approvisionné quotidiennement par les maraîchers chinois, indochinois et javanais à Nouméa à partir de 1891, et les agriculteurs, éleveurs et pêcheurs autochtones.
Ne pouvant acquérir de terre ni devenir fonctionnaires, les migrants asiatiques contrôlèrent progressivement à partir de 1900 la majeure partie du commerce de détail et une grande partie du commerce de gros en approvisionnant Papeete et Nouméa en légumes frais au moyen d'une agriculture en fermage maraichère et intensive (Cheung, 1998 ; Saura, 2002). Ils devinrent les intermédiaires des Océaniens avec l'économie monétaire, notamment en leur accordant des facilités de crédit. Deux économies fonctionnaient alors en parallèle : une économie monétaire à Papeete et Nouméa, et une économie de subsistance dans la Polynésie et la Nouvelle-Calédonie rurales des districts et des îles éloignées de Tahiti et de la Grande Terre, périphéries dont le point de contact économique était la communauté commerçante asiatique de proximité. La monétarisation des échanges s'accéléra avec les emplois du secteur primaire créés par le chantier d'extraction de phosphate de Makatea, et ceux des mines de nickel et de chrome calédoniennes, qui amenèrent progressivement les biens de base ménagers dans tous les foyers polynésiens (Serra-Mallol, 2007a) et calédoniens (Leblic, 2002) dans la première moitié du vingtième siècle. Les produits et ustensiles alimentaires européens se diffusèrent rapidement avec l'installation du commerce de proximité à partir de la fin du dix-neuvième siècle, d'autant que la famille élargie traditionnelle et les réseaux familiaux interinsulaires accélérèrent le processus par souci de mimétisme de l'élite locale et de distinction interfamiliale (Elias, 1973 ; Bourdieu, 1979). Les biens proposés étaient ceux issus de l'industrie agroalimentaire des pays occidentaux, des produits de masse à bas coût mais nécessitant une monétarisation de la société océanienne que permettait justement le système colonial. Une fois diffusés dans la société, les emprunts extérieurs fusionnèrent peu à peu, au gré des générations, dans le fond commun d'une « tradition » reconstruite (Hobsbawm et Ranger, 1983), fruit des principaux éléments de la nouvelle culture et de l'adaptation d'éléments anciens de penser et d'agir. Certains aliments ou préparations sont ainsi perçus aujourd'hui en Océanie non comme « anciens » (ou pré-européens) mais comme « traditionnels » : il s'agit d'aliments ou d'usages intégrés dans le modèle alimentaire dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle en étant d'abord considérés comme des produits de luxe (Pollock 1992 : 171) : pain, café, conserves de viande et de poissons, gâteaux secs de marine, etc. Ces produits alimentaires, qui renvoient à une « néo-tradition alimentaire » échafaudée au long du dix-neuvième siècle, complétèrent puis remplacèrent leurs équivalents locaux (Malcom, 1953 ; Taylor, Bennett et Zimmet, 1981 ; Tassié, Papoz, Barny et al., 1997 ; Serra-Mallol, 2010a : 256), comme le riz et les sauces

asiatiques (Pollock, 1974 et 1992 : 171-175 ; Dickerson-Putman et Henry, 2008 ; Jourdan, 2010) avec la généralisation dans les îles du commerce de proximité et de la monétarisation au moins partielle de la société.

La Seconde guerre mondiale eut des répercussions notables dans le Pacifique insulaire, avec l'installation de bases américaines en Nouvelle-Calédonie comme en Polynésie française à Bora Bora, qui eut pour effet d'accroitre les communications et les échanges, notamment de biens alimentaires, de généraliser une économie monétaire et d'abondance nouvelle (Poirine, 1996 ; Angleviel, 2018), et d'induire un accroissement de la migration vers les centres urbains de chacun des territoires (Oliver, 1977 ; Coyne, Badcock et Taylor, 1984). Ces migrations urbaines ont été accompagnées de changement dans les techniques et méthodes agricoles et les pratiques alimentaires, du fait de l'abandon d'activités traditionnelles de culture, pêche ou chasse, au profit d'activités rémunérées (Coyne, Hughes et Langi, 2000 : 5-6) dans les mines ou dans le secteur tertiaire. D'activités d'autoproduction et d'échanges, les habitants passèrent donc à l'acquisition monétaire de leurs aliments, en particulier de la viande et du poisson (en conserve) et de la farine et du riz qui sont venus complémenter puis progressivement se substituer aux végétaux locaux (Malcom, 1953 ; Loison, Jardin et Crosnier, 1973 ; Tassié, Papoz, Barny et al., 1997) dont les surfaces de culture diminuèrent au profit d'une agriculture et d'un élevage de rente.

L'insertion de la société polynésienne dans l'économie monétaire se généralisa avec l'implantation des infrastructures pour les essais nucléaires français entre 1966 et 1996. La Polynésie française passa alors d'une économie d'autoproduction dans les îles et d'exportation à Tahiti à une économie de transferts publics massifs et de surconsommation fondée sur les importations : depuis les années 1960, les transferts de l'Etat représentent plus du quart du produit intérieur brut polynésien (Délégation aux Etats Généraux, 2009) en faisant une économie assistée comme celle de la Nouvelle-Calédonie (Freyss, 1995). L'agglomération de Papeete se développa de façon considérable, sa population doublant quasiment entre 1962 et 1971 du fait surtout de migrations interinsulaires.

Les dépenses totales de l'Armée passèrent de 5% du produit intérieur brut de la Polynésie française en 1962, à un maximum de 76% l'année du premier essai nucléaire en 1966, pour décroitre régulièrement ensuite jusqu'à se stabiliser autour de 20% dans les années 1980, au profit des transferts civils. La part du secteur public sur la population occupée grimpa de 9% en 1956 à 35% dans les années 1980. Depuis, le poids de la fonction publique territoriale dans le budget territorial explique en partie le niveau élevé de taxation, les institutions politiques de la collectivité maintenant une fiscalité basée sur des taxations indirectes importantes (douanières,

taxe sur la valeur ajoutée…) frappant les produits de consommation importés. L'accroissement massif de la fonction publique, la majoration (+84 à 108% hors indemnités) dès le début des années 1960 du salaire des fonctionnaires nationaux et son rattrapage pour celui des fonctionnaires locaux, provoquèrent une croissance rapide de la consommation et des importations alors que les exportations traditionnelles (coprah, nacre, vanille, café) s'effondraient. De 80% au début des années 1960, le taux de couverture des importations par les exportations est passé à 25% environ dans les années 1980, et stagne autour de 10% dans les années 2000-2010. Depuis le début des années 1990 plus de 80% des produits alimentaires consommés en moyenne en Polynésie française sont importés.

Dans les années 1980, la richesse par habitant de la Polynésie française est devenue la plus importante de toutes les collectivités d'outre-mer, comparable alors à celle de la Nouvelle-Zélande. Mais l'économie de rente nucléaire comme minière a provoqué l'inflation des salaires et un niveau des prix élevé creusant les inégalités économiques, et le développement hypertrophié du secteur tertiaire au détriment d'un secteur primaire en effondrement, passant dans les comptes officiels de 40% des actifs occupés au début des années 1960 à 4% à partir des années 1980. L'urbanisation grandissante et la monétarisation rapide de ces sociétés océaniennes modifièrent profondément les comportements alimentaires : les Océaniens se tournèrent vers les produits alimentaires importés qui remplacèrent de plus en plus les produits locaux. Moins chers à l'achat que les produits locaux car issus de l'industrie de masse, leur disponibilité constante en supermarchés et hypermarchés depuis les années 1980 favorisait l'abondance de nourriture, mais n'était pas sans effet sur une dépendance économique vis-à-vis de l'extérieur qui s'accroissait toujours avec l'augmentation relative de l'approvisionnement monétaire, et sur des pratiques alimentaires dont les liens avec des problèmes de santé (obésité, diabète, maladies cardiovasculaires) sont bien documentés. Le processus fut beaucoup plus lent à Rapa : après l'installation de la première école et de la station météo dans les années 1950, la présence de personnel au titre de l'armée ne dura que de 1964 à 1972 mais représenta jusqu'au quart de sa population. Les contacts réguliers d'approvisionnement entraînèrent une diffusion de biens depuis l'extérieur et une circulation monétaire notable. L'île se dota d'infrastructures nouvelles (construction d'une jetée à baleinière en 1965, d'un quai hauturier en 1970 agrandi en 2006), un commerce ouvrit pour les besoins des personnels militaires et au gré des contacts maritimes avec Tahiti, et une liaison maritime fut assurée deux fois par an pour le transport des collégiens et lycéens. Mais la population locale vit encore majoritairement aujourd'hui de l'autosubsistance autour de la culture du taro et de la pêche.

La monétarisation des économies océaniennes a également conduit à amoindrir l'esprit de solidarité (Bourdieu, 1994) et desserrer les liens familiaux en donnant plus d'autonomie aux familles réduites aux seuls parents et enfants. Les relations entre descendants de mêmes parents se limitent aujourd'hui parfois au minimum dans certaines familles pour des raisons individuelles (recentrement sur les enfants le soir et le week-end) ou du fait de l'éloignement géographique entre ménages apparentés. L'individualisme du consommateur urbain se substitue de plus en plus aux relations multiples d'un mangeur immergé dans des cercles familiaux élargis mettant en commun des ressources alimentaires, comme nous l'avons montré à la fois pour la Polynésie (Serra-Mallol, 2018) et pour la Nouvelle-Calédonie (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021).

Une économie de rente et une urbanisation très élevée, l'installation de la grande distribution alimentaire à partir des années 1980 et le salariat généralisé ont modifié en profondeur les comportements alimentaires aujourd'hui. Non seulement de plus en plus de repas sont pris en extérieur (les « casse-croûtes », les plats à emporter des commerces de rue, des snacks et des roulottes…), mais la monétarisation des aliments consommés à domicile et leur variété disponible dans le circuit de distribution continuent à modifier en profondeur les habitudes anciennement acquises. Les enquêtes des experts de la santé locale ou régionale (Direction de la Santé, 1998 ; SPC, 2001) révèlent toujours des taux d'obésité en augmentation jusqu'à l'orée des années 2000 : l'obésité moyenne se maintient depuis (près de 40% de la population résidente en Polynésie française est considérée comme obèse, avec un taux particulièrement élevé parmi la population d'origine polynésienne), au détriment des obésités les plus massives et sujettes à comorbidités qui s'accroissent, et l'apparition de ces pathologies de plus en plus jeunes chez les enfants. La très grande majorité des produits consommés par les ménages tahitiens provient désormais de l'achat, et l'autoconsommation est réduite à sa part congrue, sauf pour les poissons, crustacés et fruits frais, une partie de porc et volaille locaux, et surtout les vivriers (Serra-Mallol, 2007a). La normalisation alimentaire des Océaniens autour de modes d'alimentation industrialisés et néfastes pour la santé s'est précipitée à partir des années 2000 et de l'information en réseau, et s'accélère encore parmi les plus jeunes.

Le regard sur les modes d'alimentation à Tahiti au début du vingt-et-unième siècle saisit de prime abord le changement survenu au cours des deux siècles précédents. On peut ainsi parler d'acculturation définie comme l'ensemble des « processus complexes du contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres sociétés » (Baré, 1991 : 1-2), même si la multiplicité des définitions de ce terme ne rend compte qu'imparfaitement du processus de

changement engagé et de sa rapidité à l'échelle de tout le Pacifique insulaire (Oliver, 1977). Il est malaisé de calculer des taux d'acculturation alimentaire autrement que qualitativement comme nous l'avons souligné (Serra-Mallol 2007a : 383), du fait de la disproportion parfois constatée entre la valeur d'usage d'un produit local donné et la valeur commerciale du même produit dans la distribution structurée. Un taux d'acculturation alimentaire avait été calculé par C. Robineau (1985) pour les Iles sous le Vent à partir de la source d'approvisionnement du produit. Nous avons estimé à partir de nos propres recherches (Serra-Mallol, 2007b et 2016a) la part de l'alimentation exogène à environ 83% en valeur en zone rurale des Iles du Vent (contre 67% en 1966-67 et 60 % en 1974), et à 86 % en zone urbaine de Tahiti, pour moins de 50% à Rapa. A ce taux d'acculturation nous pouvons comparer l'estimation du taux de dépendance alimentaire monétaire (Robineau, 1985) : ce taux passe de 53 % à 71 % entre 1975 et 2005 en zone rurale, et approche 80 % en zone urbaine pour la dernière période (Serra-Mallol, 2007a), il est inférieur à 20 % à Rapa.

Nous avons décrit le processus de phases de normalisation successives de l'alimentation polynésienne depuis le contact avec les Européens, en mettant en avant trois phases successives (Serra-Mallol, 2007a et 2010a) : une première étape portant sur les normes et valeurs sociales en général et alimentaires en particulier d'abord avec la christianisation de la société, puis une colonisation économique avec la politique délibérée du Gouvernement français à partir de la fin du dix-neuvième siècle, qui s'est affirmée avec l'implantation du Centre nucléaire d'expérimentation du Pacifique (CEP) dans les années 1960 et la monétarisation complète de la société polynésienne qui accède à la globalisation alimentaire dans les décennies suivantes. Le processus est similaire pour les sociétés insulaires mélanésiennes, avec la création de « réserves » en Nouvelle-Calédonie qui marginalisa les populations kanaks et permit la préservation partielle de « cultures sanctuaires » (Bensa, 1995) et des modes de colonisation qui varièrent selon les ressources (minières, arboricoles, marines) avec notamment l'exploitation du café et du nickel jusqu'au boom des années 1962 qui attira de nombreux migrants en Nouvelle-Calédonie (Freyss, 1995). Chacune de ces phases de normalisation a entraîné une mutation profonde et différenciée des sociétés océaniennes, dans leur vision eschatologique du monde, dans leur rapport aux ressources environnantes et aux humains entre eux, dans un cadre général de domination touchant tant au politique, à l'économique qu'aux valeurs et symboles. Ces mutations sont lisibles dans le rapport en évolution de la société océanienne à son alimentation au sens large, qui joue un rôle central dans les formes d'appropriation et d'assimilation au monde (Rosa, 2018 : 67), depuis la production d'aliments nécessairement pensés comme tels jusqu'à leur consommation, en passant par leurs modes de

production, distribution, stockage et distribution : c'est précisément l'objet principal de nos recherches.

2-1-2-3 Hybridations alimentaires et stratégie des acteurs

Au moment du premier contact avec les Européens, le chef coutumier polynésien se situait au sommet du processus de production-redistribution et jouait le rôle de « *general gate keeper* » (Lewin, 1947), maitrisant les entrées dans le système alimentaire de toute la communauté par la définition des aliments réservés et en imposant des sanctions en cas de non-respect des prescriptions (Serra-Mallol, 2010a et 2013a). En ce sens, le chef coutumier a constitué le principal entrepreneur de normalisation alimentaire polynésien, en jouant un rôle actif face aux changements en cours. Les nouveaux aliments et les biens occidentaux introduits circulaient d'abord par le biais des chefs coutumiers, qui maîtrisaient toujours les flux internes de marchandises, et constituaient un nouveau moyen d'identification externe et de différenciation interne, à Tahiti comme à Hawaii (Sahlins 1989 : 146-147). Les innovations en matière d'utilisation de biens passaient par le haut de la hiérarchie sociale, avant de se diffuser et de se diversifier, suivant un processus cumulatif. « L'un des plus puissants moteurs des transformations de l'alimentation humaine n'a-t'il pas été, n'est-il pas encore, le désir d'une promotion sociale se manifestant d'abord par l'adoption des mets et des manières de table inspirés de ceux d'une catégorie sociale privilégiée que l'on veut ainsi égaler ? » (Barrau 1983 : 331). Baré soutient ce fait à propos des armes et mobiliers européens que les chefs des Iles Sous le Vent se sont faits un devoir de posséder, près d'un demi-siècle après la visite de Bligh et une fois devenus protestants, empruntant les principaux supports des traits culturels de la société européenne : « Quand Jéhovah, le dieu qui exclut tous les autres, aura pris sa place dans l'archipel, beaucoup de chefs auront hâte de s'identifier à ce qu'ils considèrent les traits pertinents d'un nouvel ordre culturel 'néo-*ari'i*' qui se dessine dès la fin du dix-huitième siècle : manières de table, vêtements, ces éléments primordiaux du culturel » (Baré 1987 : 67-68).

Dès la fin des années 1820, grâce aux biens achetés à l'extérieur, les principaux chefs des Iles de la Société se conduisirent « à l'européenne », notamment en matière de manières de table, comme le décrit Dumont d'Urville à propos d'un dîner avec la famille royale à Raiatea sur son navire : « Ensuite on se mit à table, où les augustes convives siégèrent assez décemment. La cour semblait habituée au service européen ; elle maniait, sans trop de gaucherie, les couverts et les assiettes. Elle paraissait aussi fort bien dressée à l'usage des toasts, et elle en porta plusieurs, les princesses surtout, sans qu'on sût dire si c'était par galanterie envers l'amphitryon,

ou par sympathie pour son rhum et ses vins » (1988 : 538). L'alcool, qui semble apprécié des hôtes de Dumont d'Urville comme de Pomare II connu pour ses abus, était préparé dans les districts sous la direction du chef qui dirigeait les opérations, et la reine Pomare IV a fait de sa production et de son commerce un monopole (Moerenhout 1959 : I 285).

Du fait du commerce important des porcs réalisé par les chefs coutumiers et des contacts nombreux avec les Européens, les chefs modifient leur façon de préparer et d'accommoder cet animal : « Jusqu'à ces derniers temps, il ne serait jamais venu à l'idée des indigènes de s'asseoir à table autrement que devant un porc rôti en entier. Mais actuellement, de nombreux chefs n'en préparent qu'autant qu'il est nécessaire pour l'usage immédiat de leur famille et salent le reste » (Ellis 1972 : I 68). Le porc, aliment privilégié de consommation communautaire et cérémonielle, acquit donc peu à peu le statut de viande de consommation familiale (au sens chrétien du terme), même s'il restait encore grandement réservé aux classes dirigeantes. L'usage du café, introduit en 1818 à Huahine puis dans les autres îles de la Société, se répandit également parmi les chefs locaux, qui contribuèrent ainsi à la réussite durable de cette nouvelle culture (Salmon 1982 : 43).

Par l'alimentation on montre le changement de son statut : manger des aliments étrangers était vu comme un moyen de se démarquer, de se distinguer (Bourdieu, 1979), même si pour cela on se sent parfois affamé (Pollock 1992 : 167) comme l'avait déjà noté Veblen à propos de tout type de consommation ostentatoire (Veblen 1970 : 57-58). Et en vertu du principe d'ostentation, manger comme les chefs des aliments étrangers constituait pour le peuple un puissant moyen d'identification avec les strates supérieures, et un moyen de différenciation au sein de son groupe d'appartenance.

La nouvelle position des chefs coutumiers permise par les échanges avec les navigateurs européens, entre pivot de redistribution communautaire et intermédiaire avec l'extérieur, pouvait rapidement les conduire à tirer profit du local pour agir sur le global et réciproquement, à la fois en prenant à leur profit le contrôle du commerce avec l'extérieur et en affermissant leur contrôle intérieur sur leur communauté (Maude, 1959 ; Babadzan, 2009 : 175-176 ; Serra-Mallol, 2010a : 198-199). Les biens introduits par les premiers Européens ont ainsi été captés par les chefs coutumiers, qui ont su s'adapter aux nouvelles modalités d'échanges que leur proposaient les navigateurs européens, en les détournant des circuits traditionnels de redistribution (Babadzan 2009 : 175-176, Serra-Mallol 2010a : 198-199). De même le *rahui*, l'ancienne interdiction temporaire de produire, échanger ou consommer certains aliments les plus valorisés pendant une durée et sur un territoire donnés dans le but de constituer ou reconstituer des ressources, a été détournée de son but premier au cours des années qui suivirent le contact avec les Européens au

profit des seuls chefs et de leur commerce avec l'étranger (Beaglehole 1988 : 92, Adams 1981 : 24, Wilson 1968 : 85, Moerenhout 1959 : I 531). Ils pouvaient accumuler des sommes jugées importantes (Darwin 1890 : 296), et le même phénomène a été analysé à Hawaii (Sahlins 1989 : 147-148). L'irruption d'une rationalité économiste a ainsi faussé les relations entre chefs et gouvernés, et les obligations réciproques comme les temporalités sociales liées ne paraissaient plus nettement définies conformément au modèle traditionnel (Balandier, 1999 : 189), leurs supports matériels firent office d'instruments d'échange dans des logiques d'intérêt propre (Beaujard, 2009).

La diminution de la population tahitienne contribua à faire disparaître une strate intermédiaire de la pyramide sociale ancienne, les *ra'atira*, et a radicalisé selon Robineau (1985 : II 225-226) les rapports de production en faisant disparaître des contrepoids intermédiaires et en concentrant les surfaces agricoles disponibles pour les titulaires de droits fonciers. Grâce aux lois préparées par les missionnaires de la *London Missionary Society*, les chefs traditionnels profitèrent souvent de leur position pour se réserver l'exclusivité du commerce avec les Européens, mais également pour se déclarer propriétaires de terres sur lesquelles ils ne détenaient en réalité que des droits cérémoniels (Panoff 1970 : 29) et favoriser ainsi les cultures d'exportation comme la canne à sucre. Newbury (1980 : 85) cite ainsi le chef Tati qui aurait vendu près de dix-huit tonnes de sucre en une seule année grâce à son partenariat avec Moerenhout dans les années 1840. Le commerce portait essentiellement sur les produits alimentaires, y compris dans les îles les plus éloignées de Tahiti, comme le rapporte O'Reilly (1975 : 80) : « La description des marchandises consignées par les frères Hort à Mangareva en 1853 nous permet de voir ce qu'on échangeait : nous trouvons des barils de farine ou de lard, des boites de biscuits, des sacs de lentilles, des couffins de riz, des pains, du sucre, du café, de l'huile, du sel et du poivre, du savon…, la grande matière d'échange restant les étoffes et l'alcool ».

L'enrichissement rapide des anciens chefs et des nouvelles familles « demies »[10] (Robineau 1985 : II 232) eut pour contrepartie le dénuement du peuple, qui fournissait les matières premières propres aux échanges et ne recueillait en retour que des objets sans valeur commune avec celle des biens fournis : perles, nacre, corail, holothuries, coton, café, sucre, bois de santal, végétaux de toutes sortes (Newbury 1980 : 147) … La population a pu manifester son désaccord ou son hostilité par des gestes symboliques, comme ce tribut d'un plat de *poi* de *taro* mêlé à

[10] Une loi tahitienne du 1er mars 1837 avait interdit les mariages entre Tahitiennes et étrangers. Elle fut abrogée pour trois jours en 1842 par Pomare IV pour permettre à sa cousine Arii Taimai d'épouser le négociant anglais Alexandre Salmon, et d'autres mariages en attente entre négociants européens et filles de familles *ari'i* (Salmon 1964 : 28-29).

des excréments de chèvre offerts par les gens de Waialua (O'ahu) à leur chef peu partageux, matérialisant sous forme de métaphore le don d'une nourriture « négative » pour l'absence de redistribution (Sahlins 1989 : 147).

L'intégration des marchandises, mais également des manières de faire étrangères, a ainsi constitué un enjeu dans les stratégies de distinction et de différenciation des élites locales tout au long du dix-neuvième siècle en Polynésie orientale, comme la double conversion stratégique des chefs coutumiers, à la fois religieuse et économique, au profit des intérêts alliés de ces nouveaux convertis et des missionnaires chrétiens, agents de contact avec l'extérieur pour le commerce, en fonction de catégories de pensée propres (Sahlins 1989 : 146-148 ; Babadzan 2009 : 175-176), et qui ont fait parfois appel au « double jeu » en fonction des situations et des intérêts en cause (Balandier, 1999 : 190). Si dans un premier temps l'intrusion extérieure est repoussée sinon déniée, dans un second temps la nouveauté est vue comme distinctive (Bourdieu, 1979) et image d'une position sociale dans la société : les modes de diffusion des produits et manières de table au sein des sociétés polynésiennes en constituent un bon exemple, processus dynamique descendant suivant la vision classique de la diffusion du changement social.

2-1-2-4 Globalisation de l'alimentation océanienne

La récente intensification des relations dans le temps et dans l'espace entre les sociétés tant en matière économique, technologique que culturelle, décrite dans la littérature sociologique sous les vocables approchants de « modernité tardive » ou de « globalisation », soulève la question des relations entre le global et le local, et de leur influence respective sur les ressorts de l'action quotidienne. Elle amène à envisager les relations faites de domination, de résistance et d'adaptation qui aboutissent à créer localement de façon multi-différenciée de nouveaux rapports à soi, aux autres et au monde et aux modes de production et de consommation alimentaires en particulier. Dans nos recherches, nous avons montré en quoi le fait alimentaire peut être un lieu privilégié d'observation et de lecture du phénomène d'interaction du global et du local, et comment l'analyse socio-anthropologique de l'alimentation peut contribuer à l'éclairage de la notion de « glocalisation alimentaire » et des pratiques différenciées mises en œuvre par les acteurs individuels et collectifs.

La globalisation est entendue comme le processus de synthèse des forces économiques mondiales vers la transnationalisation des capitaux, des produits, des idées et des hommes, et la circulation toujours plus rapide du flux de leurs échanges, à un rythme intra générationnel plutôt qu'intergénérationnel dans sa phase initiale (Rosa, 2012), entrainant en même temps une

uniformisation des modes de vie et de pensée (Abélès, 2008) et une pluralité de phénomènes de relocalisation (Sassen, 2009). Avec l'existence d'un marché mondialisé des capitaux et la montée du néolibéralisme s'imposant comme le système politique et économique dominant, l'utilisation du concept de globalisation permet de rendre compte du niveau d'intégration et d'interconnexion se traduisant par une appartenance à un monde global, par-delà les attaches et identités territoriales (Abélès, 2008). Le phénomène contemporain de globalisation peut être ainsi vu comme l'internationalisation du capitalisme libéral et de la matérialité moderne (Giddens, 1990), où l'échelle n'est plus celle classique de la nation : « La globalisation est (…) devenue l'espace d'extension des conditions dominantes, des configurations inégalitaires, alors que les classes sociales ont d'abord été rapportées aux cadres nationaux et à leurs inégalités spécifiques. Il faut donc adopter une autre échelle d'observation » (Balandier, 2009 : 36).

Cette intensification des relations sociales planétaires et de l'interdépendance mutuelle constitue un processus dialectique : la transformation locale fait autant partie du phénomène que l'extension latérale des relations à travers le temps et l'espace, de façon à la fois objective et subjective (Dimitrova, 2005). La nécessité d'une régulation sociale devient pressante, et les décalages temporels de coordination et de synchronisation sont nombreux et croissants (Rosa, 2012 : 100). Dans la dichotomie global-local, le global serait l'homogénéisation modernisante, et le local le phénomène mondial et pourtant « multi-localisé » de différenciation culturelle, ethnique et identitaire (Friedman, 1990). La localisation ne se définit donc plus seulement par rapport à un territoire, mais également de façon déterritorialisée (Gupta et Ferguson, 1992 ; Giddens, 1994 : 25-29 ; Appadurai, 2005 ; Abélès, 1992 et 2008 ; Rosa, 2012), comme l'illustrent les blogs de discussion et de mise en ligne de photographies par des descendants de rapa installés hors de l'ile, « insiders » (Pike, Headland et Harris, 1990) au sens de l'identité collective mais « outsiders » au sens de la résidence, et qui participent ainsi au questionnement sur l'identité rapa des résidents de l'île en s'influençant réciproquement. Le processus de glocalisation implique la prise de conscience préalable par les acteurs locaux de la globalisation des liens sociaux, qui permet de s'affranchir d'une partie de l'éloignement géographique par formation d'un référentiel culturel commun, un « ethnoscape » (Appadurai, 2005) créant de façon volontaire et réflexive (Giddens, 1994) une « communauté affective » localisée mais non forcément territorialisée.

Les différentes échelles d'interactions qu'induit la globalisation, agissant tant au niveau des institutions internationales ou supranationales, que nationales ou régionales, ou locales, interagissent sur les individus et les groupes (Sassen, 2009), provoquant un renouveau dans la construction des identités culturelles locales (Giddens, 2000). Il en va de même à propos du fait

alimentaire à ses différentes échelles, depuis le groupe de proximité et la communauté de l'ile de Rapa (l'affirmation très forte de l'identité rapa, les différences alimentaires et de mode de vie affichées entre les deux villages de l'île dont l'un s'estime plus « traditionnel » que l'autre), la référence à l'archipel des Australes en opposition au « centre » du territoire de la Polynésie française Tahiti perçu comme « globalisé » et soumis de ce fait aux externalités négatives afférentes (chômage, sans abri, délinquance, prostitution…), Tahiti elle-même fortement dépendante des relations avec la métropole, et intriquée dans des relations à l'échelle mondiale à travers les médias et le tourisme (Serra-Mallol, 2013a). De la même façon, cet emboitement des échelles est lisible également en Nouvelle-Calédonie, où le rattachement premier des populations kanak à un clan et à une tribu s'insère au niveau local de la commune, avec des variations en fonction de sa localisation (urbaine, péri-urbaine ou rurale), puis de la Province (sud, nord ou des îles), enfin du Territoire lui-même en opposition à sa situation régionale, qui se fait dans une dialectique entre la métropole française et les liens tissés au niveau régional. Cette lecture d'un emboitement des échelles assure la prise en compte de la globalisation sur le terrain de la recherche, et sur la recherche elle-même, en intégrant les dynamiques sociales et la diachronie (Abélès, 2008). Ces éléments invitent à se poser la question du cadre spatial de la recherche et celle du statut du chercheur sur le terrain quant à l'analyse des informations relevées « dans le cadre » et « hors cadre » de son terrain de recherche (Balandier, 2009 ; Serra-Mallol, 2016a).

Nous avons de fait traité le système alimentaire comme lieu de lecture de rapports de pouvoir entre influences globales et locales ; il est appréhensible comme un phénomène social total selon la définition de Mauss (1950), et son étude permet d'apporter un éclairage sur les différents cadres de référence du groupe étudié, l'imaginaire symbolique qui les sous-tend et leur évolution. Dans nos recherches, nous nous sommes référés à un espace situé, soumis à des temporalités diverses, et avons exploré les formes originales que prennent les représentations et pratiques alimentaires au sens d'un groupe social donné, compte tenu de l'intersubjectivité des relations entre les différents acteurs en contact entre eux (Schütz, 2008 : 115) et avec les institutions (Douglas, 1986 ; Dubet, 2002). En Polynésie comme en Mélanésie, cette forme de « globalisation alimentaire » mélangerait sans complètement les fusionner des schèmes culturels anciens et des adaptations au cours des influences postérieures : christianisation, colonisation, ère des transferts financiers massifs du Centre d'expérimentation nucléaire du Pacifique (CEP) et de l'exploitation minière, et nouvelle ère de l'immédiateté et de la multi-localisation technologiques. En ce sens, la globalisation alimentaire recompose le lien social, localisé ou translocalisé avec l'aide des nouveaux moyens de communication, malgré le possible

éloignement géographique dû aux migrations et déplacements. Elle induit la création de liens à la fois *infra*, au niveau du micro-comportement, et *inter* dans un *re-ligere* horizontal qui échappe au seul niveau méso-sociologique de l'i*ntra* du local communautaire, et du *supra* ou macro du national ou de l'international. Ces liens avec des personnes et des communautés d'intérêt ou d'esprit peuvent être concrets ou virtuels et échapper aux modalités de relation et aux régulations habituelles, verticales et descendantes, par des interactions nouvelles et mouvantes, horizontales, créées par le tourisme, les migrations intra ou internationales, les codes socioculturels communs issus de la télévision et du cinéma, les contacts par internet.

Au-delà de sa dimension financière et politique, la globalisation est donc également une question culturelle. Les inquiétudes que crée actuellement le processus de globalisation concernent les questions de l'identité, de l'uniformisation culturelle, de la représentation symbolique, de la signification de la vie. Il semblerait que ce soit au tournant du siècle dernier que le cœur du débat a été déplacé du plan de la globalisation économique à celui de la globalisation culturelle (Van Steenbergern, 2000), en mettant la dimension culturelle au centre du processus (Abélès, 2008). Ainsi, alors que pendant longtemps les observateurs de la globalisation posaient comme inéluctable l'homogénéisation des cultures locales (Lewitt, 1987), on réalise qu'à l'inverse on observe des mouvements de renforcement des identités culturelles, les individus étant de plus en plus intéressés à défendre la singularité de leur propre culture, point de départ de la construction de leurs identités (Ornek, 2007) voire d'une hybridation spécifique où global et local seraient indissociables et complémentaires (Bricas, 2006 ; Abélès, 2008 ; Serra-Mallol, 2013a).

En matière d'alimentation, la globalisation et la colonisation avant elle ont des effets sur les pratiques et modes de pensée selon trois modalités principales, que nous avons étudiées à travers des exemples tirés des îles polynésiennes de Tahiti et de Rapa (Serra-Mallol, 2013a) comme de l'île de l'arc mélanésien comme constitue la Nouvelle-Calédonie (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021) : réaction et résistance à l'imposition d'un modèle extérieur qui peut s'exprimer aujourd'hui par la consommation de viande de chien à Tahiti (2010b) ou le refus de consommer du riz en Mélanésie (Jourdan, 2010 : 278-279) en un « traditionalisme de résistance » (Balandier, 1999 : 203), normalisation adaptative par intégration d'éléments extérieurs par distinction (Elias, 1939 ; Bourdieu, 1979) ou « mimétisme » à l'image de ces citadins des pays du Sud privilégiant les produits importés concurrents des produits locaux (Bricas, 2004) comme cela a également été rapporté en Polynésie (Serra-Mallol, 2010a), et création d'une forme de « relocalisation » hybride à partir d'éléments exogènes (Djama, 2006) à l'exemple de la créolisation alimentaire (Tibère, 2009) qui

constitue une forme spécifique et différenciée de métissage ou d'hybridation culturelle comme peuvent l'être le *ma'a tahiti* tahitien (Serra-Mallol, 2007a) ou encore le *bougna* calédonien.

Les éléments exogènes peuvent être considérés à plusieurs niveaux : mondial (les phénomènes de mondialisation et de globalisation), national (celui issu du colonialisme) ou même régional (l'influence du « centre » régional tahitien sur la « périphérie » australe de Rapa, comme celui de l'agglomération de Nouméa et de la Province du sud sur le reste de la Grande Terre et surtout sur la Province des Iles). La dichotomie centre/périphéries est ainsi valable heuristiquement, de même que ses effets et ses jeux d'acteurs afférents (Wallerstein, 2004 ; Grémion, 1976), y compris aux marges même du centre : la transformation locale fait autant partie du phénomène de globalisation que l'extension latérale des relations à travers l'espace, du fait de l'articulation des différentes dynamiques locales, régionales et globales (Friedman, 1994). Au-delà donc des permanences et changements alimentaires, « les traditions, modifiées ou rendue à la vie, abritent les manifestations d'opposition et les initiatives visant à rompre les liens de dépendance (Balandier, 1999) ».

Pour dépasser la classique distinction traditionnel/moderne, et la lecture des phénomènes de permanence et de changements du système alimentaire océanien contemporain déjà effectuée par ailleurs (Pollock, 1992 ; Serra-Mallol, 2010a), nous avons tâché dans nos recherches d'expliquer le processus de création dynamique (Balandier, 1977) de forme hybride, traditionnel/moderne, océanien/exogène, local/global, dans un processus dialogique qui s'appuie essentiellement sur les relations entre les deux modes opposés, une forme de « glocalisation » qui pourrait être appliquée à l'alimentation, et notamment en Océanie où le processus a débuté dès le début du vingtième siècle.

Le terme glocalisation, contraction de « globalisation » et « localisation », signifierait le processus de synthèse ou de dialectique entre les deux termes, initialement pensé sous une forme d'adaptation de méthodes et techniques globalisées aux conditions locales (Robertson 1994 : 36-37). C'est le sens qui est donné aujourd'hui à la notion de « glocalisation » dans le domaine de la gestion : le processus d'adaptation des produits des industries multinationales, avec leur stratégie et réseau plus ou moins globalisés, aux conditions d'acceptabilité locale. Au-delà de cette définition restrictive, nous entendons par glocalisation le processus évolutif de création et de recréation de formes culturelles et identitaires locales par « localisation du global », forme de différenciation localisée qui s'exprimerait sous forme d'appropriations spécifiques. En l'appliquant à l'alimentation, elle signifierait le processus de création de formes locales et hybrides de modèles alimentaires en interaction constante avec un processus d'homogénéisation mondialisé, la tendance à s'adapter sinon à résister aux impulsions

globalisées dont les traditions alimentaires locales utiliseraient certaines des modalités (Serra-Mallol, 2013a). Car la mondialisation s'impose dans un premier temps au local, la relation est d'abord verticale, descendante, imposée, et le local ne fait alors que subir ou réagir. Le premier réflexe de l'imposition d'un ordre autre est le refus initial, la crispation sur ces habitudes de penser et d'agir, quand l'imposition ne se fait pas sous la forme de la violence physique ou de la violence symbolique.

Une forme de détournement des objets peut amener à localiser l'utilisation des rites religieux « néo-traditionnels » en remplaçant le pain et le vin de l'eucharistie chrétienne par la chair de coco germée *uto* et l'eau de coco (Serra-Mallol, 2010a : 442 ; Fer et Malogne-Fer, 2010). L'indigénisation de la modernité se double donc d'une modernisation de la tradition, qui peut se faire soit en incorporant la modernité dans le cadre de structures de pensées et d'action existantes, soit comme ici en l'incorporant dans une pensée déjà syncrétique. Ces exemples, comme tant d'autres, signifient l'intégration consciente et réflexive de la « modernité » extérieure dans le cadre de normes culturelles « localisées », une forme d'acculturation ou de contre-acculturation actives, une « glocalisation ».

Dans la dialectique global/local, il y a une autre place que celle de la synthèse, plus ou moins teintée de l'influence dominante d'un des deux termes : celle de la dialogique d'Edgar Morin (1982) et de la prise en compte de la complexité, de ce qui est tissé ensemble et à voir dans son ensemble comme une tapisserie où le sens sera lisible (Geertz, 1973). La dialogique, qui associe deux notions opposées et pourtant indissociables, comme la classique dualité tradition/modernité, permet de surmonter l'antagonisme du rapport global et local : il en sort forcément au niveau de la culture locale comme de l'expérience personnelle, dans l'action immédiate et sensible, une tierce réponse qui dépasse la dichotomie indécidable global/local.

Aujourd'hui encore, malgré les effets de la globalisation, l'alimentation reste toujours vectrice d'identité sociale, entre métissage « imposé » ou « désiré » (Corbeau, 2008 : 117-118). Dans le processus de glocalisation alimentaire, l'action du local ne se réduit pas à une simple réaction de résistance ou de réaffirmation identitaire bâtie sur la défense ou le repli sur soi. Il se construit aussi avec les initiatives prises par les individus et les groupes dans leur utilisation concrète, sensible, de ce que leur propose symboliquement et matériellement le monde globalisé, par fusion hybride et évolutive d'éléments issus d'autres modèles culturels. En ce sens, on peut parler à la fois d'indigénisation de la modernité (Sahlins, 2000) et de modernisation de la tradition, par la multiplicité des possibilités de réinsertion identitaire qu'offre la globalisation.

Plutôt qu'un « village global » partageant le même cadre culturel communautaire (Mc Luhan, 1968), la globalisation induit un mouvement de différenciation de la part des différents groupes

sociaux se recréant sans cesse des identités collectives spécifiques (Balandier, 1967), conduisant à créer localement des formes différenciées du social, en processus d'hybridité évolutive, une construction synchronique (Balandier, 1970), un local en perpétuelle réinvention (Hobsbawm et Ranger, 1983), au-delà d'une simple réaction de résistance ou d'opposition. La production de nouvelles normes naissant de la répétition et de l'ampleur d'actions localisées (Sassen, 2009) réfute ainsi l'idée de la disparition progressive des spécificités culturelles des sociétés non occidentales (Sahlins 2000, Appadurai 2005). Ces interactions global-local, notamment par un effet miroir démultiplié, participent à la reconstruction « différentielle » des sociétés océaniennes vis-à-vis du modèle global et entre elles, transcendant même les intentions de ceux qui les ont utilisées initialement (Giddens, 1994 : 60), puisant dans « les possibilités de réappropriation des signes associés de la modernité occidentale dans des stratégies identitaires où ils vont fonctionner en liaison avec un répertoire mettant en œuvre une tout autre historicité » (Appadurai, 2005 : 14). Le fait alimentaire, par ses multiples dimensions éco-bio-socio-culturelles, à la fois subi et désiré, source de normalisation et de distinction, constitue un lieu de lecture privilégié de ces mouvements dialectiques comme nous l'avons montré (Serra-Mallol, 2016a et 2018).

2-1-3 Des temporalités alimentaires océaniennes

2-1-3-1 Les temporalités sociales alimentaires

En matière d'alimentation, les temporalités sociales alimentaires peuvent être étudiées à travers plusieurs dimensions (Poulain, 2002a). D'abord dans le cycle de vie de l'individu (du nourrisson, de l'enfance, adolescence, adulte, vieillesse…) ou familial (célibat, mise en couple, arrivée éventuelle d'enfants, départ progressif de ces derniers), avec à chaque étape du cycle des aliments autorisés ou interdits, des rythmes de repas, des statuts et rôles de mangeurs, des droits et contraintes, etc. Elles peuvent également concerner les cycles productifs (de production agricole, pêche, cueillette, festifs…) avec la prise en compte du rythme des saisons et des productions végétales (prémisses agricoles, riz vert, premiers fruits ou vin nouveau…) ou animaux (migration des gibiers ou des poissons pélagiques…), de l'alternance des périodes d'abondance et de disette qu'elles soient naturelles ou décidées par la société (périodes de jeûne total ou partiel, périodes d'offrandes et de sacrifice, de repas communautaires avec l'éventuelle sacralisation autour d'une *hubris* de la consommation collective), ou des cycles lunaires influençant pêche et agriculture.

Les temporalités alimentaires recouvrent également des rythmes calendaires propres au système normatif dominant : les cycles hebdomadaires (semaine/dimanche dans les sociétés christianisées) qui voient se succéder les rythmes des temps de travail et ceux du loisir et du festif avec transformation des horaires et des durées des repas respectifs du fait d'une sécularisation autour du travail, et les cycles quotidiens (formalisation des heures des principales prises alimentaires…) structurés par un certain nombre de prises alimentaires, distinguant ce que la collectivité désigne comme « repas » et « hors repas » qui se modifient également dans le temps et dans l'espace. La structure spatio-temporelle des repas peut varier également : les différents plats peuvent être servis de façon synchronique (comme en Asie ou en Océanie) avec un aliment considéré comme central (le riz ou un tubercule local) ou diachronique avec une succession de plats individualisés (comme en Europe).

L'étude des temporalités sociales océaniennes, et notamment dans le domaine de l'alimentation, s'est longtemps heurté au regard extérieur et analytique, « surplombant », du chercheur occidental, renvoyant l'Autre dans une conscience « archaïque », subjective et empreinte de mythes et de traditions, déniant toute valeur heuristique à son discours et à son action sociale et aboutissant à un « déni de co-temporalité » (Wolf, 1982 ; Fabian, 1987 ; Latour, 1991 ; Bensa, 1997 ; Rosa, 2012), « tendance persistante et systématique à placer le(s) référent(s) de l'anthropologie dans un Temps autre que le présent du producteur du discours anthropologique » (Fabian, 2017 : 69). Ce déni peut se traduire par l'absence de reconnaissance de la différence et de son altérité (Mead, 1932 ; Honneth, 1992 et 2006), et par une catégorisation classificatoire du monde observé décontextualisée de son identité propre.

2-1-3-2 Des temporalités océaniennes périphériques

Au moment du contact avec les Européens, les Tahitiens disposaient d'un calendrier basé principalement sur la fructification de l'arbre à pain (Serra-Mallol, 2010a) comme il l'était sur celui de l'igname au Vanuatu ou en Nouvelle-Calédonie ou du taro ailleurs en Océanie (Angleviel, 2018). Le temps cérémoniel était celui de la répétition cyclique et institutionnalisée d'actes mythiques et fondateurs, inscrivant le passé dans le présent, figeant le second dans le premier (Eliade, 1969). Le temps du quotidien était celui de la répétition et de l'imprévu, du subjectif et du contingent, dans lequel le temps du sacré s'avérait omniprésent toutefois. La conception traditionnelle du temps, valable pour l'ensemble des sociétés végétalistes du Pacifique insulaire (Guiart, 2005), correspondait à une organisation temporelle rythmée par les activités agricoles et de pêche, les cycles de la nature tropicale soumise aux alizées, en conjonction avec les mythes fondateurs propres à chaque île sinon à chaque groupe social.

Il n'existe pas dans les langues polynésiennes de conjugaison à proprement parler, ni de temps appliqué aux verbes (Rigo, 2004). Ce sont des locutions qui vont indiquer la notion de temps : *muri*, derrière, qui signifie également l'avenir, et *mua*, devant, le passé, conforme en cela à la vision orthodoxe des anthropologues qui lient dans les sociétés traditionnelles le passé, la tradition, à ce qui est connu et guide l'action, donc devant soi (Chesnaux, 2005). Dans cette optique, le temps s'écoulerait donc comme une rivière, le jour à venir étant situé spatialement derrière le locuteur, *muri*, en amont de la rivière, et qui passera devant lui, *mua*, une fois écoulé, *ad-venu*. Le futur est inconnu : il est donc hors de la vue, de la connaissance commune, contrairement au passé. Non seulement spatiale et temporelle, la dichotomie *mua*/*muri* a donc également une signification cognitive en tahitien (Peltzer, 1996 ; Saura, 1996), comme elle l'a également en samoan (Tcherkézoff, 1998), liant le devant *mua* à ce qui est visible, su et connu, et le derrière *muri* ou *muli* à ce qui ne l'est pas ou pas encore, le futur donc.

Comme à Hawaii, Tonga ou aux Iles Cook, les missionnaires, protestants chez les Britanniques et plutôt catholiques chez les Français au dix-neuvième siècle, se sont attaqués dans tous les archipels de Polynésie aux cadres collectifs les plus structurants, le temps et l'espace, pour les mettre au service du nouvel ordre chrétien. Ils le firent en matière temporelle de plusieurs façons, en ponctuant le quotidien des Polynésiens de prières et d'offices obligatoires et en modifiant les temporalités alimentaires comme nous l'avons montré (Serra-Mallol, 2010a) en instituant la norme des trois repas quotidiens, chacun précédé de prières. Les missionnaires chrétiens instaurèrent également un jour « chômé », le dimanche, pendant lequel aucune autre activité que religieuse n'était permise y compris la préparation de la nourriture, d'où l'appellation *mahana ma'a* ou jour de la nourriture donnée en tahitien au samedi, jour de préparation de la nourriture pour le dimanche. Les temporalités furent modifiées également au cours du cycle annuel puisque les anciens rythmes et jours de fête (les prémisses agricoles, le lever et le coucher des Pléiades, les périodes de travail collectif…) furent remplacés par ceux du calendrier grégorien et ses nouveaux référents mythiques. Les temporalités sociales proprement océaniennes devinrent ainsi périphériques, subordonnées à un ordre normatif et temporel nouveau issu de la christianisation de la société océanienne et de sa colonisation, puis du temps linéaire, cumulatif et en accélération du temps dominant de la globalisation contemporaine (Mercure, 1995).

Aujourd'hui, les Polynésiens séparent le temps historiques (*tau*) en trois dimensions, en les situant à la fois par rapport à l'introduction des Evangiles (et donc leur intégration à une « histoire » européenne) et par rapport à ce qui est perçu comme étant la tradition : les temps païens *tau etene*, les temps anciens *tau tahito*, et les temps modernes ou « nouveaux » *tau 'api*

(Baré, 1987 : 412). Cette conception contemporaine est issue d'une vision eschatologique du monde et de l'imposition de rythmes annuels, mensuels, hebdomadaires et quotidiens dans lesquels le locuteur est tourné vers l'avenir, le passé étant ce qui est derrière soi, *dé-passé*. Les notions d'espace et de temps en Polynésie sont ainsi à polarité variable, selon que l'on considère la dimension temporelle du point de vue « traditionnel » pré-européen ou du point de vue occidental et chrétien, et cette variabilité transparait dans le vocabulaire et son évolution. Dans le sens commun, le temps des Anciens est le temps pré-européen, souvent peu ou mal connu, le temps de la Tradition et du « traditionnel » est celui du christianisme et parfois de la colonisation, et les temps « modernes » sont ceux de l'accélération à partir des années 1970. Et de plus en plus souvent au quotidien, sous les contraintes temporelles des transports et de l'activité professionnelle ressenties comme une véritable « accélération du temps » (Rosa, 2005), s'opère une forme de « marchandage » (Meissonnier, 2002) entre les membres de la famille pour minimiser le temps non linéaire et entrecoupé de ruptures multiples ou d'interactions simultanées des activités alimentaires et culinaires (Mercure, 1995), souvent considérées comme accessoires. Devancer la préparation des repas, délocaliser la contrainte des courses en amont, recourir à des matériels et techniques de cuisine rapide (micro-ondes, congélateur…) sont autant de stratégies mises en place par les couples y compris avec enfants qui peuvent conduire à maximiser, mais aussi à réduire en le banalisant, le temps du repas lui-même, ou encore à désynchroniser le repas familial du soir mettant ainsi en cause les notions de partage et de commensalité alimentaires (Fischler et Pardo, 2013).

2-2 Alimentation, inégalités et réaction sociale

L'alimentation est facteur de lien social, mais également source d'inégalités sociales, économiques et de santé (Gojard, Lhuissier et Regnier, 2006 ; Cardon, Depecker et Plessz, 2019). Nous avons étudié les inégalités socio-économiques en considérant les modes d'alimentation du groupe des Océaniens au sein des territoires ultramarins de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie, et leurs temporalités afférentes. Ces territoires ont fait également l'objet de recherches menées sur les inégalités de santé liées, notamment en matière d'obésité morbide, de diabète et de maladies cardio-vasculaires, parmi des groupes spécifiques : les personnes se considérant comme Polynésiens ou Kanak, et les adolescents. Nous avons montré en outre que ces inégalités se renforçaient mutuellement et touchaient particulièrement les groupes natifs océaniens.

Les réactions des groupes considérés vis-à-vis de ces inégalités prennent des formes variées, entre revendications identitaires et recours renouvelé à des modes de prestations sociales alimentaires considérées comme plus intégrées. Ces derniers passent notamment par l'autoconsommation alimentaire portée comme projet collectif et politique, garante de la préservation des liens sociaux traditionnels et du « faire ensemble » océanien, et de temporalités sociales perçues comme réappropriées et maîtrisées.

2-2-1 Alimentation et inégalités sociales

2-2-1-1 Des inégalités sociales et alimentaires renforcées

L'implantation du Centre d'Expérimentation nucléaire du Pacifique (C.E.P.) en Polynésie française au début des années 1960, période de constructions militaires et civiles sans précédent, comme l'exploitation minière en Nouvelle-Calédonie largement soutenue par une aide permanente de la métropole. Elles ont fait entrer la Polynésie française comme la Nouvelle-Calédonie dans l'ère de la modernité et de la croissance économique, et ont attiré vers leur agglomération urbaine respective un nombre important de jeunes agriculteurs-pêcheurs issus des îles éloignées avec l'espoir de sortir d'une vie confinée à l'autosubsistance et aux relations traditionnelles, et d'accéder à une autonomie financière, à la vie urbaine, aux sorties, aux objets de consommation, aspirations à une vie quotidienne transformée dans tous ses aspects (Fagès, 1973 et 1974). A partir des années 1970, les agglomérations de Papeete et Nouméa constituent respectivement les deux tiers de la population totale de ces territoires. Mais la croissance extraordinaire depuis cette période de ces économies « assistées » (Freyss, 1995 ; Poirine, 1996) a creusé les inégalités socio-économiques, provoquant la création d'un prolétariat urbain (Lockwood, 2002 ; Délégation aux Etats Généraux, 2009) et d'une frange relativement importante d'exclus (Serra-Mallol, 2009a ; Herrera et Merceron, 2010). L'arrêt définitif des essais nucléaires en 1996 et la phase institutionnelle d'« Après-CEP » qui l'a accompagné ont vu les massives dotations budgétaires métropolitaines qui ont représenté jusqu'à 70 % du PIB de la collectivité polynésienne se stabiliser puis se réduire. La succession de changements de statut en Polynésie française (1996, 2001, 2004) comme la « valse statutaire » calédonienne des années 1969-1984 puis des accords de Matignon-Oudinot (1988) et de Nouméa (1998) et la loi organique qui suivit en 1999 (Leblic, 1993) ont abouti en 2010 aux statuts de Pays d'Outre-Mer (POM) et Collectivité d'Outre-Mer (COM), avec une autonomie institutionnelle accrue mais une dépendance toujours aussi forte au « centre » métropolitain.

En Polynésie, les dispositifs fiscaux spécifiques mis en œuvre, et notamment l'absence d'impôt sur le revenu des personnes physiques compensée par des taxes douanières et indirectes importantes, et l'absence de système d'allocation-chômage, ont eu pour conséquence le renforcement des inégalités sociales (Poirine, 1996 ; Al Wardi, 2008 ; Dussy, 2012) avec un revenu moyen disponible inférieur d'environ 30 % à celui de la métropole. Les revenus monétaires se révèlent inégaux et artificiels en Polynésie française comme en Nouvelle-Calédonie du fait, outre la sur-rémunération publique, d'un salaire minimum plus faible que le minimum métropolitain et une protection sociale moindre, avec une inégalité d'autant plus forte qu'on se rapproche des zones urbanisées (Herrera et Merceron, 2010 ; Dussy, 2012). La collectivité polynésienne reste le seul territoire français sans impôt sur le revenu des personnes physiques, ni allocation minimale de solidarité ou d'insertion ni allocation chômage, accroissant par-là les inégalités sociales et économiques. Le niveau des prix y est élevé, évalué entre 40 à 80% au-dessus des prix moyens métropolitains pour l'alimentation, avec un écart qui s'accroit depuis 2010 (ISPF, 2016), contre un surcoût de 30 à 40% environ pour la Nouvelle-Calédonie, 40 à 200 % pour les produits alimentaires, pouvant même atteindre 600% pour les yaourts importés frais par avion ou fabriqués localement (Dussy, 2012), L'importance des impôts indirects ainsi que les frais sur les importations (marges, fret) agissent également à la hausse sur les prix des produits importés (Poirine, 1996 ; Dussy, 2012). Le budget consacré à l'alimentation reste important en 2016 et représente 24,7% du budget total d'un ménage polynésien, contre 14,3% en moyenne en métropole à la même période, et l'alimentation constitue toujours le poste qui contribue le plus à la hausse totale des prix locaux.

Les ménages polynésiens comme calédoniens bénéficient directement ou indirectement de transferts publics multimodaux nombreux relevant de plusieurs dispositifs qui se cumulent : financement des zones périphériques par le biais de dispositifs de l'Union Européenne, dotations de l'Etat à travers des contrats de plan et du dispositif d'accompagnement post-nucléaire pour la Polynésie, transferts régionaux car les collectivités disposent de ressources propres et sont partagées en subdivisions administratives (plus nombreuses en Nouvelle-Calédonie qu'en Polynésie française), et enfin dispositifs de niveau communal à la fois classiques (basés sur la péréquation) et propres aux territoires (urgence médicale et alimentaire, logement social, etc.). En matière de santé, la Polynésie française est dotée d'un niveau de protection et de couverture généreux, avec la mise en place en 1995 de la Protection Sociale Généralisée qui a fait passer à 99% le taux de couverture de la population en 2007 (Délégation aux Etats Généraux, 2009). Comme pour le logement social, le financement est partagé entre l'Etat et la collectivité dont l'autonomie de gestion permet de proposer à la population des aides

relativement nombreuses même si insuffisantes : contrats de travail temporaires aidés, fourniture gracieuse de matériaux de construction, aides au transport interinsulaire, etc. Ces transferts publics constituent un complément appréciable aux revenus monétaires, mais également une source de clientélisme politique en s'inscrivant souvent dans des circuits de redistribution traditionnels. Mais pour ce qui touche à l'alimentation, il n'existe que très peu de dispositifs sociaux, sinon depuis 1983 pour la Polynésie une détaxation à l'importation de certains produits jugés comme « produits de première nécessité » en grande partie alimentaires dont la liste (fixée en conseil des ministres du gouvernement local) varie au gré des controverses locales, ainsi que des aides sous forme de bons alimentaires destinés aux ménages les plus démunis. Cette politique axée sur les importations et la consommation favorise l'entrée de produits exogènes au détriment du développement de la production locale (Délégation aux Etats-Généraux, 2009), qui affirme toutefois son importance dans les circuits informels (dons et échanges, vente informelle en bord de route). Certaines communes versent des aides pour soutenir l'offre de repas en cantine scolaire ; elles sont souvent complétées par des dons d'ordre associatif ou communautaire de proximité.

D'une façon générale, les études montrent que les populations océaniennes ne bénéficient pas complètement depuis une quarantaine d'années de la substitution de produits alimentaires locaux par des produis importés du fait de salaires généralement irréguliers et bas, et de l'acquisition limitée aux aliments les moins chers du fait de leur prix élevé. Les calories quotidiennes moyennes ingérées par la population sont passées d'environ 2650 Kcal en 1963 à 2900 Kcal en 1997 (Coyne, Hughes et Langi, 2000 : 16-17), avec un quasi doublement des produits gras ingérés et une diminution par deux des végétaux locaux, et une activité physique moyenne en forte baisse. Sur la même période, la consommation moyenne par habitant de poisson et de viande a connu une augmentation sensible. Ces données moyennes laissent apparaître des différences notables par groupe ethnique d'appartenance, qui expliqueraient le développement de maladies non transmissibles liées aux changements rapides de mode de vie, malgré une augmentation générale de l'espérance de vie à la naissance.

Dans l'outre-mer français, et particulièrement en Océanie française (Serra-Mallol, 2007a ; Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021), les modèles alimentaires locaux sont en grande partie constitués des aliments de base, les « aliments de nécessité » qu'évoquait Simmel (1905), issus des processus industriels de production de masse et à bas coût de l'industrie agroalimentaire du début du vingtième siècle : conserves de viande, de poisson et de plats préparés, légumes secs et surtout riz, gâteaux secs « de marine », huile et farine pour le pain quotidien, sucre raffiné et parfois exhausteur de goût (glutamate de sodium), et leurs

contemporains sous forme de produits industriels transformés ou ultra transformés chargés en sucre, sels et gras. La journée alimentaire en semaine est faite de monotonie alimentaire, du fait de la contrainte économique qui pousse vers les produits de première nécessité détaxés ou subventionnés par le gouvernement local, de hiérarchie genrée et d'âge pour l'attribution à table des places et des parts, et du sentiment mitigé de consommer « local » sous forte contrainte financière. Le groupe se définissant comme « autochtone », polynésien (tahitien, marquisien, mangarévien, etc.) ou kanak dans sa diversité, s'avère celui aux plus faibles ressources économiques, occupant les emplois les plus précaires, et faisant cohabiter plus souvent dans des logements précaires et exigus les familles les plus étendues. Seule la fin de semaine renvoie à des pratiques alimentaires perçues comme traditionnelles et identitaires (Garrigues-Creswell et Martin, 1998) : un seul « repas » journalier composé d'aliments locaux à forte charge symbolique est alors préparé (ou acheté pré-préparé), présenté de façon synchronique et mangé avec les doigts en compagnie de commensaux faisant partie de la famille élargie ou du clan, les restes étant ensuite consommés au cours d'occurrences alimentaires moins structurées sous forme de picorage et grignotage.

Les ressources alimentaires en Océanie proviennent aujourd'hui de trois circuits différents : celui de l'achat monétaire, celui des aides et des transferts publics comme les produits subventionnés ou les aides alimentaires à la personne et à la famille, et enfin celui de l'autoconsommation. Leur part relative varie en fonction des caractéristiques socioéconomiques du ménage, de l'éloignement de la zone urbanisée de Tahiti ou de Nouméa, et de la volonté explicite de recours à l'autoconsommation pour des raisons variées que nous avons analysées (Serra-Mallol 2007a et 2018). Ainsi les revenus monétaires, les plus inégaux, constituent la majeure partie des ressources des familles océaniennes urbanisées, alors que l'autoconsommation représente la majeure partie de l'approvisionnement alimentaire des ménages sur l'île de Rapa (Serra-Mallol 2013a) comme cela est également observable en Nouvelle-Calédonie entre la consommation urbaine des habitants de Nouméa, et de la zone semi-urbaine, et la consommation des tribus et des îles Loyauté, constituant ainsi « trois cercles de développement » différenciés (Angleviel, 2018).

Nous avons montré (Serra-Mallol, 2007a, 2010a et 2018) qu'à Tahiti comme dans l'agglomération de Nouméa (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021) les familles les moins aisées économiquement sont obligées de se rabattre sur les produits de faible qualité nutritionnelle, en général figurant dans la liste des produits de première nécessité : *corned beef*, cuisses de poulets surgelés importés, plats préparés en conserve, sacs de riz et de légumes secs, farine et huile, etc. Les familles les plus modestes se fixent un budget pour leur achat en

hypermarché, et les femmes qui en ont souvent la charge évaluent le montant de leurs achats au fur et à mesure pour en maîtriser le coût. Les montants achetés peuvent atteindre 150 à 250 euros, et le chariot à provisions déborder de caisses de plusieurs kilos de viande ou de volaille surgelées, de kilogrammes de riz, de légumes congelés, de boites de conserve de format collectivité pour le beurre, l'huile, le sucre ou encore la mayonnaise. Ces achats mensuels « en gros » en grande distribution sont complétés par des achats quasi quotidiens dans les petits commerces du quartier de résidence, et concernent essentiellement la consommation immédiate : « dépannage » pour le repas du jour (une bouteille de sauce, une boite de conserve ou de café lyophilisé, un paquet de riz) et le grignotage (friandises, pâtisserie, boissons sucrées ou alcoolisées). Les montants d'achat sont plus faibles qu'en hypermarché, toujours inférieurs à une quarantaine d'euros, souvent à une vingtaine d'euros. Malgré un achalandage moins important et des prix souvent plus élevés, l'avantage du petit commerce, outre sa proximité, est le fait qu'il consente un crédit mensuel. Acheter ses aliments, au-delà de l'aspect pratique et de la variété disponible, est toujours considéré comme un signe statutaire en Océanie : c'est prouver que l'on détient des liquidités monétaires, signe de l'insertion dans la société « moderne » à la différence des « anciens » qui devaient travailler la terre et se contentaient de manger les produits du sol et de la mer. En Polynésie française comme en Nouvelle-Calédonie la dépendance monétaire est jugée plus gratifiante et valorisée socialement que la dépendance liée au travail de la terre.

Nous avons montré qu'à revenu et structure familiale comparables, un ménage *ma'ohi* consommait plus de pain, de café ou de thé, de lait en poudre, et de matières grasses dont le beurre, et de boissons sucrées, que les autres ménages (Serra Mallol, 2001a : 120). Le sentiment d'appartenance communautaire auto-déclaré constitue le principal déterminant des pratiques alimentaires, en Polynésie française (Serra-Mallol, 2007a et 2010a) comme en Nouvelle-Calédonie (Galy, Frayon, Nedjar-Guerre, et al., 2020 ; Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021). A l'influence du revenu disponible se mêle indéniablement celle des *habitus* alimentaires, comme l'avait mis en évidence Bourdieu : « on peut imputer au revenu une efficacité causale qu'il n'exerce qu'en association avec l'habitus qu'il a produit. En fait, *l'efficacité propre de l'habitus* se voit bien lorsque les mêmes revenus sont associés à des consommations très différentes, qui ne peuvent se comprendre que si l'on suppose l'intervention de principes de sélection différents » (Bourdieu 1979 : 437, qui souligne). Nous avons également mis en évidence la corrélation entre un niveau de revenu faible et la consommation au repas du soir de « café-pain-beurre » en Polynésie et d'un plat simple en Nouvelle-Calédonie, formes restreintes au minimum de la notion de « repas » à la française.

L'archipel des Australes est celui où le revenu moyen des ménages est le plus faible de Polynésie française : les ressources monétaires mensuelles moyennes par ménage y compris les revenus sociaux et du capital atteignaient ainsi en l'an 2000 à peine 1400 euros contre 3100 euros pour le territoire dans son ensemble et 3800 euros pour la seule agglomération de Tahiti. Etant donnée la taille importante des ménages aux Australes, l'écart se creuse si on considère le revenu moyen par unité de consommation. A Rapa, ces chiffres sont encore plus faibles : le revenu moyen d'un ménage rapa atteignait en 2010 environ 1220 euros, et 33% des ménages déclaraient un revenu mensuel moyen inférieur à 670 euros. En moyenne, lors de notre séjour de terrain, 30% des actifs étaient salariés dont 29% dans le secteur public (la commune est le premier employeur de l'île), 22% occupaient des emplois aidés, et 48% étaient à leur compte, dont 44% agriculteur, pêcheur, éleveur et/ou artisan. Près de la moitié des actifs occupés à Rapa déclarait ainsi travailler à leur compte dans l'année, contre 20% à Tahiti et seulement 10% en France métropolitaine (Délégation aux Etats Généraux, 2009). Un inactif déclaré sur deux était collégien ou étudiant, et le taux de chômage déclaré (14% environ) était plus faible que dans l'ensemble de l'archipel des Australes (23% environ), avec un taux de chômage des hommes le plus faible de toute la Polynésie française.

Dans les représentations comme dans les pratiques alimentaires, l'influence du statut économique est déterminant (Bourdieu, 1979 ; Régnier, Lhuissier et Gojard, 2006 ; Régnier et Masullo, 2009) : en Polynésie (Pollock, 1990 et 1995 ; Serra-Mallol, 2008a) comme en Nouvelle-Calédonie (Doumenge, 1982 ; Serra-Mallol, Wacalie et Nedjar-Guerre, 2021), « bien manger » signifie d'abord « manger beaucoup », disposer de quantités suffisantes pour chacun.e et même plus, et la dimension budgétaire de l'alimentation est la plus importante relativement aux autres postes budgétaires du foyer à l'image des classes populaires métropolitaines (Chombart de Lauwe, 1956 ; Bourdieu, 1979 ; Grignon et Grignon, 1980). L'expression « bien manger » revêt une forte dimension culturelle et communautaire pour les foyers aux ressources économiques et d'éducation souvent limitées, qui se trouvent être les populations autochtones, Ma'ohi aux Iles de la Société ou Kanaks en Nouvelle-Calédonie. Ce type de réponse, bien moins fréquente en métropole, est également présent parmi les populations créolisées de la Réunion (Tibère et Poulain, 2019).

Les sociétés océaniennes françaises restent donc fortement inégalitaires et dépendantes de l'extérieur et notamment de leur centre métropolitain, du fait de modes d'acquisition alimentaire largement monétarisés et de modes de consommation favorisant les importations : un quart seulement de la surface agricole polynésienne est réellement cultivé aujourd'hui, et le taux d'autosuffisance alimentaire atteint à peine 20% contre 30% en Nouvelle-Calédonie. Le

développement économique rapide au cours du dernier demi-siècle et les décisions politiques nationales comme locales ont favorisé la mise en place d'une économie de surconsommation et d'un secteur public hypertrophié, absent sous ses formes extrêmes à Rapa comme dans les Iles Loyauté. Deux approches très différentes de l'alimentation en fonction de l'accès aux ressources ont été ainsi confrontées sur le terrain. L'alimentation est vécue comme contrainte car monétarisée à Tahiti et à Nouméa, avec une attention portée au prix et à la quantité. Au contraire à Rapa elle est perçue comme source et garante d'une forme d'autonomie mais également de lien social, de liberté et à la fois de rattachement fort à un territoire dont les ressources sont partagées (Serra-Mallol, 2018), comme elle l'est également dans les communes et tribus « de brousse » éloignées de Nouméa (Guyard, Apithy, Bouard et al., 2013 ; Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021).

Au-delà donc de la seule dimension économique, les questions de relations de domination et de subordination touchent à des questions d'ordre à la fois culturel et politique (Fraser, 2011 : 125-126) : culturel par l'imposition d'un modèle culturel différent de sa culture d'origine (les pratiques alimentaires des Polynésiens ou des Kanaks), par l'invisibilisation de groupes sociaux particuliers (Laberge et Roy, 1994) et par la dépréciation normative dans les pratiques et interactions quotidiennes (à l'exemple des sans-abri), et politiques par l'absence relative de représentation ou de politique de redistribution et de protection de certains groupes sociaux (comme les sans-abri ou les prostitué.e.s de rue). Ces questions renvoient dès lors, du fait de la centralité de la notion de reconnaissance dans les interactions, à celle douloureuse et violente de son déni : « lorsque des modèles institutionnalisés de valeurs culturelles constituent certains acteurs en êtres inférieurs, en exclus, en tout autres, ou les rendant invisibles, c'est-à-dire en font quelque chose de moins que des partenaires à part entière de l'interaction sociale, on doit alors parler de déni de reconnaissance et de subordination statutaire » (Fraser, 2011 : 79).

2-2-1-2 Des inégalités sociales de santé : la question de l'obésité océanienne

Au niveau mondial, selon l'Organisation Mondiale de la Santé, le nombre de cas d'obésité a presque triplé depuis 1975. En 2016, 39% des adultes soit près de deux milliards de personnes étaient en surpoids dont 13% obèses soit 650 millions de personnes, pour une projection de 20% d'obèses d'ici 2025. Faisant de la question des maladies non transmissibles, qui constituent les deux tiers des décès enregistrés dans le monde chaque année dont près de 80% dans les pays développés, un enjeu majeur en 2011 l'OMS pointe les facteurs contribuant à leur incidence croissante : la pauvreté et la redistribution inégalitaire des richesses, le manque d'éducation, l'urbanisation rapide et le vieillissement de la population. De façon générale et largement

partagée, l'obésité est considérée comme un phénomène multifactoriel (Poulain, 2009 ; Oppert, 2015) avec des causes liées aux modes alimentaires (types de produits consommés et modes de consommation), à des questions sociales (mobilité, précarité…), environnementales (isolement, infrastructures défaillantes…) et psychologiques (rupture psycho-biographique notamment), et également à des causes génétiques. Les impacts de cette pathologie sont tout aussi nombreux : outre sanitaires (le lien avec la prévalence du diabète et des maladies cardio-vasculaires), des impacts psycho-sociaux d'abord avec la stigmatisation sociale, et des trajectoires socioprofessionnelles plutôt descendantes. Le lien est dialectique entre obésité et position sociale (Darnon, 2015) : à une position sociale correspondent des modes de vie (en termes de pratiques et de représentations alimentaires, d'activité physique) qui sont au fondement de l'obésité (Serra-Mallol, 2008a), et en retour le statut d'obèse entraîne des phénomènes de stigmatisation (Cahnman, 1968 ; Hacking, 2002 ; Serra-Mallol, 2008a ; Swinburn, Kraak, Allender et al., 2019) qui ont un impact sur la mobilité sociale et donc la position sociale. Nous n'entrerons pas ici dans le débat sur la pertinence de l'indice de masse corporelle (IMC)[11] comme outil de mesure du surpoids et de l'obésité (WHO, 1995 ; Deurenberg et Deurenberg-Yap, 2001 ; Brus et Boetsch, 2010), et notamment chez les adolescents (Cole, Bellizi, Flegal et al., 2000 ; Frayon, Cavaloc, Wattelez et al., 2017). Et si la question a été particulièrement posée pour les populations insulaires du Pacifique (Mc Garvey, 1991 ; WHO, 2004), avec une préconisation d'élever les seuils de surpoids et d'obésité respectivement à 27 et à 32 plutôt que 25 et 30, nous avons utilisé les données disponibles, largement établies d'après les normes de l'OMS.

L'obésité est donc au fondement comme la conséquence d'inégalités sociales et de santé (Druhle, 1996 ; Leclerc, Fassin, Grandjean et al., 2000 ; Swinburn, Kraak, Allender et al., 2019). Elle touche plus souvent les femmes que les hommes, en France comme dans le monde d'une façon générale. Elle est plus présente dans les pays occidentaux et développés au sein des catégories populaires, en termes de revenu, de profession et/ou de niveau d'éducation (Saint Pol, 2008) : les styles d'alimentation populaires valorisent les aliments énergétiquement denses qui tiennent au corps et des physiques plus corpulents (Bourdieu, 1979). Les milieux aisés, souvent plus éduqués, sont plus au fait des discours nutritionnels de santé publique et plus disposés à les mettre en pratique (Régnier et Masullo, 2008). L'accès à une offre alimentaire de

[11] L'indice de masse corporelle est la mesure de référence de la corpulence. Il se calcule en divisant le poids (en kg) par la taille au carré (en mètre). Une personne mesurant 1,65 m et pesant 68 kg possède ainsi un IMC de 25 ($68/1{,}65^2=25$). Le poids « normal » correspond à un IMC entre 18,5 et 25 kg/m^2, le « surpoids », entre 25 et 30, l'obésité à un IMC supérieur à 30. L'obésité de type I se situe entre 30 et 35, le type II dit « sévère » entre 35 et 40 et le type III dit « morbide »au-delà de 40 kg/m^2.

bonne qualité nutritionnelle est plus difficile pour les plus démunis, leur niveau d'activité physique est moindre, et les trajectoires sociales descendantes et la précarisation peuvent favoriser la valorisation d'aliments particulièrement plaisants, c'est-à-dire gras et/ou sucrés, et énergétiquement denses. Mais, alors que chez les hommes on trouverait une obésité « distinguée » associée aux statuts sociaux aisés, celle-ci n'aurait pas d'équivalent féminin (Poulain, 2009). Selon une méta-analyse effectuée en 1989 par Sobal et Stunkard et portant sur 144 études, l'obésité serait fonction de la position sociale avec une différenciation en fonction du type de sociétés : dans les sociétés développées, l'obésité se retrouve plutôt en bas (surtout chez les femmes) et au milieu de l'échelle sociale, alors qu'elle se situe plutôt en haut de l'échelle sociale dans les pays en développement.

Parmi les pays les plus touchés par cette « épidémie » d'obésité, les pays insulaires du Pacifique sont ceux où la prévalence est la plus importante (Okihiro et Harrigan, 2005 : 71 ; WHO, 2018), avec en moyenne environ 40% de personnes considérées comme obèses chez les hommes adultes et 50% chez les femmes. Selon l'OMS, une dizaine de territoires insulaires du Pacifique aurait une prévalence de l'obésité qui dépasse les 50%, même si souvent les données propres aux populations indigènes sont agrégées avec celles des autres groupes de populations et les minorant. Dans tous les pays insulaires du Pacifique, les populations ont connu une hausse rapide des taux d'obésité et de diabète depuis les années 1970, ce dernier triplant même en trente ans à Nauru, aux Fidji, en Polynésie française, aux Iles Cook et aux Samoa, en PNG et en Nouvelle-Calédonie (Coyle, Hughes et Langi, 2000 : 129). Le rapport est établi entre l'ingestion régulière de produits importés à haute valeur calorique, le manque d'activité physique, et la prévalence croissante du diabète parmi les populations océaniennes, notamment du fait de l'urbanisation des territoires avec des taux d'obésité cinq à six fois plus importants en milieu urbain qu'en milieu rural au Vanuatu et aux îles Salomon (Okohiro et Harrigan, 2005 : 77). La région océanienne est ainsi considérée par l'OMS comme « l'épicentre de la crise que représente le diabète » qui pointe le rôle joué par le système agro-alimentaire (Chan, 2016).

Les liens entre obésité et fréquence d'apparition de maladies liées aux modes de vie soulèvent la question préoccupante du diabète, autant pour les personnes touchées comme pour les comptes financiers des prestations de santé des territoires concernés : de moins de 2% de la population mélanésienne rurale en 1979 (Taylor, Bennett et Zimmet, 1981) pour 7% de la population polynésienne (Zimmet, Canteloube, Genelle et al., 1982), le diabète a atteint 8,9% de la population adulte calédonienne en 1992-94 (9,3 % des femmes et 7,4% des hommes), et 15% des Polynésiens. Un autre rapport à la même période estime que 56% de la population calédonienne diabétique ne connaissaient pas leur état pathologique et ne se faisaient donc pas

suivre (SPC, 1998). En 2013, la prévalence du diabète atteint 19,5% de la population adulte calédonienne, et 22% en Polynésie française, alors qu'elle n'était que de 4,4% en France métropolitaine en 2009, et avec une hausse attendue de la prévalence dans les prochaines années (Bourgine 2014 : 87). Des données diachroniques (étude omnibus) semblent montrer entre 2008 et 2011 une certaine stabilisation du phénomène, avec une apparente baisse de l'obésité modérée et une hausse de l'obésité sévère en Nouvelle-Calédonie (Bourgine 2014 : 66) comme en Polynésie française.

La question de la normalisation est lisible dans la question du rapport au corps en Océanie (Becker, 1995), et dans celle de la prévalence de l'obésité qui y est particulièrement importante (Hugues et Galea, 1999, Snowdon, 2000 ; Galy, Paufique, Nedjar-Guerre et al. 2020). Nous avons ainsi montré que si manger beaucoup, de façon compulsive et irrégulière, restait une constante du comportement alimentaire des Tahitiens contemporains (Serra-Mallol, 2008a), l'obésité qui en résulte provient toutefois de multiples facteurs où se mêlent aspects nutritionnels, *habitus* culturels et déterminations socio-économiques (Bourdieu, 1979). Des modèles de consommation alimentaires et de représentations corporelles issus de la période pré-européenne ont pu jouer un rôle dans le développement de cette pathologie (Pollock et Tafili, 1988 ; Pollock, 1990 ; Craig, Swinburn, Matenga-Smith et al. 1996 ; Craig, 1998 ; Snowdon, 2000 ; Serra-Mallol, 2008a ; Galy, Paufique, Nedjar-Guerre et al., 2020), mais cela ne signifie pas pour autant que les taux importants d'obésité et de diabète relevés en Océanie et en particulier chez les populations polynésiennes soient à mettre sur le seul compte d'une suralimentation ponctuelle due à une perception positive des corpulences fortes. D'autres facteurs tels que l'irrégularité temporelle des prises alimentaires, la mutation des pratiques alimentaires et la composition des rations quotidiennes (basées en grande partie sur des produits industriels de base : conserves, légumineuses sèches, plats préparés de qualité inférieure et viande surgelée produite en masse), ou encore l'absence d'activités physiques régulières peuvent influer (Taylor, Bennett, Uili et al., 1985 ; Pollock, 1995 ; Papoz, Barny, Simon et al. 1996), comme nous l'avons montré pour la Polynésie française (Serra-Mallol, 2008a) et pour la Nouvelle-Calédonie (Frayon, Wattelez, Paufique, Nedjar-Guerre, Serra-Mallol, Gally, 2020 ; Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021).

Des études anciennes déjà existent sur les acteurs de la stigmatisation des obèses, notamment les acteurs du système médical (Maddox, Back et Liederman, 1968 ; Najman, Klein et Munro, 1982 ; Myers et Rosen, 1999), du monde l'éducation (Mc Lean et Moon, 1980) mais aussi des enfants entre eux et à l'égard des adultes (Cramer et Steinwert, 1998 ; Myers et Rosen, 1999). Cette influence de la stigmatisation serait plus importante dans le cas d'une obésité infantile

(Sobal, 1994), et notamment pour ce qui touche à l'échec scolaire ou les chances d'entrer à l'université. De fait, la stigmatisation ne crée pas l'obésité, mais peut l'aggraver et l'entretenir en désocialisant le rapport à l'alimentation et par aggravation de l'anxiété du sujet, et mener parfois à des syndromes dépressifs liés à des hyperphagies boulimiques. Les experts de l'OMS mettent également en évidence la désynchronisation temporelle des repas s'opposant à une tradition de repas pris en communs à heures régulières : c'est une hypothèse sur laquelle nous allons travailler prochainement en 2023-2024 dans le cadre d'une convention de recherche avec une équipe de l'INRAE de Bordeaux.

De plus, des travaux récents dans le domaine de l'agnotologie (Girel, 2017 ; Horel, 2018) ont mis à jour les stratégies des industriels de l'agroalimentaire ces dernières années pour « détourner l'attention » des pouvoirs publics de leur responsabilité dans la forte croissance de l'obésité, et donc des pathologies liées. De nombreuses études ont montré la corrélation entre la consommation de produits transformés et ultra-transformés (classification NOVA) et la prévalence de l'obésité (WHO, 2013), et elles se multiplient depuis une dizaine d'années (Monteiro, Levy, Claro et al., 2011 ; Juul et Hemmingsson, 2015 ; Singh, Micha, Khatibzadeh et al., 2015 ; Mandrioli, Kearns et Bero, 2016 ; Moubarac, Batal et Louzada, 2017 ; Marron-Ponce, Sanchez-Pimienta, da Costa Louzada et al., 2018 ; Swinburn, Kraak, Allender et al., 2019, etc.). Il s'agit pour ces industries d'éviter d'évoquer les causes de cette pathologie et de ses comorbidités liées. Quoique toujours remis en cause par une « fabrication du doute » (Horel, 2018) par l'industrie et ses porte-paroles officiels ou officieux, le consensus est pourtant établi depuis longtemps à leur sujet : un différentiel énergétique et calorique déséquilibré avec d'un côté une nourriture trop grasse, trop sucrée et trop salée, issue des produits industrialisés, et de l'autre une dépense énergétique insuffisante. La responsabilité des industriels de l'agroalimentaire est ainsi détournée de la question de l'obésité au profit de ses conséquences (la stigmatisation de l'obésité par exemple) et de la seule question de l'activité physique et de la dépense énergétique (Stuckler et Nestle, 2012 ; Bero et Grundy, 2016), en reportant une responsabilité source d'anxiété sur les individus eux-mêmes (Merlaud et Terral, 2016). Comme l'indique avec humour Marion Nestle : « c'est dans l'intérêt des groupes agroalimentaires de faire croire aux gens qu'il n'y a pas de 'bons' aliments (sauf quand il s'agit des leurs) ; qu'il n'y a pas de 'mauvais' aliments (surtout pas les leurs) ; que tous les aliments (surtout les leurs) peuvent être intégrés à un régime alimentaire sain ; et que l'équilibre, la variété et la modération sont les clés d'un régime sain – ce qui signifie que les conseils visant à réduire la consommation de produits en particulier ne seraient pas opportuns » (Nestle, 2013: 21).

Un « consensus fragile » s'est ainsi instauré autour de la question de l'activité physique : « cette thématique apparaît d'abord comme un moyen d'apaiser les tensions inhérentes aux débats sur l'alimentation » (Merlaud et Terral, 2016 : 40). Les différents débats autour du contenu même de la notion d'activité physique (réduite ou non aux activités sportives) et de ses usages attesteraient également au-delà d'intérêts liés aux industries agroalimentaires d'une controverse en matière d'appréhensions de la prévention et de la prise en charge de l'obésité, entre une vision « biologique et nutritionnelle » et une vision plus « psycho-sociologisante », controverse dont profiteraient également les industries agroalimentaires. Ainsi il a été montré que la société multinationale Coca-Cola a massivement orienté ses subventions des travaux de santé publique en matière d'obésité vers la question de l'activité physique plutôt que vers celle de la nutrition et des aliments, liquides ou solides, consommés (Bero et Grundy, 2016). Les campagnes de publicité et de marketing autour de l'activité physique participeraient également « à brouiller la frontière entre le sain (30 mn d'activité physique par jour) et le malsain (grignotage, sédentarité). Pour les acteurs économiques, il pourrait s'agir de déplacer l'attention portée sur leurs produits vers des initiatives marketing faisant la promotion d'autres modes de consommation plus respectueux des normes sanitaires. À ce titre l'activité physique et ses bénéfices pour la santé apparaissent comme une aubaine pour les industries agroalimentaires puisqu'elle est un facteur de protection qui ne suppose pas d'intervenir de façon plus drastique sur la règlementation des produits alimentaires » (Merlaud et Terral, 2016 : 40). Le dédouanement par le sponsoring sportif (à l'image des actions mises en œuvre en France par le Syndicat National de la Biscuiterie Française, par Ferrero avec Kinder+ Sport « Joy of Moving », par Mc Donald's et ses « Villages McDo Kids Sport », ou encore par Coca-Cola en France et dans l'outre-mer français) ou par la question de la responsabilité sociale de l'entreprise (RSE) promeut l'idée d'une offre d'autorégulation par l'industrie elle-même plutôt que d'une régulation provenant des pouvoirs publics. En chargeant le problème de trouver la solution, les pouvoirs publics démissionnent ainsi de leurs responsabilités : détourner l'attention du produit et de ses caractéristiques permet ainsi à l'industrie de prendre en charge le problème qu'elle a pourtant contribué à créer en en privatisant sa gestion, à travers une stratégie volontaire de substitution de l'industrie au politique (Bergeron, Castel et Nouguez, 2011).

En replaçant l'obésité en Polynésie française dans son contexte « éco-systémique » (Fischler, 2004) est évité l'écueil d'une vision strictement culturaliste qui au mieux ferait de la suralimentation et de l'obésité un *pattern* propre aux Polynésiens, et au pire en rejetterait la responsabilité sur les individus en risquant la stigmatisation d'un groupe social donné (celui des

Polynésiens ou des Océaniens de façon générale, ou des ménages les plus défavorisés), sans remettre en cause les inégalités socioéconomiques (Regnier et Masullo, 2009) ni se poser la question de la pertinence des interventions de santé publique (Cognet, 2007 : 54). Dans le même ordre d'idée, les éléments issus d'une recherche sur les personnes ayant recours à la chirurgie bariatrique menée par nos soins en 2013-2014 en France métropolitaine peuvent servir d'illustrations à ces questions, avec la mise en évidence de l'influence du facteur socio-économique et du genre sur les conséquences perçues et réelles de l'obésité morbide (Serra-Mallol et Lepiller, 2014 ; Lepiller, 2015). La dimension socio-anthropologique de l'alimentation est ainsi essentielle pour comprendre en quoi ces facteurs peuvent être associés au développement de l'obésité : la prise en compte des facteurs socioculturels et environnementaux au sens large, c'est-à-dire intégrant des facteurs politiques (les intérêts variés et souvent convergents des différents acteurs économiques et politiques, les modes d'organisation de la production et de la distribution des aliments) et économiques (les décisions prises localement en matière de taxation de certains produits, les statuts économiques des différents groupes), et de leur évolution historique respective, s'avère primordiale. Mais il nous paraît également indispensable, notamment dans un contexte historique postcolonial, de prendre en considération les revendications identitaires récentes qui passent par l'expression de modes de production, de consommation ou de rapports au corps pouvant entrer en « résistance » avec ce qui est perçu comme venant de l'extérieur (Serra-Mallol, 2008a).

2-2-1-3 Adolescence et inégalités socio-économiques

La question des inégalités sociales et de santé évoquée précédemment pour la population adulte se pose de façon d'autant plus urgente chez les plus jeunes, et notamment les adolescents. Même si peu de données sur le surpoids des enfants sont disponibles en France avant les années 2000 (Frelut, 2003), il est établi que la prévalence du surpoids et de l'obésité a augmenté fortement depuis les années 1980 (INSERM, 2000), tout comme dans l'ensemble du monde d'une façon générale (Lobstein, Jackson-Leach, Moody et al., 2015). Des études (HAS, 2011) ont montré que la proportion d'enfants en situation de surcharge pondérale (au-delà du 97è percentile) est passée de 6% dans les années 1970, à 10% au début des années 1990, et à 13% en 1996. Entre 2000 et 2006, la surcharge pondérale des enfants de 6 à 15 ans se serait stabilisée autour de 15%, dont 3% environ d'obésité (Roland-Cachéra, 2004 ; Péneau, Salanave, Maillard-Teyssier et al., 2009), avec une prédominance chez les enfants de catégories sociales défavorisées et de sexe féminin.

Ces chiffres sont encore plus importants dans les territoires insulaires du Pacifique où vivent environ dix millions de personnes, et notamment en Polynésie : en Polynésie française, 43,2% des élèves âgés de 13 à 17 ans sont en surpoids dont 19,8% obèses en 2016 (Direction de la Santé, 2018), et à Wallis et Futuna où 62,6% des élèves sont en surpoids et 32,3% en état d'obésité. Ces résultats sont corrélés à de mauvaises habitudes alimentaires (45,8% des adolescents polynésiens déclarent boire des sodas gazeux sucrés au moins une fois par jour et 16% au moins trois fois par jour) et à l'inactivité : seuls 36,6% des élèves polynésiens âgés entre 13 et 17 ans ont été physiquement actifs pendant une heure minimum dans la journée au moins cinq jours dans la semaine (Direction de la Santé, 2018). Pour la Nouvelle-Calédonie, un rapport de recherche de l'INSERM (Lert, 2008) donne quelques éléments sur le surpoids et l'obésité des jeunes de 16 à 25 ans sur le territoire : malgré des données manquantes sur 28% de l'échantillon, le rapport évalue à 13% le nombre de jeunes en surpoids (hors obésité), et à 5% leur taux d'obésité. Les données manquantes étant plus fréquentes parmi les groupes les plus exposés à l'obésité, et en ramenant ces résultats aux seuls répondants, on peut estimer la prévalence du surpoids à 25%, et à 7% environ celle de l'obésité. Surpoids comme obésité sont statistiquement plus représentés parmi le groupe s'identifiant comme Polynésien (respectivement 47% et 20%), même si ces données sont certainement sous-estimées du fait du nombre élevé de données manquantes pour ce groupe, et augmentent de façon presque linéaire avec l'âge, les 22-25 ans présentant trois fois plus de surpoids et d'obésité que les 16-18 ans (respectivement 9% et 3%). Pour les Kanaks, et malgré une sous-estimation due encore aux données manquantes, le taux de surpoids (obésité comprise) serait de 14%. Il n'existerait pas de différence significative entre garçons et filles.

Parmi les facteurs favorisant le surpoids, le rapport note pour l'obésité « un net gradient social en fonction de la profession des parents, les enfants d'ouvriers étant les plus touchés (7,7%) alors que les enfants de cadres sont très peu concernés (1,6%) » (Lert, 2008 : 29). En conclusion les auteurs du rapport pointent l'augmentation rapide du surpoids et de l'obésité, et soulignent « la nécessité de s'intéresser à cette question en Nouvelle-Calédonie, notamment par une étude spécifique sur l'alimentation et les comportements alimentaires afin de comprendre l'articulation entre les facteurs contextuels (l'offre alimentaire), socio-économique (la pauvreté), culturels (les normes) et individuels » (ibid. p. 30). Une enquête plus récente menée en 2012-2013 sur la santé orale des enfants de 6, 9 et 12 ans montre la relation entre le taux de surpoids et d'obésité des enfants et leur âge (ASSNC, 2013) : à 6 ans, 32% sont en surcharge dont 11% en obésité, à 9 ans, 40% en surcharge dont 17% en obésité, et à 12 ans, 42 % en surcharge dont 20% en obésité, avec une prévalence de l'obésité plus forte en Province sud

contrairement à ce qui a été montré chez les adultes. Ces résultats s'expliqueraient par « une occidentalisation bien plus présente en Province sud et une accessibilité plus grande aux sources de calories vides comme les boissons sucrées, confiseries ou les produits manufacturés gras et sucrés… De plus, les enfants du Sud ont plus accès aux nouvelles technologies (internet, jeux vidéo…) et sont plus sédentaires que ceux du Nord et des Iles » (Bourgine, 2014 : 68). En 2015-2016 est menée une étude par une équipe universitaire auprès de centaines d'adolescents calédoniens : 36% des 11-16 ans étaient en surpoids dont 13,7% obèses (Frayon, Cherrier, Cavaloc et al., 2017). La prévalence du surpoids était plus marquée en zone rurale, pour les filles notamment dont les parents avaient un statut socio-économique bas, et plutôt Polynésiens et Mélanésiens d'appartenance communautaire.

Les travaux récents soulignent le caractère polyfactoriel, direct ou indirect, en jeu dans l'obésité des enfants et des adolescents (Frelut, 2003). Selon Darmon (2015), certains comportements défavorables à la santé s'installent tôt dans l'enfance, et s'accentuent jusqu'à l'âge adulte en suivant un fort gradient socio-économique. Ainsi, suivant une étude menée chez les 5-6 ans (Guignon et al., 2010), les enfants d'ouvriers sont deux fois plus nombreux que les enfants de cadres à consommer trop souvent (plus de quatre fois par semaine) des boissons sucrées et à passer plus d'une heure par jour devant un écran de télévision ou d'ordinateur. Une autre étude montre que ces mêmes enfants d'ouvriers, en habitant dans un quartier où l'accès géographique à l'alimentation (commerces) ou à l'activité physique en matière d'infrastructures et d'équipement est faible, multipliaient par deux le risque d'être en surpoids. D'autres facteurs contribuent au risque d'obésité chez les enfants et adolescents selon Darmon (2015) : le fait d'avoir des parents obèses, le tabagisme maternel, le faible poids à la naissance et l'absence d'allaitement maternel (tous facteurs plus fréquents dans les populations les moins aisées), ainsi qu'avoir une alimentation déséquilibrée et être trop sédentaire. Est pointé le rôle des boissons contenant des sucres ajoutés (sodas notamment) sur l'obésité des enfants et des adolescents (Oppert, 2015), ou encore l'existence de fast-foods dans l'environnement des enfants (Cetateanu et Jones, 2014).

L'alimentation constitue un élément primordial dans la construction identitaire des mangeurs (Fischler, 1990), et en particulier des jeunes par l'autonomisation de l'alimentation et de la cuisine (Garabuau-Massaoui, 2002). Le modèle classique en sociologie est celui de l'identification et de la transition récente vers un modèle de l'expérimentation (Galland, 1991) avec transmission générationnelle des valeurs (sociabilité verticale) ou intra-générationnelle (Chapman et McLean, 1993), parfois avec même une forme de socialisation à rebours, une « socialisation à l'envers » (Attias-Donfut, 2000) des enfants vers les parents, comme cela s'est

passé notamment en matière de sensibilisation de la population aux questions environnementales. Ainsi, l'image véhiculée de pratiques alimentaires adolescentes associées à la « malbouffe », la « *junk food* » et la « déstructuration des repas » serait bien souvent éloignée de la réalité (Mathiot, 2017) et tiendrait plus de la représentation que d'un affaiblissement des normes et des règles alimentaires (Diasio, Julien et Lacaze, 2009) : les adolescents semblent d'une façon générale mieux s'alimenter que leurs parents (CNA, 2017 : 15), et en Océanie ils possèdent un stock de de connaissances nutritionnelles plus élevé que leurs parents (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021). Les pratiques d'alimentation des adolescents sont plutôt à considérer en termes d'expérimentation et d'innovation de modèles alimentaires intégrées en famille (Garabuau-Moussaoui, 2009). Du fait des modes croissants et pluriels de socialisation (Lahire, 2002), entre famille, amis, cantine scolaire ou restauration rapide ou « nomade », les adolescents ont la possibilité de multiplier les sources de modèles en les inscrivant dans des cadres différenciés associés à des sociabilités particulières. Les « plats familiaux » restent ainsi malgré tout une référence importante de ces jeunes mangeurs (Mathiot, 2017).

Des travaux que nous avons menés récemment sur l'obésité des adolescents en Nouvelle-Calédonie avec une équipe pluridisciplinaire en physiologie, information-communication, et linguistique, vont dans ce sens (Frayon, Wattelez, Paufique et al. 2020 ; Galy, Paufique, Nedjar-Guerre et al., 2020). Ils montrent notamment l'importance du facteur ethnique comme déterminant de l'obésité infantile, lui-même lié au niveau de revenus et de formation, et à la localisation de résidence. En effet, les adolescents issus des ménages les moins aisés, bien souvent Polynésiens ou Kanaks, sont les plus gros consommateurs de produits de snack et d'aliments et boissons sucrés, ces derniers constituant à l'école des médiateurs de relations sociales (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021). Ces travaux auprès d'adolescents, qui s'appuient sur une littérature existant depuis peu dans le domaine de la sociologie de l'alimentation (Garabuau-Moussaoui, 2002 ; Diasio et Pardo, 2009 ; Guétat et Liore, 2009 ; Mathiot, 2017), vont se poursuivre dans les années à venir dans le cadre du projet européen FALAH-RISE.

2-2-2 Alimentation et revendications identitaires

2-2-2-1 Refus et résistances alimentaires

La mutation accélérée des modes de vie océaniens au cours des quarante dernières années s'est accompagnée d'une ouverture vers l'extérieur, avec le développement du tourisme et des

voyages vers la métropole et les pays voisins du Pacifique permis par les transports aériens de masse, la mise en œuvre d'infrastructures (câble, satellite) permettant la diffusion de moyens de communication planétaires, et un niveau de vie élevé mais fortement inégalitaire induisant une consommation forte de produits importés. Après une phase initiale de refus, puis d'intégration progressive (Serra-Mallol, 2013a), cette modernisation rapide de la société océanienne, tant polynésienne (Serra-Mallol, 2010b) que calédonienne (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021) a précipité l'expression de revendications identitaires, notamment en matière alimentaire. L'influence de la mondialisation s'étendant à tous les domaines, y compris culturels, elle induit en réaction un réflexe de protection du « local », de « résistance opiniâtre » (Babadzan, 2009 : 205) sinon d'ironie (Appadurai, 2005 : 66), pour préserver ce qui est perçu comme en péril, la « tradition », le « patrimoine » (Bessière, 2012), comme nous l'avons montré pour les cas différenciés de Tahiti et Moorea, et de Rapa (Serra-Mallol, 2013a) ou de la Nouvelle-Calédonie contemporaine (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021)

Même partiellement effacé et réécrit par un siècle et demi d'évangélisation et de colonisation comme un palimpseste culturel, ce « local » valorisé a connu récemment un mouvement de réaffirmation identitaire, lisible dans l'ensemble de l'Océanie (DeDeccker et Kuntz, 1998), et en particulier dans le domaine de l'alimentation. Cette tradition perçue comme menacée se rattache au passé, à ses valeurs, modes de vies et temporalités, souvent élaboré ou re-construit dans sa dimension mythique. Elle se confronte dès lors à la modernité, au futur, et se construit dans un rapport dialectique circulaire avec elle, laissant ainsi apparaitre des articulations de temporalités spécifiques. La tradition renvoie à un passé mythifié, qui guide et protège le présent des visions d'avenir et dérives néfastes et de leurs accélérations, à partir d'une temporalité historique reconstruite, à l'image de la séparation notée (Serra-Mallol, 2010a) dans les discours polynésiens entre la période dite « ancienne », pré-européenne, et la période dite « traditionnelle », celle de la christianisation et de la colonisation, ou des discours actuels relevant d'une idéologie de la colonisation en matière d'alimentation chez des chefs de tribus en Nouvelle-Calédonie (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021), expression d'une revendication en dissidence à l'égard des élites coloniales (Balandier, 1999 : 204) dans le cadre de normes culturelles « localisées ». Dans le champ de l'alimentation, cette hybridation culturelle suit le processus de contact avec le changement, et les différentes situations qu'il entraine dans les relations entre groupes : refus ou conflit, soumission en tant que dominé et normalisation contrainte, résistance et détournement dialectique (Serra-Mallol, 2013a).

Les refus sont à chercher dans les dégoûts alimentaires réciproques au moment du contact (Serra-Mallol, 2010a) et dans les conflits dans l'imposition unilatérale et discutée d'une norme

alimentaire, comme le statut de la viande de chien en tant qu'aliment aux Marquises ou à Tahiti (Garine, 1981 : 44 ; Serra-Mallol 2010b), forme extrême d'une affirmation identitaire en résistance avec le modèle perçu comme dominant et intrusif : malgré le dégoût des Européens et de ce fait même, manger du chien reste une façon de marquer sa différence, son appartenance à la culture marquisienne ou tahitienne. Cette identification par différenciation, vecteur de construction de l'identité, est également lisible dans la séparation, qui peut aller jusqu'à une forme de xénophobie alimentaire se manifestant par des moqueries et des défis alimentaires (Garine, 1996 : 21-22 ; Saura, 2004 ; Serra-Mallol, 2010b), et par une consommation alimentaire spécifique ou interdite, comme nous l'avons montré à propos de la consommation de *akaekae* (ver marin) cru à Rapa (Serra-Mallol 2010b : 168), ou encore celle de la roussette une variété de chauve-souris frugivore en Nouvelle-Calédonie. Le détournement peut s'exprimer par l'utilisation consciente ou non d'emprunts extérieurs dans la construction d'une identité spécifique, y compris autour des processus de disponibilité alimentaire et de dons et échanges de nourritures (en y intégrant des aliments exogènes ou provenant de l'acquisition monétaire) comme nous l'avons mis en évidence pour l'île de Rapa (Serra-Mallol, 2018a)

L'action du local ne se réduit pas à une simple réaction de résistance ou de normalisation adaptative ; elle peut également se saisir de certaines formes induites par le niveau global pour affirmer, consolider ou reconstruire une identité locale (Douglas, 1979 ; Goody, 1984 ; Garine, 1996 ; Saura, 2004). Ainsi, avec la récente réaffirmation de l'identité océanienne, les produits comme les modes de production, de distribution et de consommation alimentaires perçus comme « traditionnels » et « locaux », spécifiques et différenciants, sont dès lors valorisés y compris dans les zones les plus urbanisées de l'archipel de la Société (Serra-Mallol, 2010a et 2010b) ou de la Nouvelle-Calédonie (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021).

2-2-2-2 Intégrations alimentaires et identité océanienne

Suivant la relation dialectique de la dichotomie global-local en matière alimentaire, le local réagit au global en utilisant ses règles, et certains aliments peuvent faire l'objet de cristallisation identitaire, véritables « marqueurs gustatifs identitaires » (Rozin, 1995 : 105). Ces produits ou préparations signent une culture alimentaire spécifique et sont mobilisés dans des démonstrations identitaires (manifestations populaires ou touristiques, cérémonies officielles, invitations, dons et échanges), comme l'est dans l'archipel de la Société l'utilisation culinaire du lait de coco (Serra-Mallol 2010a : 390-394) ou de l'eau de mer comme condiment à Rapa. Des marqueurs culturels forts ont également été adaptés aux influences extérieures. C'est le cas par exemple du « traditionnel » four enterré polynésien, *'umu* ou *ahima'a*, avec des variations apportées au

cours du vingtième siècle autour de la structure (terre d'abord, puis béton, tôle ondulée ou semi-baril de carburant), du mode d'étanchéité (feuilles végétales, puis sacs de jute humides et bâches plastique), du combustible (bois puis pétrole), ou encore des contenants : des paniers végétaux *'o'ini* ou *ni'au*, aux cocottes en fonte, feuilles d'aluminium et casiers grillagés métalliques (Ghasarian, 2004 ; Serra-Mallol, 2012a). Ou encore de plats jugés « typiquement polynésiens » comme le poisson cru à la tahitienne ou le *ma'a tahiti*, plat « traditionnel » issu de la cuisson au four enterré, intégrant des aliments diffusés par les Européens : agrumes, tomate, viande de bœuf ou de chèvre ou même *corned-beef* (Serra-Mallol, 2012a), ou alors de plats typiques marquisiens avec la distinction entre systèmes alimentaires « traditionnel » *kakiu* et « glocalisé » *hao'e* (Riley, 2013). Cette mutation adaptative alimentaire s'est faite par appropriation d'éléments étrangers pour les intégrer dans une culture propre, syncrétique comme l'est sa religion (Babadzan, 1982 ; Saura, 1993). Elle a modifié les représentations alimentaires polynésiennes à travers l'élaboration d'une « nouvelle tradition », tradition reconstruite (Hobsbawm et Ranger, 1983) basée sur des rapports sociaux hérités du passé appliqués à un ensemble normatif nouveau, la culture occidentale christianisée.

L'exemple du café-pain-beurre, « repas traditionnel » polynésien du soir depuis la fin du dix-neuvième siècle, est ainsi significatif. Les produits de base sont issus du commerce colonial (café déshydraté, lait et beurre en conserve, sucre en poudre, pain), mais composés sous la forme traditionnelle de la triade polynésienne *ma'a-ina'i-miti* (végétal-viande-sauce), et consommés le soir et non seulement lors du petit déjeuner à l'occidental dans les ménages tahitiens modestes (Serra-Mallol, 2010a : 362-363 et 370-371). Ou encore l'usage local, avec la préservation de la triade polynésienne et du plat unique du « hachis frites » servi dans la restauration rapide du Pacifique insulaire depuis la fin des années 1960 : un sandwich d'une demie-baguette empli de deux steaks hachés industriels de bœuf et d'une grande portion de frites de pommes de terre, le tout noyé de mayonnaise et de sauce *ketchup* ou *soyou* qui remplacent désormais en tant que sauce au quotidien le lait de coco et l'eau de mer.

De la même façon, les habitants de Polynésie française ont créé un mode original de restauration rapide, la « roulotte » (Serra-Mallol, 2012c). Elle prend la forme d'un véhicule de type camionnette, utilisant les châssis des anciens « trucks » (transport en commun local), à l'arrière duquel est aménagée une cuisine, et dont le service est assuré par les côtés ouverts du véhicule. On peut consommer sur place en s'attablant sur les côtés, ou acheter des plats à emporter. Installées depuis les années 1960 dans la plupart des îles et des quartiers populaires de l'agglomération tahitienne, les roulottes proposent des plats parmi les plus consommés au quotidien par les ménages polynésiens : steak-frites au beurre persillé, cuisse de poulet frite aux

légumes, brochettes de cœur accompagnées de sauce ketchup ou barbecue, ou encore des plats de type « chinois » : *chao men*, *ma'a tinito*, poulet pané au citron… Les plats sont copieux et servis à un tarif très avantageux. Chaque évènement populaire, culturel ou sportif, constitue pour les roulottes l'occasion de s'installer temporairement et de drainer une foule de mangeurs polynésiens, mais également de touristes attirés par ce mode « typique » de restauration. Hormis les repas collectifs, il constitue le mode principal de repas hors domicile des Océaniens, avec les snacks et autres points de restauration rapide qui se sont multipliés depuis une vingtaine d'années.

Au-delà d'une réaction de défense, un mouvement d'affirmation du caractère singulier des cultures locales dans un cadre postcolonial prend alors forme pour les préserver et les pérenniser les cultures locales, depuis les revendications foncières des Maori de Nouvelle-Zélande et des Kanak de Nouvelle-Calédonie (DeDeccker et Kuntz, 1998) ou celles plus récentes des Rapa nui (Ramirez Dobud, 2010), jusqu'à la reconstruction identitaire touchant depuis une trentaine d'années les sociétés océaniennes urbanisées (Brami-Celentano, 2002 ; Saura, 2009), et notamment en matière alimentaire. Mais cette reconstruction identitaire est bien plus mouvante et en construction incessante que ne le laisse entendre la notion de « métissage » conçue comme une juxtaposition combinatoire de « races » (Amselle, 2009), une forme de syncrétisme originaire qui hybride constamment les identités.

2-2-3 La question du lien social et de l'alimentation

Ces éléments amènent à une réflexion sur la question du lien social, et du rôle possible de l'alimentation dans sa constitution, sa pérennité et son renouvellement. Le lien social est considéré en sociologie comme un des aspects de la solidarité positive (Durkheim, 1893 ; Bouvier, 2005), facteur de cohésion des sociétés traditionnelles comme modernes qui implique et nécessite une dépendance des individus les uns aux autres malgré l'individualisme grandissant des sociétés libérales modernes. Une distinction est opérée entre la socialité primaire, qui renvoie à la personnalité de l'individu, et la socialité secondaire, qui concerne ses statut et fonction (Simmel, 1908 ; Caillé, 2000), ainsi qu'entre les liens forts qui relèvent de l'intime, du communautaire et qui « nouent », et les liens faibles basés sur des relations fonctionnelles et qui « relient » (Grannovetter, 1973 ; Kearns et Forrest, 2000). La question du lien social renvoie souvent à la notion consensuelle et pléonastique du « vivre ensemble », expression qui signifie à la fois de façon descriptive l'inquiétude face aux inégalités et aux replis identitaires et communautaristes religieux ou ethniques, que de façon plus normative la volonté de construire, entretenir et tisser ce lien unique, une solidarité citoyenne cimentée au

sein d'un espace public. Son actualité signale ainsi l'effacement du collectif, dissous dans une individualisation diffuse et confuse qui serait plus celle d'un individualisme des circonstances et des situations que d'un individualisme des choix (Balandier, 2009 : 105).

Mais cette acception fait l'économie des liens existant avec la sphère privée, la famille, les amis, la communauté, le local, et se prive alors d'une dimension heuristique pour saisir le lien social. Braudel (1979 : 472) posait trois niveaux globaux du socio-économique : la vie matérielle et les relations communautaires et de proximité à partir d'échanges non monétaires et codifiés, le niveau de la vie économique publique et des échanges commerciaux et monétarisés, et celui du capitalisme et de la logique spéculative et financière. L'espace des interactions privées et de l'autoconsommation peut être considéré comme le soubassement d'un espace économique et des intérêts particuliers qui s'universalisent rapidement (Verschave, 1994), avec une prééminence de la sphère économique sur la sphère affaiblie sinon en crise de l'Etat Providence (Rosanvallon, 1981) comme des groupements et corps intermédiaires (syndicats, églises, associations…), et apporter des réponses à la question de la régulation sociale.

Car si l'individu est de plus en plus pluriel (Lahire, 1998 et 2004), il a toujours besoin de réseaux d'interlocuteurs, de relations constituées de proximité et d'immersion dans des communautés (Taylor, 1998) pour y trouver sens, participation et reconnaissance (Honneth, 1992 ; Renault, 2000). Au-delà de la prise en compte de la dimension économique (toujours essentielle) dans les politiques récentes d'intégration et d'insertion, suivant l'expression « insertion par l'économique », nous souhaitons mettre en évidence ses dimensions culturelles et politiques, et intégrer ainsi le champ du non-monétaire, du partage et de la réciprocité, du « faire ensemble », notamment dans le domaine de l'alimentation. Il est alors possible de passer des notions de « vivre-ensemble » et « faire société » à la notion de réalisation active du « faire ensemble », notion que nous avons mise en exergue dans l'importance des liens créés autour des prestation sociales alimentaires en Polynésie depuis la production alimentaire, sa distribution, sa cuisine et sa consommation collectives (Serra-Mallol 2007a, 2007b et 2018).

Plutôt que de considérer la sphère privée comme repliée sur elle-même et l'appartenance communautaire comme créatrice de particularités mettant en péril la social et sa régulation, et sapant l'universalité de la loi et de l'Etat, nous considérons que la consolidation de la sphère privée peut favoriser l'accès à la sphère publique selon la théorie des trois niveaux socio-économique (Braudel, 1979 ; Verschave, 1994) qui fait de l'autoconsommation le soubassement d'un espace économique et des intérêts particuliers, et une voie possible vers l'économie monétaire. Son rôle central dans les constructions du lien social (Mead, 1950), notamment à travers les processus de dons et d'échanges (Godbout, 1992 ; Caillé, 2000),

subjectivise ainsi les relations créées, à l'encontre de l'objectivité et de l'abstraction des rapports sociaux monétarisés prétendument perçus comme facteurs de liberté vis-à-vis des dépendances liées aux modes de relations traditionnelles (Simmel, 1900 ; Graeber, 2011). Elle permet d'entretenir et développer un tissu informel de relations et de solidarité, une forme de « re-liaison », par la coopération et la participation aux processus de l'échange et de la réciprocité. Outre cette dimension relationnelle, l'autoproduction est également le lieu de la satisfaction et de la fierté tirées du travail accompli comme nous le verrons plus loin, et où le plaisir alimentaire est étroitement lié au plaisir esthétique et au plaisir de faire (Delay, Frauenfelder et Scalambrin, 2014).

Face au dépérissement des grandes eschatologiques religieuses ou politiques, au désengagement de l'Etat Providence (Rosanvallon, 1981), et à la rupture du lien social que constitue le phénomène grandissant de désaffiliation (Castel, 1991), la communauté de pratiques et de valeurs peut alors apparaître comme lieu de pratiques culturelles communes et de création de solidarités concrètes, de re-liaison, à travers le lien collectif du « faire ensemble » et des pratiques de dons, d'échange et de mise en commun. Car comme l'exprime A. Caillé « la solidarité indispensable à tout ordre social ne peut émerger que de la subordination des intérêts matériels à une règle symbolique qui les transcende » (Caillé, 2004).

2-3 Autoproduction et maîtrise de son alimentation

L'autoconsommation alimentaire représente toujours une forme importante des modalités d'approvisionnement alimentaire en Océanie, notamment en milieu rural. Outre son aspect non monétaire, l'autoconsommation alimentaire fonctionne selon une logique domestique sinon communautaire, et constitue un aspect important des processus de socialisation et d'intégration. Au-delà de l'autoproduction, elle comprend les dons, échanges et mises en commun alimentaires, notions sur lesquelles nous nous sommes principalement appuyés à partir des écrits de Mauss (1950), et de ses continuateurs (Caillé, Godbout, Rosbapé, Douglas) pour analyser les prestations sociales alimentaires et le « faire ensemble » océaniens.

Appréhendée à travers son évolution historique et ses temporalités spécifiques, nous avons étudié en quoi l'autoconsommation permet un ré-encastrement social et culturel de processus économiques qui se sont autonomisés (Polanyi, 1983 ; Granovetter, 1985), et peut se révéler le support d'une affirmation politique vers un modèle intégré de relations sociales. Nous nous attacherons en particulier à leur importance au sein des familles de petits agriculteurs et

pêcheurs océaniens, au regard des mutations récentes de leur système alimentaire et des changements à venir de leurs conditions environnementales.

2-3-1 L'autoconsommation alimentaire

2-3-1-1 De l'autoproduction à l'autoconsommation alimentaire

Nous considérons l'autoproduction comme toutes les activités destinées à produire des biens et des services pour sa propre consommation et celle de son entourage, et ainsi la capacité à satisfaire par soi-même une partie de ses besoins, et notamment alimentaires, et à diversifier ses ressources non monétaires (Cerezuelle, 2003). L'autoproduction se déploie surtout selon une logique domestique ou communautaire, essentiellement non économique, et contribue autant à la consolidation de la sphère privée qu'à celle de la sphère publique par le biais des dons et échanges. Elle joue ainsi un rôle important de la vie domestique et familiale, dans la formation psycho-affective et identitaire des personnes par l'amélioration de l'estime de soi et l'apprentissage de l'autonomie ainsi que par le resserrement des liens entre générations (Delay, Frauenfelder et Scalambrin, 2014). Elle revêt un rôle important également dans la vie communautaire par l'aspect de socialisation qu'elle induit à travers des processus d'éducation, d'insertion et de développement social (Tassin, 1991).

Nous avons défini l'autoconsommation alimentaire comme l'ensemble des aliments provenant de l'autoproduction terrestre (végétale comme agriculture, horticulture, jardinage, cueillette, ou animale, comme l'élevage ou la chasse) comme marine (pêche, pisciculture et cueillette marine) destinés à la consommation propre, ainsi que les dons reçus, échanges ou mises en commun alimentaires, y compris les prestations alimentaires provenant d'une source monétaire (Serra-Mallol, 2007a, 2007b et 2018), et l'avons considéré dans nos travaux comme lieu de transmission de savoir-faire, d'apprentissages des normes sociales et des savoir-être, et des solidarités sociales (Cerezuelle, 2003).

2-3-1-2 Dons et échanges alimentaires

Chez Mauss (1950), le don n'est pas réductible à l'échange, contrairement à ce que soutient Lévi-Strauss (1999) dans son introduction de l'ouvrage *Sociologie et Anthropologie* de Mauss. L'hypothèse centrale de Mauss (1950) est que l'échange réciproque dans lequel le don est l'opérateur initial se définit toujours et partout (sauf dans le sacrifice) par la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre. Les problèmes qu'il soulève sont ceux d'un rendu inhérent au donné, une logique réflexive de retour vers le donneur (Rosbapé, 1996), et d'une obligation universelle de donner, recevoir et rendre à l'encontre du postulat de rationalité instrumentale et

utilitaire (Boudon, 1979 et 1984) et des « bonnes raisons » (Boudon 1993 : 42) de l'analyse individualiste. Une définition sociologique du don pourrait considérer sous ce vocable toute prestation de biens ou de services effectuée, sans garantie de retour, en vue de créer, entretenir ou régénérer le lien social. Dans la relation de don, le lien importe ainsi plus que le bien, et la « valeur de lien » a plus d'importance que la valeur d'échange ou la valeur d'usage, donateur comme donataire représentant un groupe ou une collectivité plutôt qu'eux-mêmes (Godbout, 1992 et 1995 ; Caillé, 2000). Les dons effectués et reçus constituent en ce sens un réseau de significations et de liens : « les dons incarnent tout autant les personnes que leurs rapports » (Godelier, 1996 : 145). De fait, nous pouvons donc affirmer avec M. Chabal que « tout don relève d'une structure de réciprocité, même quand celle-ci n'est pas apparente, mais la réciprocité ne se laisse pas réduire à l'échange qui annulerait le don comme don. Deux dons réciproques ne sont pas un échange. C'est la réciprocité qui donne au don son sens humain, son sens tout court, son sens de don » (Chabal, 1996 : 132).

Des critiques issues d'une lecture particulière de Mauss ont porté sur différents aspects de sa démonstration, sur le don considéré en place du prêt (Guidieri, 1984), sur sa séparation du domaine de l'économie marchande (Testart, 2007), ou sur l'argument indigène ou endogène de l'esprit de la chose donnée *hau* (Lévi-Straus, 1999 ; Godelier, 1996), ou encore sur l'absence de la spécificité du genre à travers le don (Weiner, 1983), sur ses rationalités et intérêts cachés (Bourdieu, 1994) ou de façon plus radicale sur l'impossibilité phénoménologique du don (Derrrida, 1991) argument lui-même critiqué par Bourdieu (2017 : 20-21). Mais la richesse de ses profondeurs et de ses interprétations possibles en fait un pilier anthropologique. Le paradigme du don constitue un tiers paradigme (Godbout, 1992 ; Caillé, ; 2000) qui repose sur le fait que le don représente le moteur et le performateur par excellence des alliances, contre la puissance despotique de la Loi et le chacun pour soi : c'est en donnant qu'on se déclare concrètement prêt à jouer le jeu de l'association et de l'alliance et qu'on sollicite la participation des autres à ce même jeu. En ce sens, plus qu'une obligation au sens premier du terme, le don est une « exhortation à l'action » (Arendt, 1983), à l'individuation et à la manifestation de soi : le don est « l'ouvreur des possibles sociaux et historiques » (Caillé, 2000), un bien inaliénable qui instaure des relations entre des partenaires interdépendants (Gregory, 1982).

C'est au moyen des instruments de la pensée maussienne et du paradigme du don que nous avons questionné les processus de dons et d'échanges alimentaires en Océanie, en tenant de dépasser les analyses de la rationalité des intentions de conduite (Becker, 1976) et le déterminisme de nature structuraliste qui voit uniquement dans le don un des moments de l'échange (Lévi-Strauss, 1999), par la prise en compte du temps, de l'intervalle temporel (entre

le don et le contre-don) pour distinguer l'analyse objective (les structures de l'échange) de l'analyse subjective du don (le don gratuit, le premier don). Ils ont été des vecteurs d'analyse de l'autoconsommation alimentaire à Tahiti et Moorea (Serra-Mallol, 2007a et 2007b, 2010a), à Rapa (2016a et 2018), et constituent une partie de la panoplie des outils heuristiques des recherches en cours actuellement pour quatre années sur l'agriculture et la pêche familiales en Nouvelle-Calédonie et dans d'autres territoires océaniens de l'arc mélanésien (projet RISE-FALAH).

En Océanie, l'alimentation est basée sur l'autoproduction, les dons et les échanges, dont l'importance a été mise en évidence dans la diversité de leurs formes (Malinowski, 1922 ; Mauss, 1950 ; Pollock, 1992 ; Bonnemère, 1996 ; Leblic, 2002 ; Serra-Mallol, 2007b ; Monnerie, 2014). Les sociétés océaniennes anciennes étaient basées sur le moteur économique des dons et échanges, de la réciprocité et de la redistribution, à travers des rapports sociaux liant intimement les individus entre eux, à leur communauté et à leur environnement, et la dimension économique était encastrée dans les rapports sociaux et culturels : les prestations alimentaires en constituaient une cristallisation particulière. Ces sociétés étaient fortement intégratrices par les classifications précises ordonnées en fonction du statut et du genre de la personne et de la situation, que révèlent le nombre et l'intensité des interdits alimentaires. Mais elles étaient également fortement séparatrices et hiérarchiques dans les différences d'accès à l'aliment qu'elles proposaient à leurs membres.

Le rapport à la terre est essentiel pour comprendre la vision du monde des Océaniens, et la construction de leur identité sociale (Leenhardt, 1937 ; Panoff, 1970 ; Sand, 2003 ; Bambridge, 2009 ; Angleviel, 2018), et ce constat est particulièrement valable à Rapa. Avant l'arrivée des Européens, la terre y appartenait au clan en tant que tel. A Rapa, les individus du clan jouissaient de deux types de droit : *arakaa*, droit d'usufruit sur une portion précise du territoire transmissible aux enfants naturels ou non, et *moekopu*, droit d'usage latent sur une terre détenue par un autre clan dont descendait un des parents (Stokes, 1930 ; Hanson, 1973 : 16-17). Avec la redistribution et le partage des terres qui eurent lieu en 1887, la terre appartint à des groupes de copropriétaires familiaux. Comme tous les Polynésiens, les Rapa distinguent deux concepts pour qualifier la terre : la terre elle-même en tant que territoire, *fenua*, et le sol dans son aspect productif et les aménagements dont il fait l'objet, *repo*. On différencie donc nettement la terre par elle-même, qui est en soi faiblement productive, des aménagements productifs qui y sont faits : tarodières, vergers, jardins potagers.

Selon le principe de réciprocité généralisée (Sahlins, 1976 : 241), la nourriture qui entrait en jeu dans les dons, échanges, rétribution pour un service spécialisé, avait une valeur autre que

les seules valeurs d'usage ou d'échange : une valeur de lien (Godbout, 1992). Dès lors ces phénomènes de dons, d'échange, et de mise en commun, constituent un lieu privilégié de lecture normative de la société, comme les travaux en anthropologie de l'alimentation l'ont déjà bien établi à propos de l'Afrique (Richards, 1932 ; Goody, 1982). Il en est de même en Polynésie (Bell, 1931 ; Handy, 1985 ; Robineau, 1985) puisque « l'ensemble de l'univers social *ma'ohi* peut être vu comme 's'exprimant' par le biais des prestations alimentaires et de la production vivrière » (Baré, 1987), ou encore des habitants de la Nouvelle-Calédonie à propos desquels il est souligné « l'extrême respect dont ils entourent la production, la préparation et la consommation de leurs aliments coutumiers, impliqués que sont ces derniers dans leur vie sociale et dans leur pensée » (Barrau, 1983 : 368).

En Polynésie pré-européenne, en l'absence de monnaie comme équivalent de valeur et de marché comme lieu physique d'échanges, plusieurs formes de prestations alimentaires pouvaient coexister à partir de la production alimentaire outre l'autoconsommation (Oliver, 1974) : la mise en commun des ressources et des capacités de production et de stockage pour l'assistance mutuelle (*tauturu*), les échanges réguliers entre maisonnées (*tarahu* et *ho'o*) et autres mises en commun spatiales et temporelles, l'hospitalité individuelle (*aro'a*) ou collective ('*utu*) sous forme d'une mise à disposition de ses ressources à l'occasion de la visite de personnes à honorer ou d'événement communautaire, et l'hébergement d'un proche (*fa'a'amu'a*) à domicile, outre les tributs notamment alimentaires versés périodiquement aux chefs. Nous avons montré que ces formes de prestations alimentaires se retrouvent encore aujourd'hui sous ces mêmes formes, hormis la dernière qui a muté sous des formes politiques (Serra-Mallol, 2007a et 2007b), et hormis l'origine monétaire de certains biens donnés : sacs de riz, de sucre ou de farine, conserves, aliments pour jeunes enfants, « packs » de boissons, etc. En Nouvelle-Calédonie, des échanges rituels d'aliments (*jèna*) avaient régulièrement lieu entre populations de l'intérieur des terres à partir d'igname et de taro et celles des zones côtières (poisson et produits marins). Ces prestations ritualisées et égalitaires d'aliments (*gé*) revêtaient une importance considérable dans l'entretien et la pérennité des réseaux d'échange, d'entraide et d'alliances (Leblic 2002 : 117).

Nos investigations ont montré en outre que l'on retrouve bien aujourd'hui en Polynésie, même de façon atténuée, les principes et usages d'échanges entre maisonnées apparentées dégagés par Claude Robineau (1985 : I 296-297) :

- on fait des dons aux parents âgés : cet usage est encore très nettement sensible quand ceux-ci vivent dans la maison de famille qui a vu naître les différents membres des *siblings* (à

Maatea en zone semi-rurale plus qu'à Faa'a en zone urbaine) avant que ces derniers ne soient éventuellement partis fonder d'autres foyers dans le quartier même ;

- cela comporte réciprocité : avec l'apparition de l'argent, il nous paraît que les dons faits aux parents par *arofa*, sans attente de retour immédiat, soient une source de responsabilisation liée au statut de futur héritier des biens et terres du parent ;
- il y a solidarité de *'opu ho'e* : même quand une partie des *siblings* installés hors de la maison familiale semble s'être isolée dans une vie plus de type « mononucléaire individualiste » que communautaire, il existe toujours (sauf dispute familiale majeure) des liens sous forme de services rendus aux autres membres : don de surplus en cas d'autoproduction, gardiennage des enfants, aide physique en cas de travaux importants (rénovation immobilière, réparation de bateau, de moteur…), ou de mise à disposition du véhicule (« *faire le chauffeur* ») ;
- la réciprocité est strictement observée, et cette réciprocité ne porte pas que sur les produits mais aussi sur les services : cette observation est peut-être moins immédiate qu'auparavant, donc s'étale plus dans le temps, et surtout peut prendre des formes très variées. Mais elle existe toujours d'une façon ou d'une autre, même s'il est parfois difficile de remonter au don initial quand un don est repéré.

En plus des relations d'échanges et de mise en commun entre maisonnées voisines ou apparentées, ou entre « gens de la mer » et « gens de la montagne », un circuit d'échanges entre spécialistes (pêcheurs, artisans…) ou producteurs plus ou moins spécialisés en fonction de leur résidence (bord de mer, vallée ou montagne…) est avéré dans les sources, en Polynésie comme en Nouvelle-Calédonie pré-européennes. Des échanges réguliers de porcs et de poissons contre des produits agricoles étaient réalisés sous forme de contrat à durée et selon des modalités déterminées à l'avance : un nécessaire surplus anticipé devait en être la condition, d'autant que les « contrats » passés avec ces pêcheurs par exemple pouvaient porter sur de longues périodes. Il semblerait que la notion de valeur ait été bien installée chez les anciens Océaniens, et que la correspondance entre « paiement initial » et charge de travail réalisée était précisément établie. L'absence de « marché », ou de lieu d'échange formalisé en tenant lieu, est pourtant avérée chez les anciens Océaniens, de même que l'absence de statut de « commerçant » : les transactions s'opéraient directement entre communautés de producteurs (Serra-Mallol, 2007a et 2010a).

L'échange pouvait être immédiat comme dans les rites de dons réciproques d'offrandes de bienvenue, ou différé sous forme de prestation à rendre après accord entre les deux parties, une forme de contrat dont la rupture pouvait être fortement sanctionnée. Les supports de ces dons

et échanges, -cochons, poissons, et vivriers de base- déterminaient alors la valeur d'échange des biens, et le retour effectué en tenant compte de cette valeur estimée. Il s'agissait dans ce cas d'une stricte relation commerciale avec des valeurs fixées, tant de poisson pendant tant de temps pour tels taille et poids de cochon, qui n'entre pas jusqu'à présent dans nos recherches sur l'autoconsommation alimentaire océanienne, pour lesquelles nous avons privilégié l'étude des prestations sociales non marchandes. L'échange de biens, et en particulier alimentaires, n'était donc pas strictement utilitaire. Il faisait partie de nombreuses cérémonies comme l'adoption, le mariage, les rites de paix ou de bienvenue, permettait d'établir des liens sociaux et de susciter un réseau d'obligations réciproques (Grégory, 1975) entre individus et groupes, et ressortait de facteurs sociaux comme l'honneur, le prestige et leur reconnaissance réciproque (Bourdieu, 1972). La pression qui s'exerçait sur l'hôte qui recevait, sur le donneur, était aussi forte chez le receveur : à l'obligation de donner correspondait l'obligation de rendre, recevoir c'était déjà donner (Godbout, 1997). Les échanges alimentaires entraient complètement dans ce que Mauss définissait comme le « système des prestations totales », même si on peut considérer avec Sahlins (1976b : 145) que l'échange était moins « socialisant » que la mise en commun et le partage, car impliquant une dualité de parties, une séparation d'intérêt.

Les échanges se faisaient par le biais de « flux réels » de produits, auxquels se superposait un « réseau de prestige » qui s'ordonnait autour des chefs (Godelier, 1996). Il se créait ainsi une part d'échanges non strictement basée sur la consommation alimentaire, et donc productive de surplus, gérée en grande partie par le chef fonctionnant « comme un centralisateur-redistributeur de biens et services » d'où il tirait son prestige (Robineau 1985 : II 29-33). Le chef constituait le centre du circuit de distribution et redistribution des biens alimentaires, et le centre du principe d'hospitalité et de dons, le pivot du système d'échange en général (Leenhardt, 1937 ; Goldman 1970). Nous avons vu avec Mauss (1950) et Sahlins (1958) que le don appelait le contre don, et que les prestations pouvaient prendre la forme de « dons non réciproques », qui attendaient une contrepartie future, et rendaient donc l'autre débiteur. Le même phénomène s'exerçait vis-à-vis du chef destinataire des tributs. On attendait de lui qu'il redistribue, régulant ainsi la circulation des tributs : sa légitimité était tirée de sa capacité à donner ou plus justement à rendre, de sa générosité. Et sa générosité se mesurait d'abord dans sa capacité à distribuer de la nourriture. Outre la redistribution cérémonielle, cette prérogative du chef pouvait être modulée par lui en fonction des destinataires et des relations diplomatiques qu'il entretenait avec les autres chefs et communautés. La redistribution était donc plutôt de type immédiat, caractéristique des festins et des cadeaux, par quoi ce qui est reçu est remis aussitôt en d'autres

mains et où le chef sert alors de « plaque tournante » dans une « dialectique de la réciprocité » (Robineau 1978a : 166).

Les festins collectifs constituaient un élément central dans tous les rites des anciens Océaniens, et en représentaient même l'élément central, compte tenu de l'importance de l'aliment comme médium et du fait que tous les membres importants de la communauté participaient au festin, vivants, morts et dieux (Serra-Mallol, 2007a) : la nourriture partagée est le signe de l'appartenance à une même communauté (Durkheim, 1912 ; Douaire-Marsaudon 1998 : 76). Les festins étaient l'occasion de gigantesques déploiements de nourritures, de surabondance et d'excès recherchés (Bataille, 1976), comme l'avait noté Malinowski à propos des îles Trobriand dans ses *Argonautes du Pacifique occidental* : « La quantité de nourriture, consommée ou à consommer, est ce qui compte le plus. 'Nous nous gaverons jusqu'à ce que nous vomissions', voilà le lieu commun de tous les festoiements » (1989 : 232). Le festin touchait donc à la fois au profane et au sacré, à la consommation individuelle et à la commensalité. Il était de l'ordre des dieux comme de l'ordre des humains, et contribuait à légitimer les dons faits au chef, et son pouvoir même en tant que chef : il était le lieu où s'établissaient les relations entre les humains et leurs dieux, et les humains et leur communauté. En ce sens, le festin a un rôle d'affirmation et de renforcement de l'unité sociale : l'absorption de la même nourriture renforce la communauté de substance puisque incorporation commune il y a (Durkheim [1912] 2007 : 485). L'éthique du partage et la manifestation de ce que Sahlins (1989 : 22) appelle *aloha* à Hawaii, *arofa* à Tahiti, et appelé ailleurs en Polynésie *aroha*, *aropa*, ou encore '*ofa*, crée une « parenté véritable » entre les commensaux. Plus largement, le festin et l'hospitalité peuvent être considérés comme des instruments politiques de première importance (Goody, 1984 : 230-232).

Malgré les changements introduits par l'arrivée des premiers Européens, l'influence religieuse des missionnaires chrétiens, et les quelques aliments nouveaux (farine, sucre, légumes secs…) qui s'ajoutaient aux aliments locaux plutôt qu'ils ne les remplaçaient, le mode socio-économique de vie des Océaniens n'a pas vraiment varié jusqu'au milieu du vingtième siècle, basé essentiellement sur l'autoconsommation. La production vivrière a fait vivre la quasi-totalité de la population polynésienne jusqu'en 1940 (Toullelan et Gille, 1994 : 60-61), et les années 1970 ont vu l'autoconsommation alimentaire commencer à céder le pas à l'approvisionnement monétaire (Fagès, 1975). Le poids des aliments importés dans l'alimentation a pris alors une place de plus en plus importante, surtout à Tahiti : leur apport calorique représente désormais la majeure partie de l'apport calorique total. Evalué à 75 % de l'énergie totale consommée en 1961 (Coyne, Hughes et Langi, 2000 : 43), ce taux est estimé à

plus de 90 % en dans les années 1990 pour l'ensemble de la Polynésie française (Serra-Mallol, 2007a). Les travaux indiquent une consommation faible de légumes frais, et notamment verts, et une forte consommation de sucre sous des formes diverses. De même, pour la Nouvelle-Calédonie, l'importance de l'autoproduction alimentaire reste stable malgré la progression de la monétarisation de la société mélanésienne (Bensa et Freyss, 1994) : si en 1969 le taux d'autoconsommation -la part des besoins alimentaires couverts par l'autosubsistance- est de 61%, elle est de 49% en 1981 et remonte à 55% en 1991, marquant une certaine stabilité. Ces pourcentages laissent toutefois de côté l'impact de l'autoconsommation à base d'échanges, toujours difficile à prendre en compte surtout dans des enquêtes de type quantitatif pur. Les données officielles depuis les années 1980 pour ces deux territoires montrent la part croissante des achats alimentaires dans la grande distribution et le commerce indépendant de proximité. Le facteur déterminant est l'éloignement de l'agglomération urbaine : le recours à l'autoconsommation est d'autant plus important que l'on s'éloigne du chef-lieu. Un autre facteur de variabilité intervient : la faiblesse des revenus monétaires du ménage, à l'image de ces ménages résidant dans l'agglomération urbaine et les zones semi-rurales développant une multi-activité d'agriculteur-pêcheur-artisan et consommant une partie de leur production, ou encore de ces ménages sans emploi ou dotés d'un emploi précaire ou d'une retraite de base, souvent originaires des communes et îles éloignées, qui complètent les dons reçus ou la possession d'un jardin et de quelques animaux avec des aides publiques et un approvisionnement basique en produits de première nécessité subventionnés en Polynésie ou détaxés en Nouvelle-Calédonie.

En consolidant les dépenses alimentaires avec l'autoconsommation, nous avons montré (Serra-Mallol, 2007a) que 30% environ de la valeur moyenne de l'alimentation consommée à domicile sur l'année dans les Iles de la Société proviennent de nos jours de l'autoconsommation ; le taux est plus faible (22%) dans la partie urbaine de Tahiti, contre 40 % pour le reste des Iles de la Société. Malgré les limites inhérentes à ce type de calcul, les taux d'autoconsommation calculés sont toutefois bien supérieurs à celui de la France métropolitaine, établi aujourd'hui à 5% environ, hors période de confinement sanitaire qui a pu accroître ce taux. En Nouvelle-Calédonie, l'autoconsommation est également la plus importante parmi les populations mélanésiennes, et constitue encore aujourd'hui une part importante dans leur consommation alimentaire, notamment dans les tribus (Guyard, Apithy, Bouard et al., 2013). L'autoproduction alimentaire - qui regroupe les activités agricoles, de pêche, de chasse et de prélèvement à destination propre (l'autoconsommation), ainsi que les dons, mises en commun, et échanges- remplit des fonctions diverses et importantes dans les familles et tribus considérées. La

production se partage entre autoconsommation pour la moitié, et les dons et échanges surtout, ainsi que la commercialisation pour l'autre moitié. L'autoconsommation constitue donc toujours une source importante de l'alimentation pour environ la moitié de la population polynésienne (Pollock, 1992) comme de la population calédonienne, constituée précisément des Ma'ohi et des Kanaks.

Le taux d'autoconsommation est d'autant plus élevé que l'on s'éloigne de l'agglomération de Papeete -il est de 85% pour Rapa-, mais reste important y compris pour cette zone urbaine, signe de sa prégnance encore forte dans l'alimentation des Tahitiens et de la persistance d'un réseau d'échange inter-maisonnées qui dépasse souvent le quartier pour devenir interinsulaire.

Nous avons élaboré une typologie des ménages au regard des motifs de recours à l'autoconsommation, avec une comparaison Tahiti urbain, Moorea semi-rural (Serra-Mallol, 2007a) et Rapa rural (Serra-Mallol, 2018). Elle est fonction du statut économique (notamment des familles les plus modestes sinon les plus pauvres, et des retraités), des valeurs culturelles des ménages (et surtout de la part des ménages composés de personnes âgées ou de personnes travaillant dans le secteur primaire), et de la volonté de promouvoir les modes de production et de consommation locaux (familles d'agriculteurs et de pêcheurs et membres d'associations notamment religieuses).

Il est de plus en plus difficile de s'approvisionner en produits locaux en Océanie française, par insuffisance de la production locale et défaut de disponibilité en grandes surfaces. Si le prix des produits importés est resté stable, ou même a baissé avec l'arrivée de la grande distribution alimentaire dans les années 1970-80, le prix des produits locaux a connu une nette augmentation depuis trente à quarante ans et les produits locaux sont devenus à l'achat des « produits de luxe » (Lemaître, 1972 ; Pollock, 1992 ; Serra-Mallol, 2007a) comme ailleurs dans le Pacifique insulaire (Guell, Brown, Iese et al., 2021). Les familles les moins aisées économiquement sont alors tenues de se rabattre sur les produits industrialisés à faible prix, et de moindre qualité nutritionnelle, ou les produits détaxés par les gouvernements locaux mais qui s'avèrent être également de faible qualité nutritionnelle. L'approvisionnement alimentaire par acquisition monétaire, qui peut représenter jusqu'à 50% du budget disponible des ménages les plus modestes, est complété par une autoconsommation importante encore en volume comme en variété de produits. Ce sont ces familles moins aisées économiquement et restreintes quant au choix d'achat des produits qui sont les plus amenées à consommer des vivriers locaux du fait d'une propension plus forte à s'inscrire dans des réseaux de dons de ces produits, et à développer au moins en zone rurale des jardins vivriers (Bricas, Etienne et Mou 2001 ; Serra-Mallol, 2007a).

L'alimentation en Océanie a évolué au cours du dernier siècle vers une consommation de type urbaine et post-décolonisation, basée essentiellement sur des aliments provenant de la fabrication industrielle, avec un abandon progressif de l'autoproduction comme dans d'autres régions récemment décolonisées comme l'Afrique (Goody, 1984). Cette tendance générale relevée dans l'ensemble du Pacifique insulaire (SPC, 2001) a été exacerbée en Polynésie française par l'ampleur dans le temps des transferts publics, bien plus importants depuis les années 1960 que ceux tirés de l'exploitation minière en Nouvelle-Calédonie. Mais les agricultures ultramarines, et particulièrement en Océanie, continuent à se caractériser par la permanence d'exploitations agricoles de petite dimension, souvent inférieures à deux hectares, et d'activité régulière et structurée de pêche valorisant les savoirs et techniques traditionnels (Angeon et Bates, 2015). Elles sont le lieu le plus souvent d'activités informelles et non marchandes importantes, qui échappent en grande partie aux dispositifs statistiques agricoles (Winter, 1983). Elles restent dès lors mal connues alors qu'elles contribuent de façon significative à la production vivrière de ces territoires, et remplissent des fonctions essentielles au maintien et au développement des territoires ruraux, tant en Polynésie française (Robineau, 1991 ; Délégation aux Etats Généraux, 2009) qu'en Nouvelle-Calédonie (Sourrisseau, Gaillard, Bouard et al., 2021). Reposant sur des pratiques agricoles intensives en travail, avec une valorisation majoritairement non marchande de leurs productions, elles demeurent statistiquement peu visibles avec des mesures lacunaires de leur performance et de leur contribution à l'alimentation des familles d'exploitants. D'où l'importance réaffirmée de méthodes d'investigation qualitatives basées notamment sur l'observation directe pour les affiner et les préciser.

2-3-1-3 La notion contemporaine de petite production familiale

Pour préciser encore les modes d'autoproduction et d'autoconsommation alimentaires de l'ensemble des ménages océaniens, nous souhaitons porter l'accent sur les petits producteurs familiaux dont la production alimentaire constitue un moyen principal de subsistance. Une définition largement acceptée de l'agriculture (et de la pêche) familiale est celle utilisée par la FAO (2013) qui donne une définition substantive de la production familiale : « a means of organizing agricultural, forestry, fisheries, pastoral and aquaculture production which is managed and operated by a family and predominantly reliant on family capital and labour, including both women's and men's. The family and the farm are linked, co-evolve and combine economic, environmental, social and cultural functions ». Cette définition implique donc de

considérer la production familiale comme organisée et mise en oeuvre majoritairement par les membres du foyer considéré.

Selon la définition proposée par l'économiste rural Chayanov (1990), la définition d'une nature familiale de la production inclut le critère d'une mobilisation exclusive du travail familial excluant le recours à de l'emploi permanent et structurel (Hill, 1993 ; Thirion et Bosc 2015 : 19), qui indique la proximité entre la sphère sociale domestique et la sphère économique. Cette proximité induit une porosité entre budget de production et budget domestique, qui explique la résilience de la forme familiale permettant des ajustements pour limiter les effets de rupture. Compte tenu du personnel utilisé pour la production et de la destination de cette production, une nouvelle définition peut ainsi être proposée, en se rapprochant d'autres définitions très comparables (Otsuka, 2008 ; Hayami, 2010) : « family farming refers to one of the forms of organisation of agricultural production and includes holdings that are characterised by organic links between the family and the production unit and by the mobilisation of family labour, excluding permanent employees. These links are reflected in the inclusion of the productive capital in the family assets and in the combination of domestic and market and non-market operating logics in processes to assign family labour and for its remuneration, as well as in choices for the distribution of products between final consumption, intermediate consumption, investments and accumulation. » (Thirion et Bosc, 2015 : 20). Le recours à du travail salarié peut toutefois être périodique ou temporaire, avec une limite assez floue entre les deux modalités (Darpeix, Bignebat et Perrier-Cornet, 2014). Deux sous-catégories peuvent ainsi être distinguées (Thirion et Bosc, 2015 : 16) : une forme entrepreneuriale, et une forme purement familiale, à partir de cinq critères de différenciation, qui prennent en compte les différents aspects de l'activité (origine des facteurs de production humains ou capitaux, méthodes de prise de décision et statut légal de la terre, ainsi que la destination de la production). La question de l'autosuffisance semble plus importante en milieu tropical, comme en Amérique Latine avec la notion d'*agricultura campesina* (Bartra, 1995), comme elle peut l'être en Océanie, avec une notion centrale d'autonomie par rapport au marché (Van der Ploeg, 2008 ; Polanyi Group, 2008), qui peut toutefois exister également dans l'agriculture de marché du fait de la contribution des politiques publiques, locales (comme les aides des collectivités), étatiques (les mesures d'aide à l'installation ou à la commercialisation) ou encore supra-étatiques (la Politique agricole commune en Europe). Le critère de la surface ne serait pas discriminant (Losch et Fréguin-Gresh, 2013), car dépendant de caractéristiques géographiques et de densité de population propres à chaque territoire. D'autres notions ont été utilisées dans la littérature, comme celle « d'économie rurale » (« *peasant agriculture* ») notamment par Mintz (1973) et

Shanin (1988) avec des variantes suivant les définitions (Thirion et Bosc 2015 : 28-33), qui prend en considération la non prédominance de l'autoconsommation (y compris non alimentaire), l'importance des relations de proximité ou communautaire, ainsi que les formes variables de relations de pouvoir (Wolf, 1966) qui peut être appliquée à l'exemple de l'organisation tribale calédonienne. L'accent a également été porté sur la nécessaire intégration des dons et échanges (Aymard, 1983).

En reprenant la définition de la petite agriculture familiale, on peut noter du point de vue sociologique et anthropologique l'importance de la dimension collective dans cette définition, à deux niveaux. Un premier niveau est celui de l'intégration des familles dans les communautés locales, et des interactions spécifiques qu'elle entraîne au niveau des relations familiales, des alliances matrimoniales, et de la proximité géographique. Le second niveau, plus politique, est celui de la constante historique d'une position dominée (Mendras, 1976 et 2000), et la prise en compte d'autres critères tels que l'autonomie relative par rapport à la société globale, l'importance structurelle des logiques domestiques et donc d'une relative autosuffisance, et la force des relations de face à face. A défaut d'une de ses caractéristiques, le petit agriculteur familial ou « *smallholder* » deviendrait un « *farmer* », un entrepreneur. Mais cette dernière distinction est moins valable aujourd'hui, avec la variété des situations rencontrées dans le monde et de leur intégration dans les sociétés locales, l'utilisation d'entrants pour la production, de salariés, le recours à des biens de consommation, aux marchés financiers et aux produits de marché agricoles, etc. La notion de *smallholders* serait issue de la colonisation, pour différencier une agriculture vivrière par rapport à une agriculture de rente (Thirion et Bosc 2015 : 39-40). Mais aujourd'hui, avec l'exemple des champs d'huile de palme en Indonésie ou en Malaisie, il conviendrait de différencier *smallholder agriculture* de *family farming* (Hazell, Poylton, Wiggins et al., 2007), et de ne pas prendre la taille maximale de deux hectares souvent évoquée comme limite supérieure d'une production de *smallholding* car elle n'est pas applicable dans le cas d'une propriété collective (comme cela est souvent le cas en Océanie), et ne prend pas en compte l'élevage souvent associé à l'agriculture, ni les dimensions qualitatives telles que la qualité du sol, les modes d'irrigations et aménagements, ou la capacité d'accès aux capitaux humains, sociaux financiers et physiques (Thirion et Bosc, 2015 : 41).

La définition que nous utiliserons combinera ces différents éléments, et se rapproche ainsi de celle utilisée notamment par Via Campesina (2010) : « we consider a smallholding to be an agricultural holding run by a family using mostly (or only) their own labour and deriving from that work a large but variable share of its income, in kind or in cash. The family relies on its agricultural activities for at least part of the food consumed – be it through self-provision, non-

monetary exchanges or market exchanges. The family members also engage in activities other than farming, locally or through migration. The holding relies on family labour with limited reliance on temporary hired labour, but may be engaged in labour exchanges within the neighbourhood or a wider kinship framework. Reciprocal relationships are important here for product or productive factor exchanges. » (HLPE, 2013). Les différents éléments inclus dans cette définition, et leur application de facto sur le terrain, seront utilisés dans les prochaines années dans le cadre de notre recherche en cours sur la petite agriculture familiale océanienne (projet RISE-FALAH 2022-2025).

2-3-1-4 La petite production familiale en Nouvelle-Calédonie

L'agriculture est la base de l'économie de la plupart des territoires insulaires du Pacifique, et repose souvent sur des systèmes agricoles traditionnels, qui se transforment progressivement sous l'influence de l'économie de marché. Deux Etats dominent le marché régional : l'Australie (avec sa production de laine, viande, blé et coton) et la Nouvelle-Zélande (viande et produits laitiers). La Nouvelle-Calédonie est dans une position médiane entre préservation d'une agriculture traditionnelle et vivrière issue du monde kanak, jugée « plus culturelle qu'économique » (Province sud, 2016 : 11), et agriculture et surtout élevage de taille moyenne, entre agriculture familiale et agriculture d'économie marchande.

Le constat de la situation de l'agriculture en Nouvelle-Calédonie, et plus particulièrement dans la Province sud, est préoccupant : une agriculture en déclin, à la fois du fait du vieillissement de ses acteurs (la moyenne d'âge est de 53 ans), du manque d'attractivité du secteur du fait de revenus jugés faibles, et de la perte des outils de production. En vingt ans, la population agricole familiale a ainsi diminué des deux tiers, passant de 40 000 à 13 000 personnes sur l'ensemble du pays, et de 12 000 à 4 300 personnes en Province sud. La moitié des exploitations agricoles du territoire a disparu pendant la même période, et notamment les plus petites exploitations (Province sud, 2016 : 6). Les surfaces agricoles utilisées (SAU) ont diminué d'un quart en Province sud, et la surface agricole entretenue (SAE) a baissé de 35% sur l'ensemble du Territoire et de 29 % en Province sud. Les espaces fonciers connaissent une concurrence des occupations à destination de loisirs notamment en bord de littoral et le long des cours d'eau, et d'une spéculation foncière grandissante du fait de la pression immobilière. Entre le premier recensement général de l'agriculture (RGA) de 1983 et le dernier de 2012, le nombre d'exploitations est passé de 12 747 à 4 506, et la SAU totale de 292650 hectares à 182026 hectares (Province sud 2016 : 10). De fait, le taux de couverture des importations par la production n'est que de 42% en valeur et de 15% en volume en 2013 (Province sud, 2016 : 6).

Depuis 2014, la filière végétale, et notamment les fruits et légumes, est devenue la première activité économique en termes de chiffre d'affaires, devançant pour la première fois la filière historique de l'élevage bovin (associé aux élevages hors-sol de cochons et volailles) qui est le fait de gros opérateurs[12] : elle emploie près de la moitié des salariés agricoles, et représente un tiers des exploitant. En 2015, le chiffre d'affaires des filières agricoles atteint 9,1 milliards de Fcfp (environ 75 millions d'euros), hors aquaculture et bois (Province sud, 2016 : 13). Ces données ne prennent toutefois pas en compte la production informelle, notamment de la petite production familiale, qui se destine majoritairement à l'autoconsommation des ménages et aux dons et échanges de proximité et coutumiers.

L'enjeu principal pour l'agriculture calédonienne réside à la fois dans la transmission des exploitations, et également dans la mixité : les chefs d'exploitations sont majoritairement des hommes, et d'autant plus qu'ils sont plus âgés, même si on note une légère féminisation (24% sont des femmes en 2014 contre 18% en 2002), alors que les salariés et travailleurs agricoles sont majoritairement des femmes. En Province sud, comme ailleurs en Nouvelle-Calédonie, l'activité agricole s'avère essentiellement une pluriactivité : seuls 37% des chefs d'exploitation considèrent l'agriculture comme étant leur activité principale, 40% ont une autre activité professionnelle, et 21% d'entre eux sont des retraités (Province sud, 2016 : 13-14). Les deux tiers des agriculteurs pluriactifs et/ou retraités vivent en autosubsistance.

2-3-2 Une topographie temporalisée des flux d'échanges

2-3-2-1 Les flux océaniens des dons et échanges

En nous intéressant non plus aux aliments ou aux structures mais aux interactions sociales, la préservation active et consciente des règles de partage et de réciprocité au sein d'une communauté de proximité affective dont le réseau dépasse souvent le quartier de résidence pour devenir interinsulaire est mise en œuvre en Océanie tout en usant de la technologie empruntée au monde occidental : congélateurs, fret aérien et maritime réfrigéré (Serra-Mallol, 2007b). Nous avons vérifié que le don et l'échange, au-delà de la vision économique de la valeur, participent également de la construction de liens sociaux (Mauss, 1950 ; Lévi-Strauss, 1967 : 68-69 ; Caillé, 2000). C'est à la lumière de ces liens sociaux qu'il faut décrypter les échanges alimentaires observés entre maisonnées à Tahiti et Moorea (Serra-Mallol, 2007b), comme à Rapa (Serra-Mallol, 2016a) ou en Nouvelle-Calédonie (Pollock, 2003 ; Serra-Mallol, Wacalie,

[12] Les vingt plus grosses exploitations d'élevage porcin concentrent 90% du cheptel de la Province sud, et sept élevages de volailles sur les 533 recensés regroupent 80% du cheptel (Province sud, 2016 : 14).

Nedjar-Guerre et al., 2021), qui revêtent toujours une importance particulière dans les relations sociales.

A Tahiti comme dans l'agglomération de Nouméa, avec la marchandisation de l'économie, le recours à l'autoproduction revêt un caractère moins fréquent aujourd'hui parmi les ménages enquêtés, malgré la présence d'arbres fruitiers et de plantations potagères dans les jardins attenants aux habitations, et un domaine maritime toujours proche. L'alimentation passée est perçue comme une alimentation de la libre disponibilité, mais l'autoproduction comme façon de subvenir à ses besoins *'ohipa fa'apu* est généralement dévalorisée en Polynésie par rapport au travail salarié *'ohipa moni* (Finney 1988 : 196-197). Pour de nombreux hommes polynésiens, l'autoproduction était le signe qu'ils pouvaient convenablement nourrir leur famille et faire des dons autour de la maisonnée, comme il l'a été noté ailleurs dans le Pacifique (Chave-Dartoen 1996 : 451, Elliston 1997 : 473). Elle était le support d'une estime de soi qui n'existe plus aujourd'hui sous cette forme. Il en résulte que le chef de ménage sans emploi fixe, et n'ayant plus recours à cette forme d'approvisionnement alimentaire par manque de terres ou par désintérêt, peut se sentir désœuvré, devenu inutile et faire face à un sentiment de honte sociale *ha'a'ama* particulièrement important au sein des valeurs tahitiennes (Lévy, 1973 ; Lockwood, 2002). Et cultiver des aliments considérés comme européens (haricots verts, aubergines, tomates…) ne revêt pas le même caractère aux yeux des hommes que cultiver des produits locaux jugés « traditionnels » : en général, ce sont les femmes qui s'occupent de ce type de production de proximité et utilitaire.

Dévalorisée sur le reste du territoire polynésien, l'activité collective d'autoproduction alimentaire est hautement valorisée à Rapa, à la fois source de subsistance pour les familles et support de réseaux de dons et d'échanges qui maillent sa communauté, facteurs de renforcement du lien social (Mauss 1950 ; Godbout 1992) et de développement de savoir-faire source d'épanouissement personnel. L'autoconsommation atteint 85% du régime alimentaire rapa à l'inverse du modèle dominant en Polynésie française où environ 80% de l'alimentation est aujourd'hui d'origine monétaire et principalement constituée de produits importés. Les dons, échanges et mises en commun irriguent les interactions quotidiennes et dépassent le cadre de l'alimentation, et la communauté s'accorde sur un bien vivre modeste mais intégré (Serra-Mallol, 2013a). Cette autoproduction n'est pas vécue localement comme une contrainte mais au contraire comme un facteur de liberté et d'autonomie : « *ici, on n'a pas besoin d'argent pour vivre*, *il suffit de se baisser pour trouver sa nourriture* ». Si la gestion des ressources alimentaires est confiée aux différents comités en charge des affaires de l'île, le foyer et la famille élargie liée restent l'unité de production de subsistance. Comme nous l'avons déjà

montré, les activités masculines de pêche et de chasse sont généralement collectives, comme le sont celles féminines de cueillette et d'élaboration de la *popoi* (pâte de taro pilée et mise à fermenter), de la boulangerie et de la pâtisserie dans des fours communaux, de même que le travail dans les tarodières que se partagent en groupe les hommes et les femmes au détriment cependant de ces dernières. Les productions circulent ainsi d'abord au sein de la communauté avant d'en sortir : plusieurs quintaux de poissons, crustacés et taro, viandes bovine et caprine, sont stockés dans les chambres froides communales avant d'être envoyés à chaque départ bimestriel du cargo à la famille et aux proches installés dans l'agglomération tahitienne (Serra-Mallol, 2018).

> « *J'ai discuté ce matin avec X., pompier bénévole, qui attendait devant l'infirmerie sa compagne enceinte. Il me dit qu'il prépare depuis août l'envoi avec le Tuhaa Pae de quatre sacs de farine de 50 kg et deux grandes glacières de poissons et langoustes pour ses trois sœurs à Tahiti. En retour, il reçoit d'elles tout l'alimentaire acquis de façon monétaire (farine, huile, sucre, café…) ce qui lui évite d'aller au magasin. Il fait cela tous les trois bateaux environ, donc deux fois par an, en variant les quantités en fonction de ce qu'il leur reste en congélateur : parfois une seule glacière avec deux sacs. Il bourre ainsi son propre congélateur et le leur expédie ensuite. Il me dit avoir été gêné par sa grippe, qui l'a empêché de plonger pendant une semaine. Sinon il va plonger ou pêcher deux ou trois fois par semaine et le week-end pour ses envois pendant les deux mois qui précédent le départ du bateau. Quand je lui demande pourquoi il ne fait pas cela toute l'année, il me répond 'trop fatigant'* » (extrait de notre journal de terrain à Rapa)

L'autoproduction, importante encore en volume comme en variété de produits, est non pas le fait du petit groupe des producteurs locaux, mais s'élargit à un groupe de maisonnées bien plus important du fait des liens familiaux direct et indirect existants : à Tahiti comme en Nouvelle-Calédonie aujourd'hui (Serra-Mallol, 2007b ; Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021), l'autoconsommation est plus fondée sur les dons et échanges que sur l'autoproduction, et la décision de consommer des produits locaux traditionnels dépend de la possibilité d'avoir accès aux sources de production, directement ou par le réseau familial interposé. Un envoi de produits bruts depuis les communes et îles éloignées fait ainsi l'objet d'une distribution aux autres membres de la fratrie et aux amis. Ces dons reçus provenant des îles d'origine sont revêtus d'une forte charge affective qui n'a aucune mesure avec leur valeur strictement économique : ils constituent des aliments réputés avoir un goût et une saveur différents des mêmes aliments obtenus par l'achat (Alexeyeff, 2004). Les dons faits pour l'utilisation commune dans la maison familiale « dans les îles » (éloignées de Tahiti) ou au sein des tribus rurales de Nouvelle-Calédonie semblent par ailleurs ressortir parfois d'une véritable stratégie

pour se gagner la sympathie du reste de la famille ou de la tribu installée sur place et affirmer son rôle dans le jeu complexe des revendications foncières familiales.

Claude Robineau (1985) mettait l'accent sur les différentes formes possibles d'entraide au sein des communauté villageoises tahitiennes : *arofa*, *tauturu* et le prestige. Nous avons retrouvé encore dans les Iles du Vent ces traits caractéristiques des modes de relations sous leur forme alimentaire (Serra-Mallol, 2007a et 2007b). La première, *arofa*, est l'entraide par sentiment d'amour ou de compassion en fournissant les aliments ou le repas quotidien à des proches. L'hébergement, en tahitien le fait de nourrir une personne (*fa'a'amu'a*) souvent membre de la famille élargie, ressort également du sentiment de *arofa* : on ne refuse pas l'hospitalité, « la nourriture », à la famille même éloignée, au moins pour un temps. Et si la personne hébergée est considérée comme dépendante d'une personne adulte, mineure, étudiante ou personne fragile, elle est nourrie et logée et devient partie intégrante de la famille. *Tauturu* est l'aide matérielle par la fourniture de biens et services comme la mise à libre disposition d'une parcelle plantée, de son propre temps pour une activité ou un projet (*'ohipa tauturu*, travail d'aide), ou sous forme de sommes d'argent surtout destinées à la paroisse (*moni tauturu*, argent d'aide). La relation de *prestige* était plus visible dans les années passées, comme cet ancien propriétaire d'un grand filet à Moorea qui demandait régulièrement la contribution de la population pour préparer la pêche collective ; la mise à disposition de terrains fruitiers aux cantines locales peut se ranger dans cette catégorie, comme la libre disposition d'une terre à un jeune ménage désargenté (Serra-Mallol, 2007b).

Selon le principe de réciprocité généralisée (Sahlins, 1972), la nourriture qui entre en jeu dans les dons, échanges, rétribution pour un service spécialisé, a une valeur autre que les seules valeurs d'usage ou d'échange : une valeur de lien (Godbout, 1992 ; Serra-Mallol, 2007b). Dès lors ces phénomènes de dons, d'échange, et de mise en commun, toujours vivaces en Océanie et en Polynésie française dans ce cas, constituent un lieu privilégié de lecture normative de la société.

2-3-2-2 Les temporalités des dons et échanges

La circularité du triptyque maussien comprend en soi la notion de temporalités, d'intervalles séparant le don du contre-don qui ont plus d'importance que la période de temps qu'elles délimitent (Hubert et Mauss, 1905 : 13-14). Le temps et les temporalités sociales alimentaires sont alors centrales dans les processus de prestations sociales alimentaires : « Les dons circulent, nous l'avons vu, en Mélanésie, en Polynésie, avec la certitude qu'ils seront rendus, ayant comme 'sûreté' la vertu de la chose donnée qui est elle-même cette 'sûreté'. Mais il est,

dans toute société possible, de la nature du don d'obliger à terme. Par définition même, un repas en commun, une distribution de *kava*, un talisman qu'on emporte ne peuvent être rendus immédiatement. Le 'temps' est nécessaire pour exécuter toute contre-prestation » (Mauss, 1999 : 199). La longueur du délai du contre don, comme l'importance donnée à sa valeur quantitative, sont fonction des rapports de parenté (Lévi-Strauss, 1947) ou aussi bien de voisinage et de proximité d'intérêts (Robineau, 1985 ; Baré, 1987 ; Serra-Mallol, 2007a et 2007b) dans les sociétés contemporaines du Pacifique insulaire. Le bien donné est considéré comme le moyen d'entretenir des relations à travers des liens psychiques qui lient entre eux donneur et receveur. Le fait de donner, et pour le receveur d'accepter le don, implique donc l'existence de relations fortes. La circulation des biens avait ainsi pour fonction de construire et renforcer le lien social, et cette fonction est toujours d'actualité de nos jours dans une moindre mesure.

Par ailleurs, les activités d'autoproduction, le travail de la terre ou celui de la pêche, ou la fabrication de la *popoi* par exemple, sont des activités engageantes et aux temporalités subjectives s'écartant de la temporalité dominante tahitienne (Serra-Mallol, 2018). Elles permettent d'avoir une vision globale de l'activité, de sa préparation à sa réalisation finale, même si cette dernière est décalée dans le temps comme la récolte du taro car l'activité elle-même -défricher, retourner la terre, créer et entretenir le réseau d'irrigation, mettre en terre les boutures, désherber etc.- a sa propre fin et apporte donc un retour immédiat en termes de réalisation. Elles donnent du sens à l'existence en permettant de se nourrir, de nourrir sa famille et de donner autour de soi. En s'inscrivant ainsi dans un circuit communautaire de dons et d'échanges et ses temporalités sociales spécifiques, elles permettent d'être dans le prolongement d'une relation avec les anciens qui exerçaient le même type d'activité. Elles fournissent une satisfaction certaine à ceux qui les exercent, immergés dans l'activité sans avoir conscience du temps qui passe et en s'oubliant eux-mêmes et la fatigue du travail physique au profit du rythme collectif de l'action parfois accompagnée de chants ou de rires. Elles sont en ce sens à l'opposé d'activités telles que le travail de bureau ou la fonction d'ouvrier dans une entreprise tahitienne : elles ne sont ni aliénantes ni source de frustration, et leur réalisation est rassurante car connue.

L'espace alimentaire des Océaniens s'est considérablement élargi depuis une quarantaine d'années avec la structuration et la modernisation de l'appareil de distribution, s'ouvrant encore davantage aux produits importés surtout dans les îles les plus urbanisées comme les Iles du Vent en Polynésie française ou l'agglomération de Nouméa en Nouvelle-Calédonie. Mais les facilités offertes par ces nouveaux produits ont eu pour conséquence le délaissement progressif

et la régression dans l'alimentation quotidienne de végétaux qui demandent une grande dépense de travail, soit pour leur culture (taro, ignames, tubercules), soit pour leur préparation (*'uru* et tubercules), au bénéfice principalement du riz. Le constat est le même dans les cantines scolaires qui socialisent les enfants autour des plats et produits présentés, de type majoritairement européen depuis une trentaine d'années, en Polynésie (Serra-Mallol, 2007a) comme en Nouvelle-Calédonie (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021). Les relations sont aujourd'hui sous-tendues par l'aspect économique dans l'archipel de la Société et dans l'agglomération de Nouméa, mais elles n'empêchent pas l'existence de relations fondées sur les liens familiaux et donc le rattachement à une terre, et sur les relations au sein de la communauté ou de la tribu, lisibles dans la part et l'intensité des prestations alimentaires non monétaires (Monnerie, 2014). L'autoconsommation alimentaire reste importante aujourd'hui y compris dans les zones les plus urbanisées d'Océanie, et plus qu'un « résidu » de la société industrialisée capitaliste de consommation elle en constitue un aspect certes périphérique au niveau économique mais central au niveau de la construction de la réalité sociale dans les communautés de proximité, un espace temporalisé de production collective (Guell, Brown, Iese et al., 2021).

2-3-3 L'autoconsommation alimentaire comme projet économique et politique

2-3-3-1 L'autoproduction comme faire ensemble

Nous avons montré que Rapa constitue pour Tahiti ce que cette dernière constitue pour l'Occident : un mythe du paradis et de l'abondance, l'archétype de l'île polynésienne vivant dans des conditions communautaires encore traditionnelles (Serra-Mallol, 2018). A Rapa, les activités d'autoconsommation permettent une maîtrise relative de l'approvisionnement alimentaire. La dimension circulaire de l'autoconsommation induit la création et l'entretien de liens sociaux à travers les dons et échanges, et son aspect d'activité d'autosubsistance redonne du sens à l'aliment et à l'ensemble du système alimentaire, en constituant une revendication politique issue du corps social de ses habitants.

Le faire ensemble est une caractéristique océanienne, que nous avions déjà relevée dans les Iles du Vent (Serra-Mallol, 2007a), aux Australes (Serra-Mallol, 2016a) comme en Nouvelle-Calédonie (Serra-Mallol, Wacalie, Nedjar-Guerre et al., 2021) en matière de production, préparation, et consommation alimentaires. Nous avons ainsi mis en évidence la satisfaction tirée de ces travaux en commun par chacun des membres partie d'un même réseau social (famille élargie, clan, tribu, groupe religieux, association…), satisfaction supérieure même au

plaisir de manger. Ainsi à Rapa le travail réalisé en groupe est jugé comme plus « distrayant » que lorsqu'il est réalisé seul comme le notait déjà dans les années 1960 Hanson (1973 : 129-130), et il en est des activités productives traditionnelles, comme des « loisirs » -sport, musique, lecture-, ainsi que nous avons pu le constater aujourd'hui (Serra-Mallol, 2018a).

Mais cette forte intégration dans le groupe n'empêche pas l'aspiration individuelle à se dépasser : le geste, la technique, sont en amélioration constante. On existe à la fois avec les autres dans la réalisation collective de ces activités productives et dans les dons qui suivent, mais également en soi-même avec l'immersion autotélique dans l'activité quotidienne. La maîtrise de l'activité de production devient un moyen de contrôle sur le monde car elle ne dépend que de la personne en cause, elle demande une certaine expertise des techniques à appliquer qui peuvent continuellement évoluer par l'expérience, et un effort certain pour un objectif donné mais atteignable. La maîtrise de l'activité permet d'en avoir une vision globale, de sa préparation à sa réalisation finale, car l'activité a sa propre fin comme nous l'avons vu et apporte donc un retour immédiat en termes de réalisation. Le talent nécessaire au travail productif, et le bonheur qui en est tiré, rejoignent ici la dimension régénératrice de la *vita activa* de H. Arendt (1983 : 153-155), et de la « surabondance naturelle de la force de travail » qui constitue le fondement de l'économie de la nature comme l'affirmait Bataille dans *La part maudite* (1976, VII) : « le 'bonheur', la 'joie ' du travail est la façon humaine de goûter le simple bonheur de vivre que nous partageons avec toutes les créatures vivantes, et c'est même la seule manière dont les hommes puissent tourner avec satisfaction dans le cycle de la nature, entre la peine et le repos, le travail et la consommation, avec la tranquille et aveugle régularité du jour et de la nuit, de la vie et de la mort ».

Et même si l'initiative individuelle n'est pas valorisée et est souvent source de méfiance sinon de résistance (Serra-Mallol, 2016a) si elle n'est pas mise au service de la collectivité et de chacun, elle fait partie même de la créativité de l'acte du don : « les économies du don, le plus souvent ne sont pas dénuées d'espaces où peut se manifester l'esprit d'entreprise : mais l'organisation d'ensemble est constitué d'une manière telle que ceux-ci ne puissent jamais être utilisés comme plateformes pour créer des inégalités de richesse permanentes, puisque les individus ambitieux, par ailleurs, rivalisent entre eux pour savoir qui peut donner le plus » (Graeber, 2006 : 38).

2-3-3-2 La dimension politique de l'autoconsommation

La dimension politique de l'autoconsommation à Rapa est structurellement liée à son opposition au système productiviste et consumériste, favorisant les liens plutôt que les biens, le

collectif contre l'individualisme, vers un désir partagé d'égalité et de bien vivre ensemble. Pour échapper à l'emprise de la dimension monétaire de l'économie et de devoir travailler à l'extérieur de l'île pour soutenir la vie locale, l'autoproduction compose ainsi avec les deux grands champs économiques que sont l'Etat et le marché, à travers la possibilité de mise en œuvre du triptyque autoproduction-ressources monétaires-allocations et prestations sociales (Serra-Mallol, 2018). Cette expérience de ré-encastrement de l'économique dans son substrat socio-culturel (Firth, 1936 ; Polanyi, 1983 ; Grannoveter, 1985) est également sous-tendue par des logiques affirmées de préservation de l'environnement (Savage, Bambrick et Gallegos, 2020) avec la mise en œuvre de mesures spécifiques de protection et de renouvellement des ressources naturelles (dont relèvent les interdits dits *rahui*), de propreté de l'île (les villages et abords sont nettoyés à la main avant chaque arrivée de navire) et avec la construction récente du site local de traitement des ordures, comme de réflexions toujours actuelles sur l'autonomie énergétique de l'île. Les conséquences sur la couverture végétale ainsi que sur les cultures des troupeaux de taureaux et de chèvres laissés en liberté est un sujet de discussion constant, et la ciguatera récente et ses décès liés ont bien montré la fragilité des zones récifales qui ont ensuite un impact sur l'humain.

L'exemple de Rapa est ainsi éclairant comme cas archétypique de la communauté villageoise isolée (Balandier 1967 : 211), champ d'affrontement d'idées aux frontières précisément délimitées entre tradition et modernité. Cette île applique délibérément aujourd'hui un modèle alimentaire basé en majorité sur la maitrise des ressources puisque l'ensemble des terres composant l'île de Rapa et les ilots associés, ainsi que les espaces maritimes contigus, sont propriété collective des Rapa, et leur gestion est assurée par un Conseil coutumier qui n'avait jamais vraiment disparu depuis le contact avec l'Occident. L'activité sur l'île est ainsi très majoritairement basée sur l'autosubsistance, à l'encontre du modèle dominant en Polynésie française.

A l'inverse d'une consommation source d'anxiété et d'inégalité, l'activité choisie d'autoconsommation alimentaire redonne du sens non seulement à l'aliment, mais au système alimentaire et au lien social dans leur ensemble. Elle permet de disposer d'aliments choisis et partagés, produits et élaborés ensemble suivant des modes de production et des temporalités réappropriés, et largement échangés au sein d'une communauté de destin qui veut préserver cette capacité pour les générations futures. La volonté d'une réappropriation de son système alimentaire peut prendre d'autres formes que la régulation collective des ressources à Rapa. Elle s'exprime aujourd'hui en Océanie par une forme de patrimonialisation (Bessière, 2012) de ses ressources alimentaires (Foire agricole, Foire du '*uru* aux Marquises, Foire du cerf en

Nouvelle-Calédonie, etc.), ou par des préoccupations accrues même si encore minoritaires de préservation de l'environnement social et physique (production bio, circuits courts et recours accru aux produits locaux) et de restrictions éthiques (selon des valeurs religieuses ou vegan). Elle peut prendre aussi la forme de revendications foncières en Nouvelle-Calédonie, ou d'attachement à un système coutumier encore largement basé sur l'autosubsistance et la vie communautaire à Wallis, et au-delà des sociétés insulaires océaniennes la forme de modèles alternatifs de réappropriation localisée du système alimentaire.

Si le désencastrement de l'économique du social est une production sociale et politique, alors son ré-encastrement dans des réseaux de relations interpersonnelles fondées sur une culture et des valeurs communes l'est également. Se poser la question du sens et de la finalité des activités économiques, et surtout des activités d'approvisionnement alimentaire, et de leur rapport au social et au culturel, c'est déjà envisager la création de liens sociaux plus solidaires, de temporalités sociales plus souples et ouvertes, et de formes d'organisation collective s'inscrivant dans la pluralité des formes de l'activité économique et de leur complémentarité plutôt que sur le seul modèle de l'économie monétaire et marchande. Ce ré-encastrement social et culturel nécessite la mise en œuvre de dispositions réglementaires et d'instances de négociation collective entre acteurs sociaux, ainsi que de modes publics et participatifs de régulation politique, à l'image de l'exemple rapa.

Dans l'articulation entre le marché, l'Etat, et la société civile, l'ajout de la dimension relationnelle de don et d'échange, d'autoconsommation, dans un système alimentaire individualisé, permet de trouver un équilibre vis-à-vis d'une l'économie monétaire qui a pu avoir des effets émancipateurs mais qui désormais marchandise et aliène, et d'une redistribution institutionnalisée de l'Etat et ses collectivités territoriales qui peut stigmatiser et qui s'essouffle. Elle induit la mise en œuvre d'une économie plurielle où les activités socio-économiques revêtent une signification différente selon les formes institutionnelles dans lesquelles elles s'inscrivent, condition à la fois d'un contrôle social local sur les choix alimentaires, d'une réappropriation collective du fait alimentaire, et du recouvrement du sens des aliments et des pratiques alimentaires par les mangeurs.

L'ensemble des objets de recherche présentés dans cette partie, l'alimentation comme lieu de lecture des rapports sociaux dans des contextes économiques et politiques de la post-colonisation, l'alimentation comme lieu d'inégalités multiples et de résistances localisées, et l'autoconsommation comme mode de re-liaison sociale et d'affirmation identitaire et politique à travers des temporalités maîtrisées, continue à être creusé dans nos recherches actuelles. Une

recherche récente s'intéresse ainsi à la reconnaissance des chefs de la restauration collective scolaire par le biais d'actions reliant en réseau producteurs et transformateurs locaux et chefs cuisiniers (publication en cours). D'autres recherches en cours de réalisation, notamment dans le cadre du projet 2022-2025 FALAH, nous font nous intéresser à la question des jardins familiaux, de plus en plus perçue comme primordiale en Océanie (Savage, Bambrick et Gallegos, 2020 ; Guell, Brown, Iese et al., 2021) ainsi qu'aux jardins partagés et éducatifs, dans une triple optique d'amélioration de la santé des Océaniens par l'accès à des produits plus sains en matière nutritionnelle, de modes de production et de consommation adaptés aux défis environnementaux actuels et à venir, et de préservation et de re-liaison par un lien social plus spécifiquement océanien par le « faire ensemble », la réappropriation des temporalités sociales et la construction volontaire et autonome d'identités individuelles et collectives choisies.

3- Normes, exclusions et déliaisons sociales

Les notions de déviance, de marginalité et d'exclusion sociale sont de façon intrinsèque et structurelle liées au concept central dans notre document de norme sociale. Elles ont été étudiées principalement à travers des analyses les liant aux questions de hiérarchie et de contrôle social et leurs conséquences en termes d'intégration sociale (Castel, Paugam), tandis que les approches interactionnistes se sont intéressées aux modalités de réaction et d'adaptation des acteurs concernés (Becker, Goffman, Hacking).

Nous avons appliqué en les discutant ces analyses à trois cas particuliers de marginalité et d'exclusion sociale au cours de nos recherches : le sans-abrisme et la prostitution de rue à Tahiti, et l'obésité morbide en France métropolitaine, pour en dégager les caractéristiques et les modalités de leur construction processuelle. A travers l'étude des temporalités vécues par ces acteurs, nous en montrons la pluralité (Gurvitch, 1950b) face aux temporalités sociales dominantes, et en quoi elles permettent en retour d'éclairer les fondements et les présupposés normatifs de ces dernières.

3-1 Déviance, exclusion sociale et marginalités

La question sociologique de la déviance est relativement récente en France, et apparaît comme complémentaire de celle des normes sociales. Elle a fait l'objet de plusieurs types d'explication, dont celle qui la lie aux institutions sociales et à leurs modes de contrôle social, et aux inégalités sociales afférentes. C'est cette dernière forme d'explication de la déviance que nous avons privilégiée dans nos travaux, en l'analysant à travers les notions de marginalité et d'exclusion sociale lues en termes de processus, et en étudiant les modalités d'adaptation des acteurs concernés par la stigmatisation dont ils font l'objet.

3-1-1 La question sociologique de la déviance.

Une sociologie de la déviance, ou plutôt des faits de déviance, s'est principalement développée dans les pays de tradition anglo-saxonne, aux Etats-Unis en particulier après la première guerre mondiale. Le terme de déviance est demeuré longtemps étranger au vocabulaire de la langue française, n'apparaissant dans les dictionnaires y compris scientifiques qu'à partir de la fin des années 1960 (Ogien, 1995). On s'accorde aujourd'hui sur une définition large de la déviance autour de « la transgression de normes collectivement établies » (Durand et Weil, 1997 : 612). La définition interactionniste de la déviance ajoute une dimension de réaction sociale à

l'encontre du fait de déviance et de son auteur : le fait de transgresser une norme, mais également la stigmatisation de cette transgression et de ses acteurs. Cette dernière met l'accent sur l'étude du phénomène social de construction du fait déviant, plutôt que de mettre en avant un portrait-type insatisfaisant tiré des statistiques sur la criminalité, un prétendu « penchant » au crime ou à la déviance à l'image des travaux de Quételet (Helin et Kellens, 1984), qui pourrait être héréditaire (Lombroso, 1887) ou issu de la simple imitation (Tarde, 1890). La déviance apparaît parfois comme le complémentaire de la norme, lui étant attachée de façon intrinsèque, dans la polymorphie de ses dimensions qui comprennent tout à la fois les manières de faire, de penser, de sentir, socialement déterminées et déterminantes, sanctionnées physiquement et moralement. Ainsi selon Durkheim, dans sa préface des *Règles de la Méthode Sociologique* : « pour qu'il n'y eût pas de crime (ni de déviance) il faudrait un nivellement des consciences individuelles qui (…) n'est ni possible ni désirable ; mais pour qu'il n'y eût pas de répression (de réaction sociale), il faudrait une absence d'homogénéité morale ce qui est inconciliable avec l'existence d'une société » (1894).

On peut trouver dans la littérature quatre sources principales aux faits de déviance, et les différentes recherches vont se porter sur l'une de ces sources en fonction de l'objet de la recherche, de la discipline qui la porte ou des débats qui l'agitent comme la dichotomie explicative déterminisme/développementalisme qui a longtemps prévalu en psychologie ou le dilemme classique déterminisme/individualisme en sociologie. La première explication est de type plutôt psychologique : le source de la déviance se situerait dans la personnalité du déviant qui serait le produit des expériences vécues au cours de sa petite enfance (Glueck et Glueck, 1950), induisant les psychologues à partir à la recherche des troubles précoces dans la construction de la personnalité. Selon cette théorie, il existerait donc une catégorie d'individus dont la constitution biopsychologique les prédisposerait à tomber dans la déviance, du fait de la défaillance (divorce, accidents professionnels…) ou de l'incompétence des parents (violence, manque d'affection…), et cette prédisposition se consoliderait au cours de la vie. L'a priori théorique de la prééminence de la structure psychique dans la réalisation de l'action est clairement posé, mais avec une surestimation de l'importance donnée au principe de causalité, qui induit une définition statique de la notion d'identité individuelle et la seule prise en compte des faits de déviance portant sur l'atteinte à la personne et à la propriété. Cette dernière forme de déviance la plus « visible » est celle des classes défavorisées, mais omet la délinquance en col blanc, l'illégalité en affaires, la perversion sexuelle, l'attrait de la boisson, des drogues ou du jeu, toutes « déviances » partagées par différentes catégories sociales.

La seconde est de type plus sociologique : la source de la déviance se trouverait dans le milieu dans lequel l'individu a été élevé et dans lequel il évolue, à l'image de l'écologie sociale de Clifford Shaw et Henry McKay (1942), avec une influence de l'environnement sur l'action individuelle. A partir de l'étude des dossiers de justice des inculpés pour délinquance à Chicago, Mc Kay a dressé ainsi une « carte » de la délinquance, mettant en évidence des « zones délinquantes », indépendamment de leur composition ethnique, quartiers marqués par la pauvreté, une forte mobilité et l'hétérogénéité de leur population. Ces trois facteurs seraient selon lui à l'origine de l'émergence d'un phénomène, le relâchement des contrôles sociaux, qui renvoie à la notion d'inhibition (contrainte de certains désirs que l'individu doit réfréner) pour Durkheim (1894) : le fait social serait à la source de la déviance, et le fait psychologique, l'inhibition, sa conséquence. On ne naîtrait donc pas délinquant, on le deviendrait, comme le montrent Cohen (1955) et Cloward et Ohlin (1961) à travers leur notion de sous-cultures délinquantes.

La troisième forme d'explication des faits de déviance s'intéresse non plus au milieu dans lequel l'individu jugé déviant a été élevé, mais dans la société dans laquelle ce milieu se situe, avec un a priori théorique : une société se maintient grâce à la contrainte qu'exerce l'ensemble des instances institutionnelles (famille, école, religion, justice, police, armée…) dont la mission est de perpétuer l'ordre social en sanctionnant les écarts à la norme. La criminalité et la déviance résulteraient donc des insuffisances de l'encadrement moral, du contrôle social, dans un groupe social donné, d'une forme d'anomie, « négation de toute morale » (Durkheim, 1894), c'est à dire un état de dérèglement ou de crise, de normes proliférantes ou contradictoires, ou encore d'absence de règles. Mais cette explication n'apporte pas de réponse sur les modes de transmission de la déviance, sur la coexistence au sein d'une même société et même d'un individu de la déviance et de l'ordre, question qu'a abordée Becker (1985 : 47) avec sa notion de « carrière déviante ». En revanche, elle soulève des questions intéressantes sur les liens entre normes générales (celles de la société) et normes particulières (celle d'un groupe social donné) et sur leur hiérarchie et leurs contradictions, même si dans son approche « culturaliste » elle puisse nier méthodologiquement le fait qu'un individu puisse appartenir à plusieurs groupes sociaux différents. On aborde ici une notion contraignante et exclusive de la tradition comme acquisition, indéfectible et immuable, de manières de faire et de concevoir le monde dont seul le respect scrupuleux permet de garantir la cohésion et la permanence du groupe, en assurant l'identité des individus qui la composent. Selon ces présupposés, il existe de fait une tension obligée entre groupes sociaux, et une acculturation nécessaire du groupe le plus faible, alors qu'on peut également voir le conflit comme facteur de cohésion sociale et de constitution de

l'identité individuelle et collective (Simmel, 1907). Cette dernière vision met en avant une notion de dilution de l'autorité des institutions de contrôle, avec l'évaluation de la prégnance des institutions sociales (famille, religion…) sur les individus par la prise en compte d'indicateurs objectifs : nombre de mariage, de suicides, d'infraction, de taux d'échec scolaire, etc. Elle n'aborde pas pour autant la question de savoir si cette évolution est la marque du changement interne de chacune de ces institutions, ou provient d'un mouvement général de transformation des mœurs, c'est-à-dire si elle n'est que la marque d'une anomie à l'image de la « gastro-anomie » défendue par Fischler (1979), d'un dérèglement anomique auquel il faut porter remède à l'image de la représentation « déstructurée » des repas contemporains (Poulain, 2002), ou d'une évolution sociale ordinaire et d'une forme de désinstitutionnalisation comme nous l'avons proposé à propos du repas « traditionnel » à la française (Serra-Mallol, 2015b). Une autre vision qui prolonge celle de Durkheim est celle de Merton (1949) dans ses *Eléments de théorie et méthode sociologique* (1997) pour qui la déviance serait une réponse adaptative à un déséquilibre entre objectifs culturellement valorisés d'un côté, et moyens perçus comme socialement légitimes pour atteindre les premiers de l'autre. La société véhiculerait ainsi des buts légitimes et des moyens institutionnalisés, et deviendrait anomique si les buts l'emportent sur les moyens (comme dans les sociétés communistes bureaucratiques), ou l'inverse (à l'exemple des sociétés hyper-libérales ou mafieuses), c'est-à-dire lorsqu'apparaît une inadéquation entre buts (valeurs) et moyens (normes).

La dernière explication des faits de déviance les fait exister du fait d'inégalités sociales ou découlant de la défense d'une forme établie de hiérarchie sociale (Simmel, 1900 et 1907 ; Foucault, 1966 et 1975 ; Bourdieu, 1993 et 1998). La stratification de la société imposerait aux groupes dominés l'ordre des groupes dominants qui légitime leur domination : l'inégalité apparaît ici comme effet fortuit ou comme consubstantiel à la hiérarchie sociale dans une vision domination / reproduction. La discrimination devient instituée, non fondée sur le mérite ou sur le travail, provoquant l'exclusion et bloquant les possibilités d'ascension sociale, source de délinquance et de déviance, avec la notion de pauvreté « assignée ». Criminalité, délinquance juvénile, toxicomanie, prostitution, vie dans la rue : toutes ces formes de faits de déviance feraient ainsi l'objet d'un contrôle social, des esprits comme des corps et selon différentes modalités (Etzioni, 1964), à travers des mécanismes de régulation inhérents à toute collectivité sociale pour organiser les rapports entre ses membres, ou d'intention poursuivie de façon méthodique pour assurer les intérêts d'un groupe social et assurer les conditions de sa domination et de la reproduction de celle-ci. On touche alors ici à l'analyse des fonctionnements d'une société et du pouvoir même (Foucault, 1975 et 1976) et l'invention des technologies

d'assujettissement des corps, de « microphysiques du pouvoir » pesant directement sur eux, mises en œuvre sur des groupes sociaux particulièrement visés par les appareils qui réalisent le contrôle social, et d'une organisation de l'espace physique et social conçue de façon à inculquer l'esprit de discipline, au détriment de l'existence et de la construction d'identités multiples et complexes (Butler, 2009 : 12). On peut enfin estimer que du fait de l'évolution des sociétés et des normes, la déviance s'avèrerait nécessaire contre les excès d'une société basée sur la rationalité technologique et économique. Dans ces dernières explications, la question de la dichotomie norme-transgression renvoie alors à celle qui oppose singularité et altérité, qui constitue une des problématiques fondamentales de l'anthropologie : la vie sociale construite comme production de normes communes et de différences, et le déviant perçu comme « l'autre », le double anthropologique et métaphysique.

Outre aux sans-abri (Serra-Mallol, 2009a et 2014c) et à la prostitution de rue, (2014a et 2014c), nous avons pu appliquer ces dernières analyses dans une recherche sur l'obésité morbide et la chirurgie bariatrique pour rendre intelligible la « double stigmatisation » (Serra-Mallol et Lepiller, 2014) des personnes qui non seulement ne parviennent pas à rendre leur corps conforme aux normes corporelles en vigueur, et notamment féminines, mais doivent recourir en ultime recours face aux échecs passés à une amputation chirurgicale de leur corps, avant de devoir gérer au quotidien ce « nouveau corps » et le rapport particulier au monde et à ses temporalités qu'il implique.

3-1-2 De l'exclusion et la marginalité à la déliaison sociale

Bien que faisant référence à des univers partiellement différents, les notions d'exclusion sociale et de marginalité entendent dépasser le caractère économique voire monétaire de la pauvreté (Gaulejac, Taboada et Léonetti, 1994 ; Laberge et Roy, 1994 ; Fréchet et Lanctôt, 2003), pour mobiliser une conception juridique et institutionnelle de la non réalisation de droit sociaux de base, et un principe d'incapacité d'expression d'une situation vécue, une forme d'anomie sociale, qui engendre « des modes de vie spécifiques dans des groupes sociaux considérés par la société comme déviants, voire dangereux », des « outsiders » (Becker, 1963), et des processus dynamiques de mise à la marge. Mobilisée pour qualifier une multitude de publics et de situations, la notion d'exclusion sociale est apparue dans les années 1970 et est liée à la fois à la question de l'individualisation et de la dilution de la solidarité nationale et du lien social, et à celle de la justice sociale (Assogba, 1996). Elle tend depuis à se déplacer dans la littérature scientifique vers des notions de processus dynamique de désaffiliation ou de marginalisation comme trajectoires individuelles de rupture de lien sociétal (Castel, 1991) et comme approche

classificatoire en fonction d'un double processus dynamique de décrochage à la fois relationnel et professionnel (Castel, 1994 ; Laberge et Roy, 1994). Elle peut également ouvrir dans la suite des travaux de Simmel (1908) vers une notion de disqualification sociale (Paugam, 1991 et 1998 ; Richardson et Le Grand, 2002) en liant pauvreté, exclusion, et les différents types d'assistance proposés par la société. Elle peut encore être envisagée sous l'angle de la désinsertion analysée dans ses effets sur la construction identitaire des individus (Gaulejac, Taboada et Leonili, 1994) ou encore de déliaison (Autès, 2000) comme perte d'un langage commun avec une incapacité à produire un sens commun du réel dans des trajectoires de vie particulières. Certaines recherches mettent en lumière le paradoxe de l'intervention institutionnelle (Dubet, 2002) qui peut renforcer une dynamique d'exclusion, notamment dans les capacités à l'exercice des droits des publics concernés (Castel, 1994), et induire des phénomènes de marginalisation spatiale (Morin, 1994).

De fait, le concept d'exclusion constitue un « concept-horizon » pour Paugam (2001 : 75), « question fondamentale du fonctionnement de toute société, et une limite intrinsèque à l'objet lui-même ». La notion est parfois critiquée pour son caractère vague et ambigu, trop proche de la conception profane et courante du terme (Jehoel-Gijsbers et Vrooman, 2007) et son approche statique et indifférenciée, et pour l'absence de considération de situations multiples et différenciées. Sa dimension politique comme catégorie d'action publique est également mise en avant, avec un risque d'endossement implicite d'une forme d'engagement (Paugam, 1998).

L'intérêt pour les questions de marginalité et d'exclusion sociale dans l'analyse des phénomènes sociaux contemporains relève à la fois de leur visibilité accrue et de leur transformation récente, des limites de modalités d'analyse posant les transformations sociales en lien avec une idéologie positiviste du progrès, et de leur statut de lieu de lecture inversé de l'intégration et de l'insertion sociales (Laberge et Roy, 1994). A travers le processus dynamique de mise à la marge et ses significations, ce sont les questions des présupposés sociaux et de leur évolution, des normes sociales et de leur application, de la réorganisation des institutions et structures sociales, qui sont alors posées.

L'exclusion sociale et la marginalité sont ainsi des concepts multidimensionnels qui peuvent concerner des situations individuelles et collectives différentes, situées historiquement et culturellement. Les différentes approches, dans leur diversité de définition, se rejoignent toutefois sur deux points principaux (Fugier, 2018) :

- appréhender l'exclusion et la marginalité non pas comme un état ou une situation mais comme des processus liés de façon dialectique avec des processus d'inclusion, variables en fonction des différentes dimensions de la vie d'un individu ;

- rendre compte de la multiplicité de leurs formes et dimensions, en refusant leur réduction à un seul facteur déterminant et à un seul public, vers l'instauration d'un processus qui concerne un public hétérogène à travers la construction de typologies et d'idéaux-types, qui peuvent prendre en compte un entrecroisement de discriminations distinctes, « intersectionnel ».

C'est cette double démarche que nous avons mise en œuvre à la fois dans nos recherches sur l'obésité (Serra-Mallol 2010b ; Serra-Mallol et Lepiller, 2014), le sans-abrisme (Serra-Mallol, 2009a ; Serra-Mallol, 2014c) et la prostitution de rue (Serra-Mallol 2014 a et 2014c). Nous y avons mis l'accent sur les différents processus y compris réglementaires et législatifs qui conduisent à un statut d'exception et à la mise à la marge au sein d'une communauté, statut intériorisé par la personne elle-même et qui rend impossible certaines activités sociales du fait de handicaps ou de vulnérabilités en matière de capital social, culturel ou symbolique. C'est cette dernière acception que nous proposons de lier à la notion de reconnaissance dans nos prochains travaux de recherche.

3-1-3 Les modalités d'adaptation des acteurs

Au-delà du contrôle social en lui-même se pose la question de son appropriation individuelle et collective et des modalités sociales de son expression à travers les interactions sociales au quotidien. L'exclusion sociale serait l'aboutissement d'un processus complexe mettant en jeu divers partenaires sociaux autour de divers éléments de la vie sociale : l'exclu est un individu ou un groupe, qu'un autre individu ou groupe ayant pouvoir de le faire aura stigmatisé et étiqueté comme tel, « fabriqué » en tant que personne (Hacking, 1986 ; Canarelli et Deschamps, 2008), une forme de « déviance secondaire » (Lemert, 1967), puis mis à l'écart. Ayant ou non transgressé une norme, et perçu ou pas comme déviant par la société, l'individu met alors en œuvre des rationalités pour s'inscrire dans une des situations possibles (Cloward et Ohlin, 1961 ; Goffman, 1973 et 1975 ; Becker, 1998) en apprenant à respecter les normes permettant de participer à une activité collective – pour un fumeur de cannabis par intégration des manières de faire collectives, en sachant apprécier la situation, trouver et maintenir sa place dans un réseau d'approvisionnement, etc.- et suivre les règles organisant la pratique (se mettre à l'abri de la réaction sociale, éviter les entraves de la répression, se soustraire au jugement d'autrui, etc.). Nous avons appliqué la notion séquentielle de « carrière » (Becker, 1985) à la prostitution de rue pour en montrer les différentes phases processuelles d'adaptation technique, organisationnelle et relationnelle (Serra-Mallol, 2014a).

Becker (1963) estime ainsi que c'est l'interaction, le regard des autres porté sur quelqu'un qui fait de lui un déviant, déviance par rapport aux normes de référence qui assurent les intérêts de ceux qui les incarnent : « On peut considérer la déviance et les déviants, qui incarnent ce concept, comme le résultat d'un processus d'interaction entre des individus ou des groupes : les uns, en poursuivant la satisfaction de leurs intérêts propres, élaborent et font appliquer (par le biais de divers appareils idéologiques, et de divers agents : entrepreneurs de morales et 'grands stigmatisateurs') des normes que transgressent les autres qui, poursuivant également de leur côté la satisfaction de leurs propres intérêts (qui sont divergents), commettent des actes qui seront qualifiés de déviants par les premiers ». Il rend apparentes avec les exemples de la consommation de cannabis (Becker, 1963) ou du processus transgenre (Becker, 1998) les stratégies et tactiques utilisées par les déviants au cours de leur « carrière » pour s'adapter au regard stigmatisant ou l'éviter.

Goffman (1964) élargit et détaille à la fois l'analyse, à partir d'une réflexion sur les populations discréditées et marginalisées qu'il élargit au regard porté sur autrui dans la vie sociale. Normalement, un acte est qualifié de déviant dès qu'il transgresse une norme, mais les normes ne sont pas toutes de même espèce, et peuvent relever du code pénal, de la hiérarchie sociale, des mœurs, etc. L'évaluation des actes d'autrui s'effectue ainsi à partir de l'infraction aux normes d'identité, tout individu étant doté d'une identité sociale, de signes extérieurs définissant son rang social qui fixe le type de rapports à engager. Selon lui, cette identité sociale possède deux dimensions : virtuelle, imputée à autrui sur son apparence, et réelle, éléments de statut et de caractère qui seraient les « vrais propriétés de l'individu ». Goffman pose alors la proposition suivante : tout attribut personnel dont la présence suscite dans l'esprit d'autrui un doute sur l'adéquation identité sociale virtuelle/réelle d'un individu est un stigmate : « Dans tous les cas de stigmate (…) on retrouve les mêmes traits sociologiques : un individu qui aurait pu aisément se faire admettre dans le cercle des rapports sociaux ordinaires possède une caractéristique telle qu'elle peut s'imposer à l'attention de ceux d'entre nous qui le rencontrent, et nous détourner de lui, détruisant ainsi les droits qu'il a vis-à-vis de nous du fait de ses autres attributs. Il possède un stigmate, une différence fâcheuse d'avec ce à quoi nous nous attendions » (Goffmann, 1975 : 15).

Ces « différences fâcheuses » peuvent être dissimulables (alcoolisme, toxicomanie, passé judiciaire, défaut moral…), l'individu cultivant alors l'art du « faire semblant » (Goffman, 1975 : 99), ou non dissimulables, dans le cadre d'une difformité physique, de sa couleur de peau, ou de déficience verbale par exemple.

Goffman (1964 et 1973) a développé les différentes stratégies déployées pour masquer les stigmates, et notamment la gestion du contrôle de l'information sociale, et mis en évidence le phénomène de la « présentation de soi » et des pratiques de « gestion de l'impression », ainsi que la difficulté des « contacts mixtes ». Le regard et le jugement désignent, ils ont une fonction de désignation qui est le type de relation engagé entre l'attribut (le stigmate) et le stéréotype, en un effet pervers qui provoque ce qu'il annonce : « la prédiction créatrice débute par une définition fausse de la situation provoquant un comportement nouveau qui rend vraie la conception, fausse à l'origine » (Merton, 1957), entraînant « l'effet de boucle » (Hacking, 2002 : 537-556) des classifications interagissant avec les personnes ainsi catégorisées. La désignation s'apparente donc moins à un marquage irrévocable qu'à une manière spécifique d'envisager une des formes d'activités d'un individu dans un contexte d'action précis, comme nous l'avons montré dans nos travaux sur la vie dans la rue (Serra-Mallol, 2009 et 2014a). Les effets d'une désignation sur le destin social d'un individu paraissent ainsi toujours réversibles.
On retrouve dans le domaine social une frontière qui évoque celle du normal et du pathologique en biologie (Canguilhem, 1966), mais à la différence que dans le monde social un système de sanction est en place pour faire respecter les normes. Et faire abstraction des phénomènes de stigmatisation et d'étiquetage reviendrait à avaliser les valeurs et normes du groupe qui prononce le jugement de la déviance, dans une substitution d'une approche idéologique à l'analyse sociologique. Les phénomènes d'adaptation à cette situation ont été décrits par Goffman (1963) notamment, et vont se retrouver dans les groupes objets de nos recherches sur l'exclusion sociale et la marginalisation, et notamment les personnes exerçant une activité prostitutionnelle de rue, avec des stratégies et tactiques d'évitement ou de protection, ou d'invisibilisation de la part des personnes sans-abri.
La notion de déviance est construite socialement et elle remplit une fonction sociale : le stigmatisé joue souvent le rôle de bouc émissaire, victime sacrificielle collective selon René Girard (1972 et 1978). Elle induit le dévoilement de la lutte pour l'imposition des règles collectives, et de l'opposition entre violence légitime et violence illégitime : comment des groupes occupant des statuts et positions de pouvoir obtiennent et maintiennent leur position de pouvoir en exerçant, à travers la manipulation de définitions et de classifications, d'étiquettes et de symboles, un contrôle sur les représentations sociales du monde social. C'est de cette dernière forme d'explication que nos propres travaux se rapprochent le plus à propos du sans-abrisme ou de la prostitution de rue (Serra-Mallol, 2009 a et 2014a), ou de l'obésité morbide (Serra-Mallol et Lepiller, 2014).

3-2 Marginalités et déliaison sociales : trois études de cas

Après une rapide analyse de leurs attributs spécifiques, nous utiliserons ici la double distinction des temporalités entre mode d'appropriation et mode de construction des temps sociaux, en un modèle inspiré du modèle tétrachronique de C. Dubar (2004, p. 122-123) pour caractériser les positions de groupes d'acteurs particuliers en fonction de leurs rapports aux temporalités. Nous l'avons ainsi appliqué auprès de trois groupes de population particulièrement exclus et stigmatisés qui vivent dans (les sans-abri) ou de la rue (les prostitué.e.s de rue), ou encore des personnes considérées comme massivement obèses.

3-2-1 Les personnes vivant sans-abri dans l'agglomération de Papeete

3-2-1-1 Vivre dans la rue en Polynésie

La croissance extraordinaire qu'a connue l'Océanie française au cours des quarante dernières années a creusé les inégalités socio-économiques, provoquant la création d'un prolétariat urbain (Lockwood, 2002) et d'une frange relativement importante d'exclus (Serra-Mallol, 2009 ; Herrera et Merceron, 2010), et notamment de personnes sans abri. C'est dans ce contexte particulier qu'il nous a paru intéressant de mener une étude sur ce dernier groupe. Nous n'aborderons pas ici les détails des raisons qui poussent à vivre dans la rue, ni la géographie des différents lieux où vivent et dorment les sans-abri, la connaissance et la perception des institutions par les personnes rencontrées, ou encore le jeu des interactions entre sans abri et acteurs institutionnels et associatifs, que nous renvoyons à nos écrits précédents (Serra-Mallol, 2009a). Nous nous sommes limités à confronter les représentations communes des différents acteurs intervenants sociaux rencontrés à la réalité vécue sur le terrain par les personnes vivant dans la rue en matière de conditions de vie et notamment d'alimentation et de temporalités sociales.

Face à la multiplicité des termes utilisés (sans abri, sans domicile fixe ou « SDF », personnes en situation d'errance…) et donc de définitions (Firdion et Marpsat, 2000 ; Brousse-Rochère et Massé, 2002 ; Damon, 2002 ; Zeneidi-Henry, 2002), la population visée par notre recherche a été définie comme suit : des personnes dépourvues d'un espace privé nécessaire à l'accomplissement de fonctions vitales (se nourrir, se vêtir, se laver) dans l'agglomération de Papeete (de la commune de Papara à l'ouest de Papeete à la commune de Mahina à l'est), ou fréquentant les structures d'accueil et d'assistance existantes, ou encore les personnes qui sont accueillies à un moment donné dans une structure d'accueil temporaire (Serra-Mallol, 2008b). Ont donc été exclues du cadre de la recherche les personnes résidant dans un abri de fortune sur

un terrain leur appartenant, ainsi que les familles logées temporairement en attente d'être relogées par décision administrative. Nous avons tâché d'interroger de façon exhaustive l'ensemble des personnes relevant de ces définitions sur l'agglomération de Papeete, tout en étant conscient du risque toujours présent de sous-estimation de cette population. Ce risque de sous-estimation ou de mésestimation et de déformation de l'objet a pu être minimisé par apport aux enquêtes métropolitaine sur le même objet (Firdion et Marpsat, 2000 ; Brousse-Rochère et Massé, 2002 ; Zeneidi-Henry, 2002 ; Fleuret, Pihet et Zeneidi-Henry, 2004) grâce à la méthodologie originale utilisée. Bien que coûteuse en temps et en déplacements, cette méthodologie était basée sur une phase d'immersion participative préalable pour identifier les acteurs et les lieux possibles de vie et de rencontre en collant aux réalités vécues et en allant l'équipe d'enquêteurs et nous-mêmes à la rencontre (parfois difficile) de la quasi-exhaustivité des personnes relevant de l'objet de la recherche.

Les éléments recueillis au cours de la phase exploratoire de l'enquête nous ont conduit à poser la question de la pertinence de la dénomination « sans domicile fixe » ou « SDF » utilisée au lancement de l'enquête, et telle qu'elle apparaissait dans certains documents consultés localement. Ce terme a toujours été ressenti par les personnes rencontrées comme dépréciatif, correspondant à la perception qu'elles avaient du « clochard », « à la française » qui plus est, et à ses signes jugés comme distinctifs : toujours en état d'ébriété, sale et déguenillé, âgé et en mauvaise santé. Les acteurs locaux en charge de ce public renvoyaient d'ailleurs cette dénomination aux rares sans-abri polynésiens correspondant à cette description, et caractérisés par une « chronicisation » de leur situation (Damon, 2002), ou au traditionnel « *hombo* » tahitien. Si le terme « SDF » était perçu chez les personnes rencontrées comme caractérisant une forme de laisser-aller et de situation de dérive sans retour ('*oere*), il était surtout ressenti comme une absence d'ancrage inacceptable pour un Tahitien pour qui la terre, le *fenua*, symbolise l'identité individuelle : l'étranger est ainsi communément appelé *hutu painu*, à l'image de ce fruit qui flotte sur l'eau et dérive au gré des courants. Les personnes elles-mêmes se catégorisaient comme « vivant dans la rue » ou « sans abri » comme constat objectif d'une absence de logement, alors que les éducateurs de rue les désignaient plutôt sous le vocable de « sans abri » ou « en situation d'errance », cette dernière expression était perçue de façon péjorative. Ce sont donc indifféremment les dénominations « sans abri » et « personnes vivant dans la rue » que nous nous sommes efforcé d'utiliser, d'autant que ces derniers termes avaient fait l'objet d'une auto-appropriation (Hacking, 2002) de la part de la majorité des personnes interrogées elles-mêmes, comme le terme prostitué.e pour les *raerae* à l'activité prostitutionnelle installée depuis une dizaine d'années.

Nous nous sommes ainsi intéressé à la population des sans-abri de l'agglomération de Papeete, en différenciant la situation des sans-abri que nous avons qualifiés de « permanents » (55 % de la population étudiée) et qui constituaient précisément le public suivi à Papeete par l'équipe du Club de Prévention Spécialisée[13], de celle des sans-abri que nous avons nommés « temporaires » (45 %) qui vivaient dans la rue au moment de l'enquête quantitative mais dont les réponses fournies permettaient d'indiquer qu'ils faisaient des retours périodiques vers un logement, soit leur logement familial d'origine, soit des logements successifs et temporaires, à considérer donc en termes de « flux ». La population totale prise en compte dans la recherche sur le terrain de l'agglomération urbaine de Papeete a été donc au final de 349 personnes, pour 383 personnes interrogées au total mais incluant des catégories de situations sorties par la suite de l'analyse (familles logées temporairement par les institutions par exemple).

De façon encore plus marquée qu'en métropole, la population étudiée en 2007-2008 était plutôt jeune avec un âge moyen de 35 ans, de 29 ans pour le premier séjour dans la rue, mais avec des écarts-types importants qui laissaient deviner des variations importantes selon les individus et les situations. La grande majorité des personnes rencontrées était célibataire (79%), et 40% avaient des enfants mineurs, rarement vus dans la rue avec leurs parents : 28 enfants mineurs ont été dénombrés de visu sur 115 enfants mineurs déclarés. Les personnes rencontrées étaient surreprésentées parmi celles provenant des archipels éloignés et périphériques de Tahiti, ce qui confirmait les phénomènes de migration inter-îles observées depuis les années 1970 vers le centre Tahiti (Lockwood, 1980). La durée moyenne déclarée de vie totale dans la rue s'établissait à cinq ans, avec des extrêmes qui allaient de trois jours à quarante-sept ans : 44% des répondants avaient passé plus de trois années dans la rue. Cette durée était fortement liée à certains facteurs, par ordre décroissant d'importance : l'âge auquel on avait connu la rue pour la première fois (les personnes qui avaient connu la rue le plus tôt étant celles qui étaient susceptibles d'y vivre le plus longtemps), au montant des dépenses journalières (les personnes qui avaient les dépenses quotidiennes les plus faibles étant celles qui avaient vécu le plus longtemps dans la rue), au genre enfin (les *raerae* étant les personnes susceptibles de vivre le moins longtemps dans la rue, au contraire des hommes).

Le niveau scolaire relevé s'était avéré très faible : près de la moitié (44 %) des personnes interrogées n'avait pas le niveau « troisième », et 77 % n'avaient pas atteint le niveau

[13] Je rappelle que le Club de Prévention Spécialisée est une structure associative créée en 1998 à Papeete regroupant onze personnes (en majorité travailleurs sociaux) et dédiée à l'assistance aux personnes en situation d'exclusion et aux interventions dans la rue, de jour comme de nuit. En ce sens, on peut l'assimiler à une forme de Samusocial polynésien.

baccalauréat contre 69% en France métropolitaine (Firdion et Marpsat, 2000). Parmi l'ensemble des répondants, l'âge moyen de fin de scolarisation était de 14 ans : les deux tiers des répondants avaient quitté l'école avant l'âge légal des seize ans, compte tenu du fait que cet âge minimal légal de seize ans était de quatorze ans il y a quelques années encore en Polynésie française. Parmi l'ensemble des répondants, seul un quart (24 %) déclarait avoir reçu une formation professionnelle : les formations reçues étaient de type technique, liées en majorité au bâtiment (42 %) à l'hôtellerie-restauration-tourisme (23 %), à la mécanique (10 %) ou autre (artisanat, service aux personnes, agriculture-pêche…). Les trois quarts (72 %) des personnes interrogées déclaraient avoir travaillé contre 90% en France métropolitaine (Rochère, 2003), pendant une durée moyenne de sept ans et demi, mais avec des écarts très importants entre les individus. Les emplois occupés concernaient en majorité le bâtiment, le secteur secondaire en général ou le secteur primaire (agriculture, pêche), et étaient des emplois peu qualifiés et précaires, avec très peu de contrats à durée déterminée et un travail non déclaré important comme en métropole. Nous avons mis en lumière la précarité économique (76% se trouvaient en situation de pauvreté relative[14]) comme sociale des conditions de vie de ces personnes, l'insuffisance de la nourriture en quantité comme en qualité, et l'organisation de leurs journées autour de l'activité de recherche de nourriture et des nécessités quotidiennes d'hygiène et d'habillement, à l'encontre d'une vision commune d'une population « désorganisée » qualifiée « en errance ».

Pour 82% des répondants les problèmes familiaux plutôt que financiers (47%) constituaient la principale raison de vivre dans la rue. Le quotidien était marqué par l'ennui et le regard stigmatisant du reste de la société, par l'absence relative de relations sociales avec d'autres personnes hormis avec celles vivant dans la rue, et par de trop rares contacts avec les représentants des institutions chargées de l'aide sociale et de la santé. D'où un état de santé préoccupant chez la plupart, avec des cas fréquents d'infections cutanées, de problèmes dentaires, des insuffisances respiratoires et des problèmes de diabète et de goutte non suivis. A ces éléments s'ajoute une surreprésentation des personnes provenant d'institutions totales telles que le milieu pénitentiaire (20% déclarent avoir déjà été détenus en milieu pénitentiaire) et psychiatrique (15%). La nuit est vécue comme le moment de tous les dangers, de l'agression physique au vol des rares possessions pendant le sommeil.

[14] Ce taux est très nettement sous-estimé puisque l'ISPF considère le seuil de pauvreté relative en dessous de 50% du niveau de vie médian, alors que l'Europe utilise le seuil de 60% du niveau de vie médian. De plus, l'ISPF prend en compte dans ce niveau de vie les ressources non monétaires (autoconsommation, échanges…) qui constituent en moyenne 6 à 7 % des ressources totales d'un ménage moyen polynésien, alors que l'INSEE en France ne prend en compte que le revenu disponible, c'est à dire les revenus financiers y compris les prestations sociales, nets des impôts directs.

Devant cette absence quasi générale de contacts humains, personnels comme institutionnels, et la rupture familiale constituant en premier lieu le statut d'errant (Moreau et Guillou, 1995 : 184), il apparaissait chez les personnes vivant dans la rue une nécessité : se constituer en « groupe de copains », tous vivant dans la rue, partageant les mêmes contraintes au quotidien et quelques règles communes, et subissant le même regard de la part de la population et des institutions, fondant ainsi un mode spécifique de sociabilité (Lovell, 1992) selon le principe édicté par G.H. Mead qui veut que « nous avons un sentiment de camaraderie avec tous ceux qui se trouvent avec nous dans une entreprise commune » (Mead, 1963 : 185). Nous avons noté de façon quasi générale une mise en commun des ressources au sein des groupes ainsi constitués, notamment en matière alimentaire, ou de consommation d'alcool, de tabac et de cannabis. Il semblait se (re)créer ainsi une « communauté du quotidien et de destin » se détachant peu à peu d'une société dont ils s'estimaient rejetés ou mis à l'écart, renforçant par là leur statut intériorisé de marginaux. Pour éviter la stigmatisation des regards, la seule solution pour le sans-abri tahitien était d'adopter une position d'évitement (Gofmann, 1963 et 1974), en refusant de « faire la manche » pour se nourrir, en prenant soin de ne pas paraître négligé en portant toujours des vêtements propres et d'apparence correcte (ni déchirés ni troués), et en évitant de stationner trop longtemps au même endroit sur les « strapontins » du domaine public (Goffman, 1971) pour éviter de se faire repérer non tant par les équipes de police municipale que par d'éventuelles connaissances. Les seuls centres d'hébergement existant alors à Tahiti étaient pris en charge par des associations religieuses, notamment catholiques. Les discours qui y étaient tenus par les responsables et travailleurs sociaux étaient perçus comme normatifs et moralisateurs par les personnes hébergées (« *il faut supporter à chaque fois leur prêchi-prêcha, une prise de tête* »), renforçant leur sentiment de culpabilité vis-à-vis de leur situation, et les temporalités d'entrée et de sortie, de repas, d'activités diverses, horaires et la discipline jugés trop stricts (« *c'est pire que la prison* », « *c'est comme à l'armée* ») par des personnes qui vivaient parfois dans la rue depuis de (trop) nombreuses années.

Selon Serge Paugam qui reprend et précise Simmel (1907), « la disqualification est avant tout une épreuve, non pas seulement en raison de la faiblesse des revenus ou de l'absence de certains biens matériels, mais surtout en raison de la dégradation morale que représente dans l'existence humaine l'obligation de recourir à l'appui de ses semblables et des services d'action sociale pour obtenir de quoi vivre dans des conditions décentes » (Paugam, 1991 : 219). Toutefois, c'est « le regard des autres » qui semblait le plus redouté des sans-abri tahitiens rencontrés, qui mettaient l'accent sur la stigmatisation forte dont ils faisaient l'objet, les fabricant (Hacking, 2002) dans leur statut de marginaux et de « déviants », y compris de la part de personnes dont

le premier discours spontané évoquait la liberté de la vie dans la rue et le sentiment de maîtriser son propre corps et son temps (Serra-Mallol, 2009a).

3-2-1-2 L'alimentation des sans-abri tahitiens

Hormis l'idée communément partagée localement, y compris de la part des membres des institutions sociales locales en charge de leur gestion, que les personnes vivant dans la rue l'étaient de leur plein gré, par volonté délibérée de ne pas vivre au sein du domicile familial (« *ils sont dans la rue parce qu'ils le veulent bien* », « *tout le monde a de la famille en Polynésie, donc personne n'est sans abri* » etc.), dans un pays où les relations sociales et surtout familiales sont censées être restées traditionnelles et denses, un des lieux communs les plus souvent énoncés à propos des sans-abri dans l'agglomération de Papeete était qu'ils n'avaient pas à souffrir de la faim puisque végétaux et poissons sont librement disponibles. Cette affirmation (« *il suffit de tendre le bras pour cueillir des fruits disponibles toute l'année* ») partagée par certains des élus et acteurs institutionnels rencontrés est issue selon nous d'une perception mythique d'un Eden polynésien où la nourriture est toujours et librement disponible en abondance (Serra-Mallol, 2005a). Elle ne reflète en rien la réalité dans l'agglomération urbaine tahitienne, et surtout à Papeete même où sont concentrés plus de 70% des personnes vivant dans la rue (Serra-Mallol, 2008b), du fait de l'existence de jardins privés clôturés, du passage de plantations vivrières au profit des fleurs et plantations ornementales dans les jardins, et de la disparition avérée depuis plus d'une cinquantaine d'années des plantations vivrières communautaires en lisière des communes ou en fond de vallée au profit de rares plantations commerciales. De la même façon, la fréquentation et la pêche accrues des lagons de l'agglomération, et du chef-lieu en particulier, font qu'il est désormais nécessaire de disposer d'un matériel minimal (canne à pêche, filet, sinon bateau ou pirogue) pour pouvoir assurer sa subsistance en matière de produits de la mer. Sans compter la nécessaire préparation culinaire de ces produits qui impose le recours à un appareil de cuisson et aux ustensiles de cuisine, dont ne disposait évidemment pas la quasi-totalité des sans-abri rencontrés.

De fait, la réalité est bien différente et révèle l'absence de dispositif institutionnel d'alimentation pour les sans-abri : les bons alimentaires distribués avec parcimonie par les Services Sociaux territoriaux n'étaient pas vraiment adaptés, constituant des bons d'achat dans certains commerces pour des produits qui nécessitaient ensuite une préparation ou une cuisson dont les ustensiles faisaient souvent défaut aux personnes vivant dans la rue. Le seul repas complet pour beaucoup de sans-abri rencontrés était celui du matin, grâce à la distribution gratuite de repas complet organisée bénévolement en semaine par un responsable religieux : 38

% des personnes rencontrées déclaraient bénéficier de façon plus ou moins régulière de ce service. Les autres se satisfaisaient d'une nourriture frugale : « café-pain-beurre » en majorité, pain accompagné d'une boite de sardine ou de pâté, sandwich, pain seul, restes de nourriture glanés dans des poubelles, café sucré seul ou même d'aucune nourriture. Hormis le repas offert par le Secours Catholique polynésien, les autres achetaient leur repas du matin (37 %), ou se le voyaient offrir (12 %) par charité ou par échange de services, et 5 % le partageaient avec d'autres personnes de « la rue » (sans abri ou prostituée), alors que 6 % déclaraient avoir mangé le matin dans un centre d'hébergement et 2 % dans leur famille ou chez un ami.

A propos du repas de milieu de journée, 46 % déclaraient ne rien manger[15]. Les autres prenaient les mêmes en-cas que ceux cités pour le matin (« casse-croûte », pain accompagné d'une boite de conserve, restes de nourriture). Seuls 13 % déclaraient prendre un plat chaud ou un repas complet, acheté ou offert. Parmi ceux qui déclaraient manger à midi, 54 % achetaient leur nourriture, 19 % se la voyaient offrir par charité ou par échange de services, 7 % la partageaient avec d'autres sans abri ou des prostituées, 7 % déclaraient la voler, 2 % utilisaient des restes du repas gratuit du matin, et 6% déclaraient avoir mangé à midi dans un centre d'hébergement et 5 % dans leur famille ou chez des amis.

Le repas du soir était un peu plus fréquent que celui du midi : seuls 10 % déclaraient ne rien manger. Pour ceux qui mangeaient, le repas du soir était plutôt composé d'un plat chaud (45 %) acheté dans une roulotte ou encore partagé avec d'autres sans abri, de pain accompagné d'une boite de sardine ou de pâté (22 %) achetés dans le commerce ou encore partagés, de restes de nourriture trouvés dans les poubelles (7 %), de café seul ou accompagné de pain beurre (6 %), de pain seul (3 %) ou de fruits seulement (2 %). Seuls 3 % bénéficiaient d'un repas complet le soir, offert en général par leurs clients aux personnes vivant dans la rue et qui se prostituaient. 5 % déclaraient avoir mangé le soir au domicile de la famille ou chez des amis, et 3 % dans un centre d'hébergement.

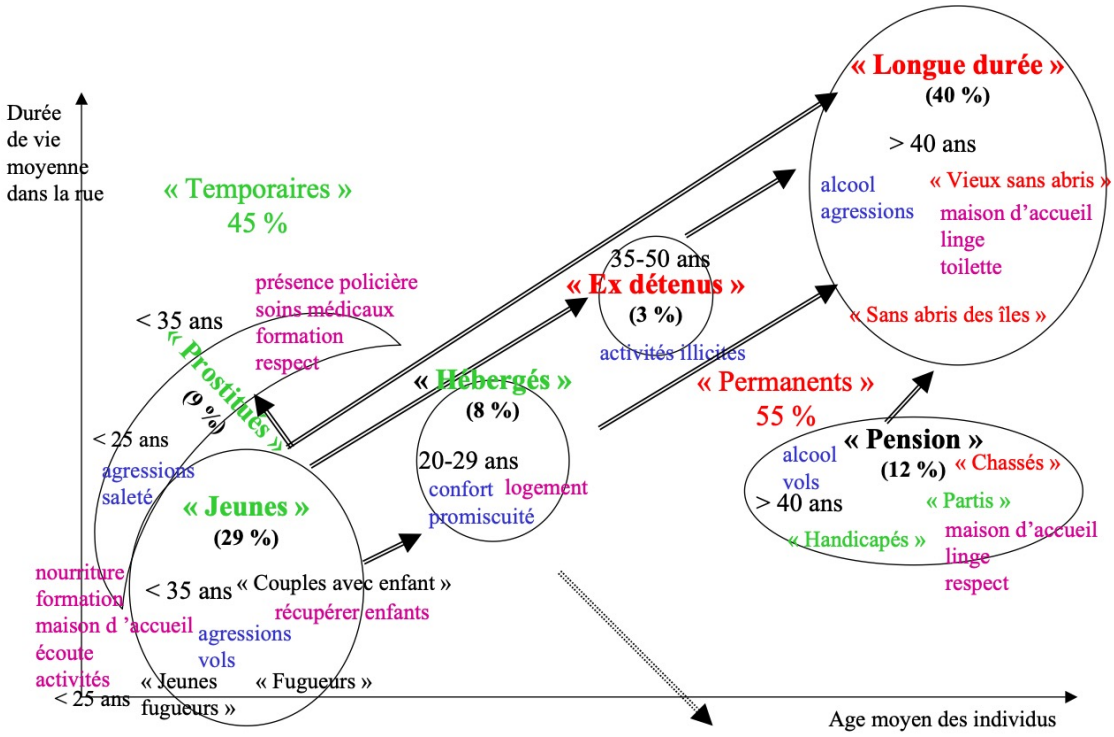
Nous avons montré l'importance tant qualitative que quantitative de la nourriture et des prestations alimentaires dans la culture polynésienne, dont les principales caractéristiques sont d'être basées sur une notion d'abondance quantitative, sur le partage entre commensaux et sur l'irrégularité des prises (Serra Mallol, 2007a et 2010a). Si cette irrégularité des consommations est avérée chez les sans-abri interrogés, il s'agit ici bien plus souvent d'une contrainte de fait que d'habitudes de consommation. De même, la notion d'abondance était souvent exclue des

[15] A rapprocher des résultats de l'enquête INED à Paris : « 59% des hommes et 78 % des femmes mangent tous les jours à midi (souvent un sandwich). 16% des hommes et 10% des femmes n'ont jamais pris de repas à midi au cours de la semaine précédant l'enquête » » (Firdion et Marpsat, 2000).

discours, comme celle du partage, au profit de sa situation personnelle : le caractère incertain de la situation vécue forçait l'individualisation des pratiques. Le caractère compensateur, principe de plaisir plus physique qu'organoleptique (l'expression tahitienne *pai'a*, s'éprouver à la fois rassasié et empli de nourriture) que nous avions relevé auprès des ménages domiciliés, était ici absent (ou en creux, comme souhait : « *bien manger, c'est être rassasié, pour faire la sieste après* »). On mange d'abord par nécessité vitale : « *je mange pour survivre* », « *manger ce qu'il faut pour avoir des forces* », « *je mange pour être en forme* », « *si je ne mange pas je risque d'avoir des problèmes de santé* ». Le pain était omniprésent, ainsi que les conserves bas de gamme de bœuf en boite (*punu pua'a toro*), de poisson (sardines, maquereau) ou de légumes (lentilles, haricots) mangés froids à même la boite. La viande a été rarement évoquée (et plutôt alors le poulet que les viandes dites rouges), sauf comme aliment qualifié d'« important » mais manquant, au même titre que le poisson. A la question « pour vous, bien manger, qu'est-ce que cela signifie ? », nous relevions ailleurs des réponses liées au caractère culturel de la nourriture, avec des réponses qui évoquaient les aliments perçus comme « typiques », « traditionnels », de l'alimentation tahitienne, mais également la notion de quantité de nourriture (Serra-Mallol, 2008a). Dans les réponses données par les personnes vivant dans la rue, l'objectif était d'être rassasié, d'atteindre cette plénitude physique et ce bien-être que procurent un estomac bien rempli (Garine, 1996 : 14).

Au-delà des aspects phénoménologiques de cette recherche sur les sans-abri tahitiens, nous avons confirmé que les représentations de Tahiti basées autour des notions d'abondance naturelle, et de tradition d'accueil et d'hospitalité, font partie non seulement de l'imaginaire occidental mais sont également intériorisées par les populations locales (Serra-Mallol, 2005a). Si ces représentations ne portent pas à conséquence en matière sociale quand elles sont intégrées dans les spectacles folkloriques ou dans la communication touristique à l'égard des touristes internationaux comme des résidents, elles ont en revanche un impact important quand elles prennent la forme d'arguments enracinés dans une forme d'« utopie sociétale » (Tripier, 1991 : 11) visant à nier ou à minimiser l'existence même et les conditions de vie des groupes de population les plus précaires. La question des représentations sociales est ainsi importante (Jodelet, 1997) puisqu'elles imprègnent les discours et les pratiques des différents acteurs chargés d'œuvrer auprès de ce groupe de population, ainsi que leurs modes de catégorisation (Douglas, 1967 et 1986) et d'interaction avec ces publics. La diversité des situations rencontrées sur le terrain est souvent rassemblée et simplifiée dans les institutions locales (Direction des affaires sociales, municipalités, etc.) sous un vocable unifiant, « le SDF » ou « le sans-abri » (Serra-Mallol, 2009a), qui les réduit à une fausse homogénéité de pratiques de vie et de

sociabilité. Nous ne partageons donc pas les propos de P. Gaboriau (1993 : 15) sur une prétendue « culture de la rue » ou de la « place publique » partagée par tous les sans-abri autour de la mendicité, la consommation massive d'alcool et de drogues, et des modalités d'occupation des lieux publics, et qui dépasserait les particularités individuelles. La variété relevée dans la rue des situations et de leurs perceptions (voir schéma ci-dessous sur notre typologie qui prend en compte l'âge des personnes vivant dans la rue et leur durée de vie dans la rue, leur situation familiale, leurs besoins et attentes) dépasse l'unicité d'une « commune culture de la rue ». L'esprit de survie et de débrouille nous a semblé bien plus ressortir d'une culture plus largement populaire (Simmel, 1907 ; Hoggart, 1957), comme les stratégies d'évitement ou de non recours (Warrin, 2012) constatées auprès des sans-abri tahitiens relevaient d'une réaction face aux regards « des autres » et à la culpabilité et la honte ressenties (« *ce que je n'aime pas, c'est que je sens mauvais tous les jours, et j'ai honte…* », « *même les chiens sont mieux traités que nous : on leur donne à manger tous les jours sans leur demander de travailler…* », « *on nous regarde méchamment* », « *ce que je voudrais avant tout, c'est de ne pas nous regarder comme le font les gens : nous ne sommes pas des monstres* ») d'autant plus fortement que ces autres sont des personnes connues qui peuvent faire partie de la famille éloignée.



Nous avons montré que les représentations traditionnelles d'un Tahiti édénique et hospitalier s'ajoutaient en les renforçant à celles concernant les personnes vivant dans la rue, et avaient

une influence sur les attitudes et les comportements des acteurs institutionnels chargés de mettre en œuvre les politiques sociales qui pourraient leur être destinées, rendant problématique leur prise en compte et l'application de ces dernières dans une optique de traitement social (Serra-Mallol, 2009a). Si la place sociale détermine effectivement la dignité sociale et la reconnaissance publique (Castel, 1991), les sans-abri tahitiens n'en occupent aucune : le fait de vivre dans la rue à Tahiti, bien plus difficile au quotidien que l'image que s'en fait le grand public ou même les acteurs institutionnels, était vécu sur le mode paradoxal et douloureux d'une libération pourtant facteur d'exclusion et de culpabilisation (Lovell, 1992). Les sans-abri tahitiens constituent ainsi la « part maudite » (Bataille, 1949) et la face obscure de l'abondance matérielle déversée ces cinquante dernières années et bien mal partagée, les victimes de moins en moins cachées d'un mythe de l'abondance édénique toujours vivace en situation post-coloniale.

3-2-1-3 Des temporalités subalternes fortement contraintes

Le quotidien des sans-abri rencontrés répondait à des modes de structuration spatiaux et temporels adaptés à leur connaissance des ressources disponibles, aux stratégies d'évitement de la violence, et à des modes de sociabilité créée entre personnes partageant la vie dans la rue (Lovell, 1992). Lors des premiers contacts avec les personnes vivant sans abri à Papeete, le discours était dominé par un sentiment de maîtrise de sa vie et de son temps biographique : « *Dans la rue, je suis maître de moi* », « *Je suis mon propre patron* », « *Je fais ce que je veux* »… Ce discours était notamment présent chez les plus jeunes, pour qui la période de vie dans la rue était la plus courte et répondait à un souci d'absence de contraintes y compris temporelles liées à la vie sociale et familiale : « *c'est moi le boss, pas ma famille* », « *on dort où on veut, quand on veut, et à l'heure qu'on veut* »… Il répondait également à une possibilité de bouger et de maîtriser son emploi du temps, notamment de la part des plus jeunes. L'absence de contraintes familiales et le regroupement entre personnes du même âge dans la rue semblaient ainsi constituer une forme urbaine propre à la période polynésienne traditionnelle de l'adolescence *taure'are'a*.

Au quotidien, les temporalités des sans-abri tahitiens étaient liées à la fois à la disponibilité alimentaire et au rapport à la violence : « *je suis tout le temps agressé et tabassé par les plus forts* », « *quand on est vieux, on nous bouscule, on nous vole et on nous tabasse souvent* », « *quand tu es une femme et que tu vis dans la rue, tu as intérêt à te trouver un* tane [compagnon] pour te *protéger* » (Serra-Mallol, 2009a). La connaissance des lieux et des moments de disponibilité alimentaire (points de distribution gratuite de petit-déjeuner, surplus des

commerçants de proximité, restes de la restauration commerciale ou collective…) s'avérait indispensable pour la personne vivant dans la rue, créant ainsi une géographie à la fois spatiale et temporelle de la subsistance (Lovell, 1992). Un rendez-vous quotidien en semaine était très souvent évoqué : le petit-déjeuner offert par une association religieuse qui constituait l'occasion pour une partie des sans-abri de se retrouver entre « *copains* » de la rue. Les temporalités alimentaires étaient préservées, celles issues de la colonisation avec le triptyque petit-déjeuner, déjeuner et dîner, même si les repas offerts étaient qualitativement et quantitativement bien inférieurs à ceux des domiciliés. La violence vécue dans la rue empêchait les sans-abri tahitiens de dormir avant la fermeture des lieux de loisirs nocturnes, et les obligeait à un réveil précédant la tournée matinale des éboueurs ou des policiers municipaux entre quatre et cinq heures du matin, la ville et ses rythmes leur imposant leurs temporalités.

L'oisiveté était vécue comme source d'ennui, avec un sentiment de vacuité du temps, d'où la demande « d'activités » formulée par les sans abri rencontrés pour « passer le temps ». La journée était souvent vécue comme une suite d'attentes (Gounis, 1992), attendre l'ouverture du centre d'hébergement le matin et celle de la fourniture gratuite des repas, attendre que les services administratifs ouvrent leurs portes pour pouvoir organiser des démarches, attendre d'avoir réuni la nourriture ou la somme nécessaire pour les repas de midi et du soir, attendre que la ville se vide de ses visiteurs nocturnes pour dormir, attendre le prochain bon alimentaire ou la prochaine distribution gratuite de vêtements… L'attente elle-même devenait une routine, une façon de vivre dans la rue (Lovell, 1992).

Nous avons établi une typologie des sans-abris en fonction de leur durée de vie dans la rue (Serra-Mallol, 2008b, 2009a et 2014c) selon la distinction proposée par Zeneidi-Henry (2002) : une première phase de fragilisation qui concernait les nouveaux venus et souvent les plus jeunes (fugueurs ou en rupture de ban) ainsi que les personnes disposant d'une pension pour invalidité ou retraite ; l'étape suivante d'habituation qui s'appliquait aux personnes « nichées » dans le système institutionnel à partir des réseaux de survie constitués (personnes hébergées en centres d'accueil, celles s'adonnant à la prostitution de rue, anciens détenus) ; et l'étape finale de sédentarisation qui correspondait peu ou prou à l'image du « clochard » (le groupe des personnes vivant dans la rue de longue durée, depuis plus de trois ans, soit près de la moitié de notre échantillon). Ces catégories se sont révélées pertinentes pour l'analyse de leurs temporalités sociales (Serra-Mallol, 2014c).

On note donc chez les personnes vivant sans abri dans l'agglomération de Papeete, comme chez les sans-abri métropolitains (Declerck, 2001 ; Brousse, Firdion et Marpsat, 2008), un phénomène d'incertitude du quotidien et du futur du fait de l'absence de logement régulier et

du caractère temporaire des hébergements dans des structures d'accueil *ad hoc* (Gounis, 1992). Furent relevées également des temporalités contraintes par la stigmatisation sociale et son intériorisation et par le décalage des temporalités subjectivement vécues avec les temporalités dominantes (Serra-Mallol, 2009a) et les négociations nécessaires dans les interstices du temps-paramètre des services sociaux (Lovell, 1992). Le concept de « désocialisation » ou de « déliaison » (Autès, 2000) semble pouvoir s'appliquer ici, peut-être plus proche d'un « décrochement » par rapport aux temporalités sociales dominantes qu'une incapacité à se mouler dans ses contraintes pour tous ceux qui n'ont connu que l'inactivité et le travail au noir dans leur parcours professionnel et de vie.

Une absence de projection dans l'avenir due à la condition de sans-abri, et souvent l'attente d'un avènement lié à la biographie de la personne (emploi trouvé ou retrouvé, issue favorable d'un procès, réconcialiation familiale, etc.), induisaient chez la plupart des sans-abri tahitiens un rapport au temps marqué par la « présentéisation » d'un paradigme de l'instant (Deléage et Sabin, 2014 : 16), pouvant à l'extrême toucher à une forme d'« immobilité fulgurante » (Virilio, 1993) ou à une « pétrification du temps » (Rosa, 2005), où le passé est souvent déconsidéré au même titre que le futur. A l'encontre du temps linéaire et cumulatif qui rythme les entreprises et les administrations, le temps est ici non linéaire et discontinu, marqué par l'incertitude et les ruptures multiples (Serra-Mallol, 2014c) comme peuvent l'être également celui des femmes dans leur activité familiales et invisibilisées, celui des travailleurs peu diplômés, ou celui des personnes pratiquant occasionnellement la prostitution de rue (Serra-Mallol, 2014a).

La temporalité sociale vécue est ainsi celle d'un temps en retard sur lui-même (Gurvitch, 1950b : 342-343), d'un temps où l'avenir est actualisé dans le présent sans le rendre pourtant effectif, un temps qui n'a de cesse de se faire attendre, un temps qui entremêle continuité et discontinuité dans la contingence (Lovell, 1992), une forme de « culture de l'aléatoire » (Castel, 1996 : 40). Mais malgré le caractère pétrifié et présentéiste de leurs temporalités sociales vécues en commun, des temporalités variées sont venues appuyer la typologie proposée (Serra-Mallol, 2014a), entre temps de la rupture ou temps de la retraite et une aspiration à la « normalité », temps instantané d'un présent perpétuel du jeune sans-abri ou prostitué.e ou temps de la structuration et de la perspective du retraité sans logement, ou encore temporalités institutionnelles et structurées des séjours en centre d'hébergement. Et ces temporalités variaient encore en fonction de la présence ou non d'enfants.

3-2-2 Les temporalités de la prostitution de rue

3-2-2-1 Prostitution et prostitution de rue

L'exercice de la prostitution est l'activité humaine la plus chargée de connotations négatives (Pryen, 19999 ; Legardinier, 2002 ; Mathieu, 2007). Pendant longtemps la personne prostituée a été véritablement stigmatisée, obligée de porter des vêtements ou des coiffures distinctives, ou même des marques au fer rouge ou des tatouages, et considérée comme seule coupable de sa situation. En France, il existe de nombreux mots pour qualifier la prostituée, tous odieux ou dégradants. « Pute » ou « putain » sont parmi les insultes qui concentrent le plus de mépris de la langue française, et le processus d'essentialisation à l'œuvre pour la prostituée à partir d'une naturalisation de ses caractéristiques sociales préjugées (dépravée, peu encline au travail, inapte à l'intelligence des situations, incapable de réflexion sur sa condition de dominée, etc.) a été déjà étudié (Gil, 2008), Pourtant, il semble qu'il s'agisse d'une activité tacitement acceptée par tous et toutes, « le plus vieux métier du monde », une forme de mal nécessaire répondant à la naturalisation de la sexualité masculine (Welzer-Lang, Barbosa et Mathieu, 1994 : 64)[16].

Dans toutes les réflexions et les écrits sur la prostitution, on observe un acteur central, le ou la prostitué.e, centre de tous les propos et de toutes les condamnations, et un acteur secondaire bien souvent oublié ou négligé, le client, comme l'est également le proxénète. S'il peut y avoir prostitution sans proxénétisme organisé, comme c'est le cas très majoritairement à Tahiti (Saura, 1998 ; Serra-Mallol, 2014a), il n'y a pas de prostitution sans client. Pourtant le client est bien souvent l'inconnu des études sur la prostitution, jamais fiché ni inquiété, bénéficiant de l'indulgence et de la compréhension de la société toute entière, contrairement aux prostituées (Mansson, 2004). Néanmoins, nous avons volontairement laissé de côté dans nos recherches de terrain cette question du client : une recherche sur la prostitution étant délicate en soi, surtout dans un terrain sensible comme une petite communauté insulaire, et devant l'absence d'informations disponibles localement et du fait d'une forme de « secret collectif » entourant le recours à la prostitution (Welzer-Lang, Barbosa et Mathieu, 1994 : 119), nous n'avons pas souhaité complexifier encore une problématique au cœur de la question sociale et à « l'entrecroisement des problématiques de la sexualité et de la précarité » (Mathieu, 2007 : 13). Nous n'avons pas non plus engagé de discussion sur les différentes positions vis-à-vis de la prostitution, entre l'approche « misérabiliste » et essentialiste de l'abolitionnisme, qui

[16] Dans sa note du 27 mars 2009 « Prostitution et proxénétisme en Polynésie française », la Direction de la sécurité publique de Polynésie française note en conclusion que la prostitution peut « être considérée comme un phénomène marginal, peu dangereux et même, compte tenu de certaines circonstances, *comme ayant son utilité* » (c'est nous qui soulignons).

prescrirait la « bonne sexualité » pour les femmes (qui constituent en métropole la majorité des personnes pratiquant la prostitution), et celle « populiste » de la reconnaissance de la liberté de se prostituer, qui défendrait un choix (souvent contraint et adaptatif) et une liberté individuelle théoriques et détachés des réalités (Mathieu, 2007). A ces approches normatives et morales, nous avons privilégié la compréhension du phénomène sur le terrain à travers une « phénoménologie du travail sexuel » (Butler, 2003 : 51) qui rend la parole aux acteurs en tentant d'éviter les « effets d'oracle » (Bourdieu, 1987) d'une parole délégitimée ou déniée.

3-2-2-2 La prostitution de rue à Tahiti

La Polynésie française, et en particulier Tahiti, ont fait et continuent à faire l'objet d'une vision édénique créée par les premiers Européens entrés en contact avec l'île à la fin du dix-huitième siècle. Ressources alimentaires disponibles sans effort, relations sociales dépourvues de conflit fondées sur un communautarisme prônant le partage, mythe de l'abondance et de l'hospitalité tahitiennes en matière alimentaire (Serra-Mallol, 2005a et 2007a) comme sexuelle (Tcherkézoff, 2004 ; Besnier et Alexeyeff, 2014), sont des représentations intégrées par les acteurs locaux eux-mêmes malgré la pérennité d'inégalités socio-économiques fortes. Dès ces premiers contacts a été relevée l'existence d'une forme de troisième genre, appelés *mahu* à Tahiti (Blight, 1789 II : 16-17 in Oliver, 1974 : I 369 ; Morrison 1996 : 198). Il s'agissait d'hommes qui assumaient socialement un rôle féminin, comme cela existait dans d'autres îles du Pacifique, mais également en Thaïlande ou chez les Inuits (Anglure, 2004). Ces personnes exerçaient des travaux réservés aux femmes, partageant leurs repas (qui séparaient alors les hommes et les femmes), et jouaient le rôle de serviteurs des chefs coutumiers *ari'i* et *raatira*. Elles n'étaient pas soumises aux activités masculines de la guerre ou de la chasse, ne pouvaient assister aux cérémonies sacrées sur les lieux de culte polynésiens (*marae)*, mais ne pouvaient non plus y être sacrifiées.

Plusieurs analyses ont été proposées pour expliquer la présence des *mahu* dans la société polynésienne ancienne, comme ils existaient également aux Samoa (*fakaleiti*) et aux Tonga (*fafafine*, littéralement « comme une femme »). Un premier type d'explication est celle de Gunson (1964) selon laquelle le *mahu* avait pour fonction principale de servir la nourriture aux femmes de chefs, avec l'avantage de limiter au maximum tous risques adultérins et les contacts source de pollution et de souillure entre les genres (Douglas, 1967). Une autre théorie de type psychoculturel est celle de Robert I. Levy (1973) qui explique la présence des *mahu* comme un corollaire à l'affirmation nécessaire de la virilité dans la construction de l'identité masculine. En se présentant comme une image en négatif, le *mahu* aurait permis à l'adolescent à la

recherche de son identité sexuelle de trouver sa route : « l'efféminé » tel qu'il est souvent qualifié dans les écrits aurait été ainsi le contre-modèle pour les adolescents. Niko Besnier (1994 et 2014) et Kerry James (1994) ont développé une analyse plus complexe en replaçant le *mahu* dans l'ensemble du fonctionnement social pour rendre compte du phénomène, et en refusant de le cantonner aux seuls plans de la sexualité, où il est parfois réduit au rôle d'initiateur (Corbin, 1978) des jeunes garçons polynésiens pubères, ou du genre.

Une recrudescence du phénomène a été observée depuis les années 1970 à l'échelle de tout le Pacifique (Besnier et Alexeyeff, 2014), expliquée par les bouleversements économiques et culturels rapides. En particulier, la tertiarisation de l'emploi, associée à la croissance du tourisme et de l'artisanat, aux dépens du secteur primaire et des autres prérogatives masculines comme les responsabilités liées à la guerre, auraient offert une place élargie aux femmes sur le marché du travail et de plus en plus valorisée sur le plan symbolique, privant l'homme de son rôle traditionnel d'approvisionneur en nourriture de la maisonnée, et provoquant de ce fait une crise identitaire masculine. Le repli identitaire vers le personnage traditionnel de « l'efféminé », au statut bien établi dans la société ancienne, serait dès lors une alternative d'adaptation aux contraintes du monde moderne. Mais la modernité, au-delà de provoquer une augmentation de cette population de *mahu* non avérée factuellement, aurait également inventé une nouvelle catégorie, caractérisée par l'apparition d'une dimension sexuelle et de son commerce du fait de l'occidentalisation de coutumes locales : le *raerae* (Danielsson et Danielsson, 1978 ; MacFarlane, 1983). Ce nouveau genre serait dévalorisé, alors que les rôles des *mahu* traditionnels conserveraient leur utilité quand ils se cantonnent aux domaines qui relèvent de leurs prérogatives (art et spectacle, artisanat, services à la personne, hôtellerie et restauration…). L'apparition des hormones et des opérations chirurgicales dans les années 1970 a précipité et radicalisé la séparation entre *mahu* et *raerae,* le commerce sexuel trouvant sa clientèle dans l'afflux de militaires et de fonctionnaires métropolitains à partir de la fin des années 1960 à Tahiti avec l'implantation du Centre nucléaire du Pacifique puis la croissance du tourisme (Bauer, 1992), et provoquant l'étiquetage puis la stigmatisation des *raerae.* La perception sociale du « transgendrisme » est donc ancienne en Polynésie française et s'inscrit dans un mode différent de ce qui est observé en métropole (Hérault, 2004), les *mahu* ayant toujours un rôle social spécifique même si en évolution. Cette construction sociale d'un troisième genre a influencé depuis les années 1960 le regard porté localement sur les *raerae*, bien moins intégrés socialement que les *mahu* et trop souvent assignés à la prostitution.

En Polynésie pré-européenne, il ne semble pas qu'il ait existé de commerce de la sexualité. Les services sexuels tarifés ont pu apparaître avec l'arrivée des Européens et de leurs nouveaux

objets, notamment métalliques, très recherchés par les Polynésiens au cours des premiers contacts. Ceux-ci furent échangés contre du bois de construction, de l'eau, de la nourriture et des contacts sexuels avec des jeunes filles (Tcherkézoff, 2004). Avant même l'installation du CEP, on note dès le début des années 1930 l'existence d'une prostitution régulière de rue à Papeete, activité centrée autour d'une voie donnant sur le port et concentrant des établissements nocturnes (bars, dancing…). Cette population était constituée de femmes et surtout de *mahu*.

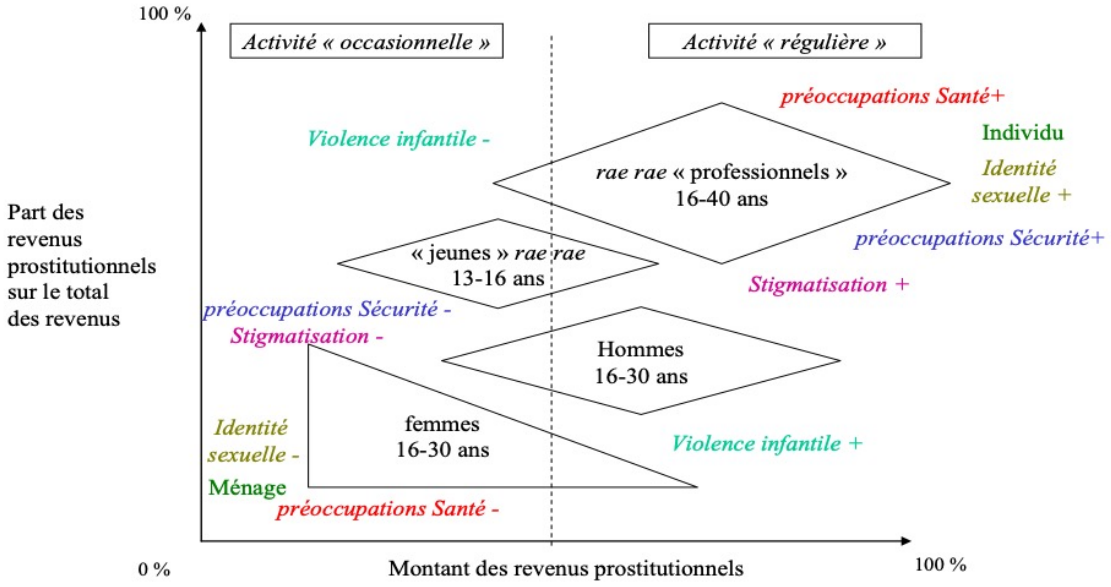
Le néologisme « *raerae* » est identifié pour la première fois au début des années 1960 par Robert Lévy (1971), qui indique que ce sont des hommes qui s'habillent et agissent comme des femmes, mais qui, contrairement aux *mahu*, n'ont pas d'activités typiquement féminines et auraient des orientations homosexuelles. Ce phénomène est ensuite assimilé à une prostitution urbaine homosexuelle et travestie par l'occidentalisation de coutumes locales (Danielsson, 1978 ; MacFarlane, 1983), à différencier nettement de la catégorie *mahu* à partir de laquelle elle s'est pourtant développée. Les clients des prostitué-e-s étaient alors essentiellement des militaires métropolitains envoyés en Polynésie pour œuvrer sur les grands travaux d'infrastructure. La prostitution de rue était alors surtout le fait de *raerae*, les femmes semblant relativement moins nombreuses et les hommes absents.

La modernité tahitienne aurait donc inventé une nouvelle catégorie, dotée d'une histoire et d'un processus de construction différents de ceux des *mahu*, caractérisée par l'apparition d'une dimension sexuelle et de son commerce : le *raerae.* Si le statut du *mahu* est enraciné dans la tradition locale dans une grande partie de l'Océanie et a su trouver sa place dans la société polynésienne contemporaine, le *raerae* à Tahiti est communément réduit à sa dimension prostitutionnelle (Elliston, 2014). Des différences sont toutefois lisibles dans les îles polynésiennes en fonction des interactions de ce groupe, et des membres de leur famille, avec les protagonistes et les structures socio-économiques locaux (Kuwahara, 2014). On note une récente revendication de la part des *raerae* à la « légitimité » et au « courage » de leur démarche par rapport à celle des *mahu* (Elliston, 2014), en assumant plus complètement un genre donné. Phénomène de transgendrisme du masculin vers le féminin, le plus connu et étudié, il existe également un phénomène moins visible et analysé de transgendrisme du féminin vers le masculin que nous n'évoquerons pas ici, ne l'ayant pas directement rencontré sur le terrain au cours de nos recherches.

La prostitution est une activité qui a notablement évolué en Polynésie française au cours des trente à quarante dernières années, en termes quantitatifs -on évalue seulement à une trentaine le nombre de personnes s'adonnant à la prostitution de rue dans les années 1980-90 (Lambert, 1998)-, comme sur le plan de la clientèle, avec le retrait progressif des militaires métropolitains

à partir de la fin définitive des essais nucléaires en 1996 et l'apparition récente d'acteurs masculins locaux plus jeunes inconnus auparavant. C'est dans ce contexte particulier que nous avons mis en œuvre en 2009 une recherche en zone urbaine de Polynésie française afin d'analyser les conditions de vie et leurs représentations auprès des acteurs locaux institutionnels et associatifs d'un groupe social particulier : les personnes s'adonnant à la prostitution de rue. La définition du champ de cette recherche a été centrée sur la seule prostitution de rue et excluait donc les autres formes de prostitution existante : prostitution strictement hôtelière (qui a fait l'objet de nombreuses affaires médiatisées à partir de la fin des années 1990 à Tahiti), ou à travers des lieux tels que les « salons de massage » ou les établissements de sortie nocturnes (bars, discothèques…), formes considérées localement comme « la gamme au-dessus par rapport à la prostitution de rue » par les acteurs institutionnels locaux, une « prostitution » de luxe dont le niveau tarifaire des prestations épargnerait « des stigmates de l'infamie et donc de la clandestinité » (Simmel, 2008 : 483). Notre recherche excluait également les éventuelles activités de tournages de films ou de prises de vue photographiques à caractère pornographique, que l'opinion publique tahitienne dénonçait régulièrement sans que les autorités policières en eurent réellement démontré l'existence, hormis quelques cas isolés. Entre transgression stigmatisée et carrière (Becker, 1985 ; Pryen, 1999), nous avons ainsi étudié le parcours qui mène à la pratique de la prostitution de rue, les conséquences de l'intériorisation d'une stigmatisation forte, et les contraintes au quotidien de cette population en situation de précarisation généralisée (Duborjal, 2008).

Nous avons alors proposé (Serra-Mallol, 2014a) une typologie qualitative des situations et des trajectoires (Mazzocchetti, 2007 ; Canarelli et Deschamps, 2008) variant en fonction de trois facteurs principaux : le montant des revenus prostitutionnels et leur part dans le total des revenus de la personne (ou du ménage), avec des profils, préoccupations, motivations et temporalités différenciés,



composantes reliées au caractère occasionnel ou régulier de l'activité : plus le montant tiré de la prostitution est important, plus l'activité peut être considérée comme « régulière », car même si une personne tire 100 % de ses revenus de la prostitution, on ne peut considérer pour autant qu'elle soit « professionnalisée » si ce montant est relativement faible, du fait d'une absence d'autres sources de revenus (cas de certains des hommes et femmes rencontrés qui vivent dans la rue sans abri). A l'inverse, un pourcentage minoritaire des ressources tiré de la prostitution peut faire de la personne une « professionnelle » si elle considère cette activité comme un « second emploi », une source complémentaire et régulière (cas de jeunes *raerae* salariés au niveau minimum ou en formation professionnelle).

La question complexe et délicate du rapport aux normes et au genre en Polynésie avec les *mahu* fait que l'activité prostitutionnelle est souvent vécue par les *raerae* à Tahiti comme facteur de construction performative d'une nouvelle identité de genre propre (Butler, 1990), comme une voie de transsexualisation (Herault, 2004), en négociation constante avec soi-même mais également avec les autres (Pryen, 2002). De fait, la prostitution constituait pour les *raerae* rencontrées à Tahiti l'une des rares solutions socialement légitimes pour vivre de et pour son identité de genre, souvent associée à des projets de vie à moyen terme qui ne concernaient que les *raerae* les plus « confirmées » dans la pratique (au-delà de 25-28 ans, soit après une dizaine d'années de prostitution). Cette construction d'un projet identitaire et de vie, qui s'appuyait souvent sur un véritable travail de reconstruction signifiante de son passé, faisait que l'activité prostitutionnelle, même si elle ne constituait qu'une parenthèse de vie, était vécue de façon structurée, en véritable « carrière » (Becker, 1985). Mais les conséquences de cette volonté de se créer et de vivre une identité de genre propre se révélaient lourdes à porter, du fait du statut

social dégradé du *raerae* (dans le verbatim qui suit, L., M. et T. sont trois *raerae* qui se prostituent et partagent un même appartement).

« On se sent femme… On se sent femme, hein ? [elle regarde les autres pour avoir leur assentiment] (M.)

- [bref silence] *Mais je veux dire, personnellement non… on va dire travestie, ou transsexuelle, en même temps on n'a pas encore l'opération mais c'est pour ne pas heu, comment je vais dire, qu'on nous compare à une femme en fait ; parce que bon on va rester à notre place tu vois ? Les femmes sont des femmes. Il faut dire qu'il y a toujours cette image de vouloir devenir comme une femme, d'être une femme, alors qu'au fond de nous, bon, on reste toujours cette travestie, c'est juste on va dire physiquement on a l'apparence. Mais intérieurement je dirais personnellement que je reste travestie. Physiquement femme, et intérieurement travestie, justement c'est ça, pour ne pas voler la place* (L.)

- *la femme elle a sa place* (T.)

- *oui, voilà, tout fait. La place d'une femme. On la respecte, on l'admire aussi hein, la vraie femme. Oui, elles nous ont donné la vie, ce sont nos mères. Parce que le fait de dire « oui je suis une femme » tu vois, mais non tu ne pourras jamais être une femme, au départ tu n'es pas une femme tu vois. Alors, comment on va dire, pour positiver tout ça hein, on va garder notre place : physiquement femme* (L.)

- *regarde, nous on peut se sentir femme, mais comme on est aussi des hommes, on sait ce qu'un homme a besoin, tu vois…* (M.)

- *oui, mais ce que je veux dire, c'est que vouloir être une femme, c'est un peu voler la place de la femme en fait. Alors que nous on peut valoir autant hein je veux dire que la femme, en tant que travestie on peut hein... C'est ça qui est intéressant, on ne va pas toujours nous comparer à une femme, on a aussi notre… voilà, voilà* (L.)

- [silence] *Mais par contre, je pose la question, si on était des filles, je ne crois pas qu'on serait comme ça ?* (M.)

- *moi je pense que si j'étais une vraie fille, je ne serais pas dans ce milieu, j'aurais un travail, ou un mari, j'aurais su profiter de ma beauté. Pas comme certaines filles qu'on voit se prostituer, oui des jeunes filles se prostituer, alors que, enfin des vraies filles c'est dommage, alors qu'elles ont beaucoup de chance* (L.)

- *ça c'est sûr…* (M.)

- *elles ont beaucoup de chance…* [silence général en forme d'assentiment] *»* (L.)

Le poids du regard social allait jusqu'à provoquer un « enfermement volontaire » observé sur le terrain (Elliston, 2014), psychologique mais également physique : les personnes rencontrées se renfermaient au sein de leur « communauté d'identité » ou de « famille » (elles s'appellaient « ma sœur » entre elles), partageant un même logement à plusieurs et n'osant plus en sortir pendant la journée, se perdant parfois dans des exercices de réflexivité douloureux, comme l'indiquent les verbatims suivants :

> « *Des fois on est gêné psychologiquement… Des fois on a du mal à assumer d'être comme ça on se renferme pour rien, on est un peu anxieuse* (…) *On réfléchit beaucoup… On met des fois du temps à faire ses courses dehors : des fois on met quatre ou cinq heures avant de se décider d'aller dehors. On réfléchit… trop* (…) *On se referme, on n'est pas bien, on a honte vis-à-vis des gens, même si c'est dans la tête…* » (G., *raerae*, 29 ans).
>
> « *T'es pointée du doigt, par tout le monde. Dès qu'ils voient une travelo dans la rue, c'est une pute, automatique, ils te regardent comme une suceuse de bites. Surtout les Tahitiens hein ! Ils te regardent mal, ils disent des trucs et tout et tout. Et encore s'ils parlent en tahitien je ne comprends pas. A nous deux, ça ne me dérange pas d'aller toute seule, c'est bien aussi hein. Mais aussi toute seule tu te sens remarquée* » (C., *raerae*, 19 ans)
>
> « *C'est très difficile, des fois on a l'impression qu'on vient d'une autre planète. Des fois on va à Vaiete*[17]*, dès qu'on franchit la limite de la place, et d'un coup on voit tous les gens qui se tournent. Ils sont là en train de manger, et ils s'arrêtent d'un coup. On voit qu'on n'est pas des personnes normales, qu'on attire autant les regards »* (L., *raerae*, 23 ans)

Par opposition aux *raerae*, les femmes et les hommes vivaient cette activité comme « honteuse » et « indigne », source de « dégoût » et « dégradante ». La vision de leur corps était souvent déjà dévalorisée par des biographies marquées par la violence ou la précarité économique. L'activité était exercée de façon plus discrète, « anonyme », et plus ou moins régulière en fin de semaine ou en fin de mois, liée aux aléas économiques du ménage ou de la famille (pour les femmes), aux conditions de plus en plus difficiles du marché local de l'emploi, ou aux contraintes matérielles de la vie dans la rue :

> « *Ca fait honte, je suis dégoûtée de faire ça, un peu écœurée. C'est pas bien ce que je fais* (…) *Au début j'avais horreur de ça, maintenant ça dépend, mais c'est l'argent qui joue* (…) *C'est gênant, comment on dit ça… écœurant au début, tu supportes pas* pai,

[17] La place Vaiete est située sur le front de mer de Papeete et accueille tous les soirs une vingtaine de « roulottes » (Serra-Mallol, 2012d). La sortie aux roulottes de la place Vaiete, notamment du vendredi au samedi, constitue une des sorties les plus prisées des familles tahitiennes même modestes.

mais quand j'ai eu les sous je me suis dit que j'allais recommencer. J'ai recommencé, recommencé, jusqu'à être un petit peu habituée. Tu t'habitues, maintenant ça va… Mais des fois j'y vais, et des fois j'y vais pas… C'est pas bien, ce n'est pas quelque chose de joli, ce n'est pas du tout bien, non…» (F., femme, 19 ans)

« *Moi j'avais fait déjà ça au début, et j'avais dit à mon copain de ne pas rester avec moi, parce que c'est mal de rester avec une fille qui fait de la prostitution. Il m'a dit qu'il s'en foutait. J'ai commencé en l'an 2000 la première fois, et j'ai arrêté parce que je suis tombée enceinte (...) Au début, il ne voulait pas, et puis c'est le seul moyen parce que quand tu amènes des papiers dans l'entreprise, ça ne marche pas : ils me disaient 'fais plusieurs formations', mais je ne veux pas faire de formation, je veux faire un travail honnête »* (A., femme, 27 ans).

Bien souvent l'activité de prostitution chez les femmes était acceptée sinon soutenue par l'entourage proche, conjoint, famille ou belle-famille, qui en retirait des avantages matériels :

« *Mon copain sait que je me prostitue, il n'aime pas mais il ne fait rien pour trouver lui-même du travail et de l'argent, et me demande ensuite l'argent pour le dépenser pour des conneries* (…) *Mes parents eux ils s'en foutent. Tout ce qui les intéresse c'est les sous. Ils continuent à m'appeler pour que j'amène des sous. Mais ils critiquent, et après quand ils sont dans la merde, ils ont besoin de moi* (…) *Quand ma sœur a de l'argent il* [son père] *va vers ma sœur, et quand elle n'a plus d'argent, il court après moi* » (A., femme, 23 ans),

« *Une copine, son mari a dit clairement devant nous deux 'si jamais tu ne ramènes pas l'argent à la maison, je vais te tabasser'. Et il me disait 'ça ne te regarde pas'. Ce n'est pas de sa faute, ça dépend du client, ce n'est pas de sa faute. Une fois, il l'avait frappée devant nous, et je l'ai poussé, il me disait 'ça ne te regarde pas', il l'a traitée de pute, de salope, de pouffiasse, en plus les sous avec lesquels il mange c'est les sous de sa femme, d'une prostituée, et en plus il reproche…* » (A., femme, 27 ans).

« *Quand j'ai commencé à gagner de l'argent, on m'a critiqué* [à la maison] *mais ça ne les empêchait pas de me réclamer de l'argent. Ils en profitaient bien aussi* » (Y, femme, 22 ans).

Les hommes éprouvaient de plus, spécifiquement, un sentiment de honte parfois davantage lié au caractère homosexuel et passif de la pratique, souvent dévalorisée sinon déniée par la population locale, qu'à la prostitution elle-même. On note également parmi le groupe des hommes, à l'activité plus régulière que celle des femmes, une volonté de discrétion et d'anonymat, jusqu'à « tapiner » dans l'obscurité d'une rue peu ou pas éclairée mais connue des

clients « habitués », quitte à l'assombrir encore par la mise hors service des luminaires municipaux.

La violence est omniprésente dans l'activité prostitutionnelle (Pryen, 2002) et constituait la problématique première de tous les acteurs rencontrés, intégrée de fait à l'activité prostitutionnelle (Brochier, 2005).

> « *Les jeunes, des fois ils viennent tous en groupe, ils ne peuvent pas venir seul parce qu'ils ont peur alors ils viennent en groupe, et ils m'insultent 'espèce de pute'. Des fois je réponds (...) Je me suis déjà fait tabassée deux fois par des jeunes, le premier groupe il y avait une dizaine, le deuxième groupe il y avait neuf. Le premier groupe j'ai pu taper un, le deuxième j'ai tapé deux et j'ai couru parce que je ne pouvais pas taper les autres* » (G., *raerae*, 28 ans).

Elle est contenue au quotidien par des stratégies et des tactiques d'adaptation, de prévention, de réaction et d'anticipation, permettant de « réduire une incertitude pénible à un risque calculé » (Goffman, 1975). L'apprentissage des « ficelles du métier » et des réflexes professionnels, tactiques de défense ou de régulation des émotions, constitue ainsi une nécessité pour s'adapter aux incertitudes de l'activité. La stigmatisation dont font l'objet les *raerae* les amène ainsi, après un long parcours fait de fuites du domicile familial entre treize et seize ans et d'un vécu prostitutionnel d'une dizaine d'années, à prendre en charge les nouvelles arrivantes, souvent mineures également, en une forme de « marrainage ». Certaines *raerae* plus âgées (« nos mères ») sont ainsi connues pour héberger ces jeunes en rupture de ban familial. Elles les font participer aux frais d'hébergement et de nourriture en les formant aux règles du métier, qui diffèrent en Polynésie française de celles décrites en métropole (Mathieu, 2007).

La prise en compte de la violence dans l'activité est d'ailleurs une des bases de l'apprentissage des règles du métier et des savoir-faire (Brochier, 2005) que les « anciennes » transmettent aux « novices » : la violence est de fait intégrée à l'activité prostitutionnelle. Les plus vulnérables sont les personnes isolées, qui ne bénéficient d'aucun conseil ni de surveillance mutuelle, exerçant dans la rue et de nuit exclusivement, et vivant dans des conditions précaires : absence de logement ou logement surpeuplé. C'est dans cette catégorie que se retrouvaient en grande majorité les femmes et les hommes les plus jeunes. De ce fait, la violence omniprésente est vécue différemment en fonction des individus (réaction ou acceptation passive), avec une certaine forme de résignation vis-à-vis d'une violence considérée comme un « risque du métier » et de la vie dans la rue. Se développent et se transmettent ainsi des « règles du métier » (Pryen, 2002) et des techniques basées sur trois types de stratégie (Goffman, 1963) : d'évitement, de dissuasion et de protection (Serra-Mallol, 2014a). Les stratégies d'évitement

relevées s'appuient sur des principes de sélection des clients, des moments ou des lieux d'exercice, et sont basées sur des typifications (Schütz, 2008 : 25) pré-formées d'attention et d'alerte prenant la forme de sédimentation d'expériences souvent malheureuses (Mathieu, 2007 : 91) : façon de parler du client, agressivité du ton employé et du comportement, degré d'éthylisme du client, et repérage des voitures des clients par leur plaque d'immatriculation. L'évaluation typifiée du client est faite selon des critères subjectifs (« *on le sent* »), difficilement quantifiables et faisant appel à l'expérience (il doit être jugé « *propre* », « *rassurant* », « *calme* », « *gentil* », « *non drogué* »). Les stratégies de dissuasion consistent en montrer sa force ou son courage, à préciser qu'on ne garde pas d'argent sur soi ou que le client est le premier de la soirée, et à tapiner en petit groupe. La résistance physique est ainsi valorisée par des hommes et des *raerae* qui mettent en avant le côté masculin de leur identité (« *pour ce qui est de se défendre, on est des hommes* ») signe de l'inertie d'un habitus masculin (Mathieu, 2007 : 195-196), avec les risques inhérents. Les hommes quant à eux, socialement conditionnés par les critères de définition de la masculinité, et surtout en Polynésie où l'homme doit être un guerrier (*aito*), s'imposent ainsi de faire face aux agressions, de les affronter plutôt que de les fuir, quand les femmes les subissent de façon souvent résignée. Les stratégies de protection concernent le lestage du sac à main pour pouvoir jouer le rôle de masse, la surveillance mutuelle durant le « tapinage », et la fuite toujours possible.

La conscience partagée d'une « spécificité polynésienne » fondée sur la pérennité essentialiste de valeurs propres, et le rôle toujours important des « gardiens » des institutions traditionnelles et notamment chrétiennes, créent les conditions du maintien et de l'intériorisation de normes sociales (Durkheim, 1925 ; Berger et Luckmann, 2008 ; Douglas 1986), particulièrement lisibles dans ce que la société considère comme déviant, anomique ou marginal, et dans les dispositifs sociaux mis en œuvre ou non localement. Nous nous sommes intéressés au sens et au vécu que les acteurs donnent de leur pratique, véritable « métier stigmatisé » (Pryen, 1999 : 201), en évitant tout discours a priori sur la signification de cette pratique et tout discours essentialisant. Nous estimons en effet que même pour ce qui concerne l'exercice de la prostitution, et hors proxénétisme subi, les acteurs agissent librement selon des stratégies qu'ils déterminent, mais leur liberté est en quelque sorte bridée ou contrainte par leur biographie et par « les prisons sociales qui les enferment » (Wallerstein, 2004 : 41). Nous n'aborderons pas ici les différentes positions nationales sur le sujet et leur évolution récente (Pryen, 1999 ; Mathieu, 2007 ; Maffesoli, 2008), entre réglementarisme, abolitionnisme et prohibitionnisme, ni les actions politiques ou administratives à entreprendre, dont le détail apparaît dans nos publications antérieures.

3-2-2-3 Des biographies reconstruites

Nous avons montré (Serra-Mallol, 2014c) que pour l'ensemble des acteurs recourant à la prostitution de rue à Papeete, le regard social qui est ressenti, vécu ou imaginé et souvent redouté à travers parfois des « signes faibles du discrédit » (Raybaud, 2002), était très souvent perçu comme profondément infamant et stigmatisant. Le statut de prostitué-e, auquel s'ajoutent celui de transgenre et/ou de sans-abri en une double étiquette dévalorisée, étaient vécus comme « façonnés » à la fois par les structures sociales et le regard d'autrui (Hacking, 2002) auxquels ces personnes devaient pourtant bien s'adapter.

> « *Mais ce que je ne comprends pas parfois, tu vois l'école à côté d'A., je ne sais pas quelle religion, il paraît que c'est pas un prêtre bon mais c'est lui le grand heu machin de leur petite communauté, lui il va même voir des filles pour leur dire 'vous êtes maudits', 'vous n'irez pas au Paradis', ' vous êtes des descendants de Satan'. En fait on est considéré comme heu hein…Et comme il est marqué dans la Bible, les gays ils rentrent directement en enfer, on est banni du royaume de Dieu* » (T., *raerae*, 21 ans).

Les représentations communes liées au statut de prostitué-e de rue et leur prise en compte objectivée par ces dernier.e.s impliquent une séparation nécessaire et stricte avec la vie sociale en terme spatial et temporel, pour éviter d'être reconnu.e par des personnes de son entourage et éviter absolument d'être étiqueté.e par le voisinage du domicile.

> « *Je ne travaille pas dans mon quartier, c'est mon voisinage, les gens que je connais, c'est mon quartier. Ou alors par téléphone. Je veux être discrète, c'est quand je sors que je me lâche, ici je ne m'exprime pas, je sors sur la rue ici pour voir mes copines, mais pas pour travailler. Il y en a qui passent dans la rue exprès pour voir si je travaille, mais je fais comme si je ne voyais rien (…) Mes voisins, ils savent. Ils ne m'ont pas vue comme ça, mais ils se doutent, comme ils me voient souvent sortir la nuit, ils regardent par la fenêtre. A telle heure elle rentre. Mais je suis la discrétion* » (B., *raerae*, 22 ans).

Cette violence symbolique prend aussi fréquemment la forme de la violence physique, de la part des clients mais également des passants (Mathieu, 2002), surtout pour les *raerae* et les hommes soumis à un double fardeau normatif.

Pour les *raerae* majoritaires parmi ce groupe, la prostitution constitue un mode de construction d'une identité de genre vécue difficilement depuis l'enfance (Elliston, 2014 ; Serra-Mallol, 2014a) et qui se construit et se réalise de façon performative (Butler, 1990) au fil des interactions sociales (West et Zimmerman, 1987 ; Revillard et Verdalle, 2006), en négociation constante avec soi-même mais également avec les autres (Pryen, 2002) à travers un contrôle permanent de l'information sociale (Goffman, 1973). Cette activité peut s'inscrire dans une

stratégie, parfois basée sur une biographie reconstruite a posteriori (Elliston, 2014), visant à maximiser l'argent nécessaire à un changement futur de genre et envisager ainsi des projets de réinsertion, qui pourront se heurter ensuite à l'adaptation à de nouvelles temporalités de vie. Les personnes se trouvent alors dans un temps en avance sur lui-même (Gurvitch, 1950b : 342-343) dans lequel l'avenir devient présent, dans un rapport au monde continu et contingent et qualitatif, un temps d'aspiration vers des idéaux identitaires et de genre.

> « *Dans cinq ans, j'aurai changé : je pense aller m'opérer de partout, et changer de vie. Peut-être aller vivre en France avec la famille, à Bordeaux, à cause de la nature, du paysage quoi. Sinon revenir à Tahiti. Et faire des voyages. Bon, vivre avec quelqu'un, mais je ne sais pas encore, l'amour c'est terrible. Ca fait mal. Je n'ai pas encore décidé. Sinon d'ici l'année prochaine. Ou à la fin de l'année* » (G., *raerae*, 28 ans).

> « *A trente ans, je veux être absolument transsexuelle, et trouver un travail ici. Je ne veux pas que le trottoir soit un travail pour moi pour de bon. Je veux revenir chercher du travail ici, mais en étant femme. Peut-être qu'il y aurait moins de discrimination, que je serais plus acceptée qu'en étant travestie* » (Y, *raerae*, 28 ans).

Les hommes et femmes rencontrés éprouvaient du mal à évoquer un passé biographique douloureux, souvent vécu dans la précarité économique et la violence familiale, et sautaient souvent ces étapes de leur enfance lors des récits de vie, gommant des images douloureuses qu'ils déclaraient pourtant comme étant au centre de leurs pensées. Les temporalités vécues sont le plus souvent contingentes, liées aux aléas d'un quotidien ressenti comme précaire et fragile et comme le recours ultime à une forme de disponibilité monétaire. Le rapprochement entre prostitution et vie dans la rue constituait alors une forme de désaffiliation, un individualisme « négatif » qui touche « tous ceux qui se retrouvent sans attaches et sans supports, privés de toute protection et de toute reconnaissance » (Castel, 1995 : 32).

La prostitution constitue pour la grande majorité des *raerae* rencontrées une des rares solutions socialement légitimes pour vivre de et pour son identité de genre, souvent associée à des projets de vie à moyen terme qui ne concernent que les plus confirmées (après une dizaine d'années de prostitution), d'où la nécessité dans l'analyse de disjoindre les situations d'entrée dans la prostitution, ou de recours occasionnel, de celles relevant du maintien dans la profession (Mathieu, 2007 : 41) y compris au niveau des temporalités sociales. Cette construction d'un projet de vie s'appuie souvent sur un véritable travail discursif de reconstruction de son passé (Elliston, 2014) autour de la question de l'identité de genre, forme d'accomplissement performative (Butler, 1990) d'un destin qui est vécu comme inexorable. L'activité prostitutionnelle en tant que *raerae* est vécue alors de façon structurée (Kuwahara, 2014 ; Serra-

Mallol, 2014), en véritable « carrière » (Becker, [1963] 1985) planifiée, un « mode de vie » (Pryen, 1999 : 50), faisant appel à des compétences en termes non seulement techniques mais également relationnels et de présentation de soi (Goffman, 1974), entre temporalités biographiques et plus institutionnelles, contrairement au mode d'activité des femmes et des hommes moins ou pas structuré avec des comportements plus individualisés et sans l'esprit de « groupe » et d'entraide sensible chez les premières, les rendant ainsi particulièrement vulnérables. Mais les conséquences de cette volonté de se créer et vivre une identité de genre propre sont lourdes à porter, du fait du statut social illégitime et dégradé à la fois du *raerae* et de la prostituée, jusqu'à provoquer pour les personnes les plus désaffiliées un enfermement volontaire (Elliston, 2014) observé au quotidien sur le terrain, psychologique mais également physique. Les personnes rencontrées se renferment au sein de leur « communauté d'identité », partageant un même logement à plusieurs et n'osant plus en sortir pendant la journée, refusant de se confronter aux regards normatifs et aux temporalités institutionnelles et sociales diurnes.

3-2-3 Les temporalités de la vie dans la rue

3-2-3-1 Des temporalités contingentes et événementielles

Dans nos recherches, ce qui caractérise principalement les modes de temporalités des personnes vivant dans (Serra-Mallol, 2009a) et de la rue (Serra-Mallol, 2014a) est d'abord le caractère contingent et existentiel de leur rapport au monde. Le monde de la rue est celui de la précarité et de la stigmatisation, il est celui de l'action immédiate et de l'urgence, de l'événementiel au sens phénoménologique du terme. C'est la temporalité dominante des sans-abri et des personnes s'adonnant à la prostitution dans des conditions précaires, et notamment des plus fragiles, les personnes âgées sédentarisées et les jeunes femmes et jeunes hommes nouveaux entrants.

Les modes de construction et d'appropriation des temporalités sont à nuancer en fonction du profil des personnes. Les personnes vivant sans abri, souvent célibataires et masculines, ainsi que les plus jeunes des personnes s'adonnant à la prostitution de rue à Tahiti, en phase de fragilisation, s'expriment et agissent à travers une temporalité événementielle. Cette dernière est basée sur l'action immédiate et le court terme, dans une optique de vie basée sur le présent, avec une propension à la justification subjective liée à l'histoire personnelle et familiale. Les personnes sans-abri et les prostitué-e-s nouvellement dans la rue se situent ainsi dans une perspective dépourvue de projet personnel, à mi-chemin entre temporalité événementielle et biographique, inscrite dans le court terme et la soumission au caractère déstructuré du quotidien.

À l'inverse, les sans-abri hébergés en centre d'accueil comme les prostituées *raerae* confirmées se situent dans un mode de construction plus institutionnel, basé sur une prise en compte des attendus et de l'organisation en matière d'hébergement et de formation qualifiante pour les premiers, et sur la construction planifiée et performative d'une identité de genre et d'une vie projetée dans les normes socialement admises pour les secondes. Ce mode institutionnalisé passe par la constitution d'un capital économique (« économies » tirées de la prostitution, emploi régulier) ou par l'obtention d'un capital symbolique par la formation qualifiante. Le caractère « d'institution totale » (Goffman, 1968) de ces structures est souvent évoqué sous la forme d'un contrôle strict sur les horaires et des modalités temporelles qui s'imposent aux personnes accueillies (Goumis, 1992).

Les femmes sans-abri et les personnes possédant des enfants mineurs sont pour leur part plus tournées vers un régime d'appropriation sociale et familiale, relations objectivées et coordonnées dans des temps plus normalisés que les hommes ou les couples sans enfants. On note surtout auprès des femmes une forme de temporalité événementielle et fataliste liée à un présent perçu comme contraint ou subi économiquement mais aussi psychologiquement (violences infantiles ou familiales et leurs conséquences) avec peu de projection dans le futur, dans une fuite du passé et une crainte de l'avenir dont on détourne absolument ses pensées et son discours. La prostitution de rue constitue souvent pour ces dernières un complément de revenu à des ressources de ménage faibles, ainsi que chez les hommes domiciliés qui se prostituent, une forme de « parenthèse » temporelle dans un quotidien familial précaire et basé sur l'urgence du court terme, comme l'exprime la citation suivante :

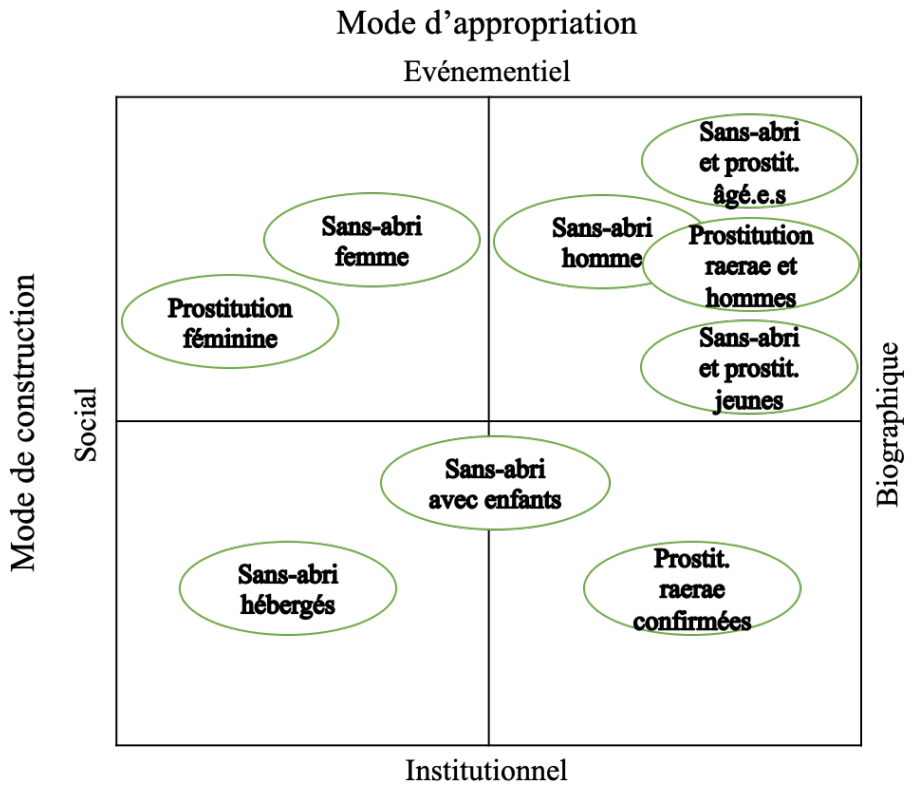
> « *Je fais deux-trois fois par semaine, une ou deux fois le soir et après je rentre, ça me suffit, je ne reste pas longtemps. J'ai des copines qui restent toute la nuit parce qu'elles ont besoin d'argent : payer son loyer, faire des courses pour ses enfants, payer la voiture… Moi je garde seulement ces sous pour mon enfant, comme on l'a placé dans une famille d'accueil. Quand on aura un bon logement, on pourra le faire venir avec nous. Je lui donne, et je pense lui ouvrir un compte, pour quand il aura sa majorité, il aura ses sous dedans »* (A., femme, 27 ans).

3-2-3-2 Une réappropriation biographique des temporalités

La dimension biographique des temporalités peut s'avérer la plus prégnante, celle du « temps pour soi » et de la production de sens subjectif notamment à travers une narration discursive liée à l'histoire personnelle et familiale, le temps de l'hétérogène et des ruptures, du régime

d'appropriation individualisée. C'est celui notamment des personnes les plus jeunes, hommes et *raerae* en phase de fragilisation dans la rue et exerçant une activité prostitutionnelle de rue pour qui cette dernière ne constitue bien souvent qu'une source ponctuelle et prévisible de revenus pour financer un mode de vie choisi, un « temps pour soi » du présent à base de consommation régulière et excessive de drogues, de sorties nocturnes régulières, d'achats compulsifs de produits électroniques, de produits de beauté et de vêtements à la mode. La formulation de projets de vie est d'autant plus formellement exposée que le parcours prostitutionnel est ancien, comme celui des *raerae* avancées dans la carrière (dix ans) avec un projet de changement de vie ou d'identité, et des sans-abri dans l'attente d'un emploi pour reprendre une vie jugée « normale » autour d'une activité salariée.

Des éléments de différenciation entre modes d'appropriation des temporalités sociales, entre temps objectif « pour autrui » du social et temps subjectif et biographique « pour soi », et modes de construction de ces temporalités sociales, entre mode institutionnel et planifié du temps long et mode événementiel et imprévisible de l'action immédiate et du court terme (Dubar, 2004 : 122-123), peuvent être illustrés sous forme d'un tableau, dans lequel nous retrouvons les groupes sociaux étudiés vivant de et dans la rue (voir tableau suivant). Ainsi en matière de modes de construction des temporalités, le temps événementiel est celui du vécu existentiel et phénoménologique, de l'action immédiate et de l'urgence, de la mobilisation de l'instant et de l'imprévisible, de l'éthique morale personnelle et du court terme, quand le temps institutionnel est au contraire celui du prévisible et du structurel, de l'organisé et du planifié, un temps plus subi qu'actif, basé sur des routines et des procédures. En matière de modes d'appropriation des temporalités sociales, le temps du social est le temps objectif, « pour autrui » et extérieur, alors que le temps biographique est le « temps pour soi », qui relève plus de l'ordre du discursif et de la production de sens subjectif, régime d'appropriation individuel et hétérogène.



Au-delà de l'expérience individuelle des relations stigmatisantes au quotidien, la question des normes sociales se pose de façon aigue ici. Elle invite à s'interroger sur les modes d'action et d'intégration des acteurs, sur la réflexivité adaptative et dynamique qui en résulte et la fonde, ainsi que sur les processus de changement social à l'œuvre dans leur évolution. Des indicateurs d'anomie (Durkheim, 1897) peuvent ainsi être considérés comme des révélateurs de mutation sociale en montrant les déviances et inadaptations par rapport aux règles et normes établies (Douglas, 2004), ainsi que les modes conséquents d'adaptation des acteurs concernés, et peuvent éclairer dans l'action institutionnelle sur la façon dont les acteurs pensent et agissent leur situation.

La dimension sociale de régulation et d'intégration semble dès lors comme pervertie par la dimension économique de l'utilité et de la rationalité, dans une forme de désenchantement du monde qui procède des modes de rapports utilitaires et individualistes entre les individus et vis-à-vis des structures politiques (Weber, 1921 ; Gauchet, 1985 ; Bourdieu, 1998 : 109-110 ; Castel, 2000) engagées dans une véritable « guerre à la pauvreté » (Wacquant, 2004) dans la lutte contre l'exclusion et notamment en matière de prostitution (Dericke, 2001). Le souhait des personnes rencontrées n'est pas pour autant un changement radical du mode de fonctionnement de la société, mais d'y avoir une place : plutôt que de se sentir « inutiles au monde » (Castel,

1995), leur demande est davantage une quête de reconnaissance de la spécificité de leur identité ou de leur situation, et de leur lutte possible, une lutte pour la reconnaissance de leur statut (Honneth, 1992 ; Renault, 2000 ; Fraser, 2005).

3-2-4 Vieillissement, alimentation et déprise sociale

3-2-4-1 Vieillissement et déprise

La connaissance du processus de vieillissement humain est relativement bien avancée (Barthe Clément et Drulhe, 1988 ; Clément, 2000 et 2003 ; Caradec, 2007), et a montré l'intérêt de le prendre en compte dans ses dimensions sociales et économiques, fortement déterminants dans l'analyse des liens entre vieillissement et alimentation, et pour l'appréhension du processus qui mène de la fragilité, à la vulnérabilité puis la dépendance, dans une problématique générale du bien-être des personnes âgées. Elle met en exergue l'importance de la prise en compte des contextes sociaux : si les données scientifiques dans le domaine clinique sont aujourd'hui solides, l'approche psychosociale en est encore à ses débuts, et montre la nécessité d'aller plus loin dans l'analyse des déterminants sociaux en matière de contexte de vie des personnes en voie de vieillissement.

Les travaux américains de la sociologie du vieillissement des années 1950-1960 ont contribué à décrire le phénomène en cherchant la voie d'un « vieillissement réussi » (Bois, 1994) ou du « bien vieillir » (Collinet et Delalandre, 2014). Leur apport principal est la théorie du désengagement (*disengagement theory)* qui rend compte de la diminution progressive des interactions sociales et du déclin des relations dites fonctionnelles au profit de leur dimension affective. Un processus s'installe alors au terme duquel l'individu accèderait à une forme d'existence sociale paisible, plus ou moins égocentrée, mais libérée des contraintes sociales (Cumming et Henry, 1961). Cette perspective a fait l'objet de nombreuses critiques, notamment sur le fait qu'elle masquait la complexité et la multiplicité du sens accordé par les sujets et surtout la diversité des situations sociales. Elle est cependant à l'origine du concept de *déprise*, qui rend compte du fait que les individus sélectionnent progressivement certaines activités ou relations sociales au détriment d'autres (Barthe Clément et Drulhe, 1988 ; Caradec, 2007). L'individu reste actif, il construit sa *déprise* : l'enjeu est ici le maintien de l'identité sociale (Clément, 2000 et 2003). Caradec (2007) distingue cinq principaux « déclencheurs » de la *déprise* : les limitations fonctionnelles et autres accidents de santé, l'amoindrissement de l'énergie vitale assimilé à la fatigue ou au manque d'entrain, la raréfaction des opportunités d'engagement qui décroissent à la retraite, l'impact des interactions sociales notamment celles

avec l'entourage proche qui peut intervenir dans le choix ou le maintien de certaines activités, et enfin la conscience accrue de sa finitude, cette dernière prise de conscience ayant également des répercussions sur les activités pratiquées. La déprise constitue alors l'étape vers la fragilisation et la dépendance, aux conséquences lourdes tant pour l'individu, le groupe social de proximité que la société.

La déprise s'adosse ainsi à l'une des dimensions de la précarisation et de la désaffiliation (Castel, 1991 et 1994), à savoir l'affaiblissement des liens sociaux et l'isolement. Elle s'aggraverait lorsque le vieillissement s'accompagne de difficultés économiques, avec un impact sur les formes et les contenus des prises alimentaires, suivant l'hypothèse de personnes âgées en situation de précarité économique s'orientant vers des produits alimentaires plus accessibles sur le plan économique, à forte densité énergétique et de faible qualité nutritionnelle. Deux cas de figure seraient alors possibles dans la grande majorité de ces situations : le vieillissement intervient chez des sujets précaires déjà concernés par l'obésité en l'aggravant ; la précarité, la désocialisation et la fragilisation économique qui l'accompagnent, constituent des facteurs de prise de poids pouvant entraîner l'obésité. Il ne faut pas méconnaître non plus le fait que le vieillissement, et notamment le vieillissement dit actif (Bois, 2014), et la conception du bien-être qui le sous-tend, impliquent des considérations scientifiques, analytiques et compréhensives, mais également politiques et éthiques, et donc nécessairement normatives (Stenner, McFarquhar, Bowling, 2011 ; Collinet et Delalandre, 2014).

3-2-4-2 Alimentation et vieillissement

L'alimentation prend dans la vie des personnes âgées une importance particulière liée aux étapes du cycle de vie, à une sensibilité perçue plus aigüe du rôle préventif qu'une alimentation « saine » peut jouer pour ralentir ou accompagner le vieillissement, ou encore à une médicalisation consécutive à la dégradation de l'état de santé de l'individu ou de son conjoint. D'un point de vue structural, l'entrée par l'alimentation permet de repérer trois étapes du cycle de vieillissement : l'alimentation « normale » des seniors (cessation de l'activité professionnelle, redistribution du temps, des rôles et des fonctions etc.), le portage alimentaire à domicile (aide ménagère connexe, contrainte et isolement etc.) et l'alimentation en institution (entre appétence et dénutrition). L'obésité constitue alors une source de difficultés motrices majeures du fait du cumul des effets de l'âge et du sur-handicap généré par le surpoids et ses comorbidités : douleurs, gênes respiratoires etc.

La relation de causalité circulaire entre les statuts et trajectoires sociales d'une part et l'état de santé d'autre part est aujourd'hui bien documentée tant par la sociologie de la santé (Drulhe, 1996) que par l'épidémiologie (Leclerc, Fassin, Granjean et al., 2000 ; Vellas et Houssin, 2007). Une mauvaise santé fragilise socialement la personne, en dépit des dispositifs de neutralisation par l'assurance maladie mis en place dans les sociétés développées, et la précarité économique et sociale retentit sur l'état de santé des individus. Un phénomène de causalité circulaire du même type impliquant précisément l'alimentation a été décrit dans le cas de l'obésité (Poulain, 2009).

Notre stratégie de recherche a distingué les situations de vulnérabilité induites par des questions de santé, en l'espèce l'obésité handicapante, et les vulnérabilités provenant de phénomènes de précarisation socio-économique. Il s'est agi de voir comment les déterminants sociaux se mettent en œuvre à travers les différentes formes de support social. Si les liens entre alimentation, précarité et précarisation avaient fait l'objet d'un certain nombre de travaux (Spyckerelle, Giordanella, Poisson, 2002 ; Caillavet, Darmon, Lhuissier et Régnier, 2006 ; Poulain et Tibère, 2008 ; Serra-Mallol 2009a), la relation avec le vieillissement dans une perspective sociologique restait encore largement inexplorée.

3-2-4-3 La chirurgie bariatrique comme dispositif normatif

Du fait du processus cumulatif entre vieillissement, obésité, et genre, nous nous sommes penchés sur le recours à la chirurgie bariatrique des personnes obèses âgées de plus de 45 ans (Lepiller et Serra-Mallol, 2014 ; Serra-Mallol et Lepiller, 2014 ; Anduez Archer, Hassaine, Juglard et al., 2015 ; Lepiller, 2015). Les personnes obèses sévères ou morbides sont exposées de manière plus précoce que les personnes normo-pondérales à des pathologies habituellement liées au vieillissement physique : pathologies articulaires, diabète de type 2, maladies cardiovasculaires, pertes de mobilité, etc. (Ritz et Dargent, 2009 ; Basdevant, 2011). Leur espérance de vie en bonne santé est plus courte que celle des personnes normo-pondérales, et elles sont confrontées plus précocement que la population générale à des problèmes de santé associés au vieillissement physiologique (Ritz et Dargent, 2009 ; Basdevant, 2011). Du fait de ces invalidités, de la stigmatisation de l'obésité et du repli sur soi qui peut en découler (Cahnman, 1968 ; Poulain, 2001a, 2009 ; Puhl et Heuer, 2009), elles sont également susceptibles d'entrer de manière précoce dans un processus de déprise désocialisante liée à l'âge (Barthe, Clément et Drulhe, 1988 ; Clément et Membrado, 2010 ; Caradec, 2012 ; Hummel, Mallon et Caradec, 2014).

De plus, l'obésité, parce qu'elle est stigmatisée et parce qu'elle est plus fréquente dans les milieux pauvres et précaires (Saint-Pol, 2008), est susceptible d'être liée à des phénomènes analogues à ceux qu'on observe dans le cadre du vieillissement : processus de fragilisation, de désengagement, de désocialisation, de déprise et de dépendance accélérés (Caradec, 2006 et 2012). Dans cette situation, le recours à la chirurgie bariatrique peut apparaître aux personnes obèses de plus de 45 ans comme une manière de retrouver « prise » sur un processus de vieillissement précoce, ou de « déprise » (Barthe, Clément et Drulhe, 1988), pour agir sur ce dernier en même temps que sur leur corpulence et leur santé. Nous avons interrogé cette réalité du point de vue des personnes candidates à l'opération bariatrique, et nous avons tenté de mesurer les conséquences de l'intervention, sans préjuger de ses bénéfices ni de ses désagréments médicaux et psychosociologiques, de ses contraintes ni de ses ouvertures de possibles. Cette question reliant chirurgie bariatrique et vieillissement est d'autant plus pertinente que la population d'obèses sévères et morbides, tout comme la population des personnes âgées de plus 45 ans, ne cessent de croître, et que les indications de la chirurgie tendent à s'étendre au-delà de 65 ans, un âge que les recommandations officielles considèrent comme une limite au-delà de laquelle l'indication doit être évaluée avec une plus grande attention, au cas par cas (Ritz, 2012).

La chirurgie bariatrique correspond principalement à trois techniques d'interventions (CNAM, 2013). L'anneau gastrique ajustable, aujourd'hui en perte de vitesse, ne concernait pas notre échantillon. Le *by-pass* gastrique consiste à réduire la poche gastrique et à diminuer la surface de contact des aliments en mettant une partie de l'intestin hors-circuit. La gastrectomie *sleeve* consiste à réséquer l'estomac pour former une poche très réduite. Ces techniques diminuent drastiquement les capacités d'ingestion et nécessitent une période de rééducation alimentaire : aliments mixés, puis hachés en privilégiant les aliments protéiques riches en glucides complexes, avant de retrouver des consistances et des compositions de repas plus habituelles. Elles apparaissent comme les meilleurs moyens pour perdre du poids, maintenir la perte et faire baisser morbidité et mortalité (Dargent, 2008 ; Basdevant, 2011). Mais elles comportent des risques et leur succès à long terme n'est pas garanti. Par ailleurs, la modification physique du système digestif et du métabolisme induite a des conséquences iatrogènes, dues à l'acte médical lui-même, potentiellement nombreuses : excès de peaux, supplémentation vitaminique nécessaire, gênes tels que vomissements, reflux, malaises, impacts sur les goûts, plaisir et sociabilité alimentaires perturbés, troubles de l'identité, risques accrus de divorce et de séparation, etc. Ces techniques sont encadrées par la Haute Autorité de Santé (HAS, 2009), et la chirurgie ne doit être prescrite qu'après l'échec des méthodes conventionnelles (suivi

diététique, cures…). Elle s'adresse aux personnes obèses morbides ou sévères qui souffrent d'au moins une pathologie associée. Ces recommandations devraient être mises à jour pour tenir compte de l'évolution des connaissances et des pratiques. Les interventions croissaient en effet très rapidement : quinze mille en 2006, trente mille en 2011, autour de quarante-quatre mille en 2013 (dont 24 000 *sleeve* et 13 500 *by-pass*), accroissement récemment questionné (CNAM, 2013) et qui a continué par la suite : soixante-mille actes de chirurgie bariatrique ont été dénombrés en 2018 en France (Halimi, 2019). La chirurgie bariatrique représente aussi l'incorporation (Fischler, 1990) d'un dispositif normatif et auxiliaire qui doit rendre capable de réguler une faim qui vous domine et une corpulence récalcitrante, et qui peut ainsi transformer la question décourageante de la perte de poids en celle de l'évitement de son gain (Anduze Archer, Hassain, Liagre et al., 2015).

Des psychologues et psychiatres ont pointé le rôle de la restriction cognitive dans le phénomène de l'effet « yoyo ». (Apfeldorfer et Zermati, 2001 ; Bellisle et Dalix, 2006) des reprises de poids après une chirurgie bariatrique. Une fois le contrôle relâché, une digue saute et on se venge sur la nourriture : fringales hors repas, prises alimentaires de réassurance, souvent dirigées vers le sucré, tendances à se servir de grosses quantités ou à se resservir, journées alimentaires sans véritables repas ponctuées de multiples prises, etc. Les troubles compulsifs boulimiques sont théoriquement des contre-indications à la chirurgie : leur caractère irrépressible conduirait à l'échec, voire à des complications physiques ou psychologiques.

Face à ces échecs répétés, certaines femmes décrivent un rapport dégoûté et punitif à l'alimentation : on mange parce que c'est nécessaire, mais tout plaisir est dénié. Les femmes dans cette situation combinent souvent un désinvestissement culinaire, une désynchronisation des journées alimentaires, une désocialisation et un repli sur soi. Ce cas de figure apparaît lié à des situations sociales précaires chez des femmes célibataires, dépressives et sans emploi (Lhuissier, 2006). La culpabilisation de la prise alimentaire favorise un rapport addictif à celle-ci, parfois réflexif, avec des comparaisons à l'alcool ou au tabac. Des scènes de négociation avec soi-même, devant un placard ou un réfrigérateur, sont souvent décrites. Manger devient quelque chose contre quoi l'on résiste, mais qui permet aussi de se rassurer et de calmer une anxiété. Ici se situent les pratiques de grignotages, les fringales, qui se dirigent en priorité vers le sucré (Basdevant, Le Barzic et Guy-Grand, 1991 ; Le Barzic, 2004).

Face à ce constat, et après une phase d'observation en situation clinique et de trois consultations diététiques, huit chirurgicales et douze consultations médico-endocrino-nutritionnelles et des entretiens exploratoires d'experts, nous avons mené une recherche qualitative auprès de 130 personnes dont 99 considérées comme obèses ayant ou pensant recourir à la chirurgie

bariatrique, et un questionnaire quantitatif passé auprès de 418 personnes de profil similaire. Un travail longitudinal de recherche auprès des personnes en situation d'obésité handicapante a été réalisée avant en entretien préopératoire et huit à dix mois après l'opération chirurgicale, permettant d'engager sur la durée un approfondissement des relations entre précarisation physique et sociale, alimentation et vieillissement. Ces entretiens étaient de type compréhensif, semi-directif et approfondis, avec une dimension biographique qui nous a conduit à utiliser un guide d'entretien et une frise biographique à fonction d'anamnèse et pour aider les enquêtés à faire des liens entre les évènements ou périodes de leur vie dans différents domaines. La structure du guide d'entretien amenait en premier lieu les enquêtées à se raconter, permettant ainsi de libérer le discours et d'entrer dans leur intimité en bâtissant peu à peu la confiance, avant d'en venir à la décision de se faire opérer : elle a été pensée pour minimiser le caractère convenu du discours. Par ailleurs, la démarche d'enquête était explicitement dissociée de toute implication médicale et son caractère anonyme était dûment spécifié, pour permettre de désamorcer l'adéquation convenue du discours à la justification médicale de l'opération qui ne peut être que d'ordre sanitaire. L'effet de la relation enquêteur-enquêtée sur l'observation du rang secondaire de l'esthétique a été donc faible, d'autant que deux stagiaires femmes âgées d'une vingtaine d'années, de corpulence menue pour l'une et plus en chair tout en étant normo-pondérale pour l'autre, avaient réalisé des entretiens en parallèle de ceux du post-doctorant et des nôtres en utilisant le même guide d'entretien.

A l'analyse, les femmes étaient largement sur-représentées par cette population de personnes ayant recours à la chirurgie bariatrique, même au regard de la plus forte proportion de femmes parmi la population prioritairement éligible. En effet, si la prévalence de l'obésité morbide féminine était près de trois fois supérieure à celle des hommes (Eschwège, Charles et Basdevant, 2010), on comptait plus de quatre fois plus de femmes que d'hommes parmi les opérés : 83% des opérés étaient des femmes. Ces observations ont soulevé des questions relatives au fait que les femmes seraient plus enclines que les hommes à se faire opérer, et sur les aspects normatifs spécifiquement liés aux rôles sociaux féminins. A travers les entretiens menés se dégageait l'invariant d'une stigmatisation précoce de leur corps pour leur entourage familial et amical, qui se poursuivait au long de la vie y compris professionnelle.

> « (…) *à l'école, "ouais toi t'es grosse, tu viens pas avec nous !" (...) Et "bouboule" tout ça, qu'est-ce que je l'ai entendu.* » (M., femme)
>
> « *Mon ex-mari n'a pas été tendre avec moi, pendant nos 18 ans de vie commune, il m'a traitée d'à peu près tous les noms : pachyderme, Elephant Man.* » (E., femme)

Les expériences de stigmatisation relatées dans le cadre professionnel n'étaient pas rares et pouvaient se traduire par des discriminations plus ou moins manifestes. L'espace public était également le lieu de mauvaises expériences : manger en public peut ainsi s'avérer une véritable épreuve, dans laquelle certaines femmes ressentaient des reproches silencieux, comme dans les magasin et boutiques d'habillement. Ces expériences multiples et continuelles de la stigmatisation contribuaient, par différents mécanismes, à un rapport problématique à la corpulence qui allait de pair avec un rapport souvent culpabilisé à l'alimentation, plus fréquent chez les femmes que chez les hommes (Beardsworth, Brynan, Keil et al., 2002).

> « *Le restaurant où vous arrivez à deux, deux personnes en surpoids par exemple, le regard des gens [qui dit] 'Qu'est-ce qui foutent là, quoi ? Pourquoi ils viennent manger ? Pourquoi ils mangent ?'* » (E., femme)

Nous nous sommes placés du point de vue de femmes ayant décidé de recourir à la chirurgie bariatrique, en nous demandant quels bénéfices elles espéraient tirer du recours à la chirurgie, dans quelles histoires personnelles et parcours de vie s'inscrivait leur décision, et comment les assignations de genre avaient pu jouer dans cette dernière. L'injonction à la minceur (Hubert, 2004 ; Détrez et Simon, 2006 ; Saint-Pol, 2010) pour présenter une apparence séduisante (Löwy, 2006) s'applique plus fortement aux femmes qu'aux hommes, et entraîne des pratiques restrictives encouragées par les magazines féminins (Détrez, 2002 ; Darmon et Détrez, 2004 ; Hubert, 2004 ; Hubert et de Labarre, 2005). Dès lors, on avait pu s'attendre à ce que les raisons esthétiques priment dans le recours à la chirurgie, les implications du vieillissement féminin sur l'injonction esthétique étant bien connues. L'âge de la ménopause en particulier est associé, dans le sens commun, à un relâchement de cette injonction et de la sexualisation du corps féminin. Ce relâchement va de pair avec le renforcement d'une autre injonction genrée à se montrer performante dans des rôles de souci et de soin des autres (Détrez, 2002 ; Löwy, 2006 ; Bajos et Bonzon, 2011), et l'injection à la performance dans ces rôles de *care* s'applique bien plus fortement aux femmes qu'aux hommes (Molinier, 2013). D'autres pressions normatives que celles liées à l'esthétique ont été ainsi mises en lumière, et tout autant marquées par les différences de genre : une norme de maîtrise conjointe de sa corpulence et de son alimentation, elle-même couplée à une injonction au *care*. Ce double constat a conduit à nous interroger sur l'importance relative de l'injonction esthétique à la minceur et de l'injonction au *care* et leur articulation dans la décision de ces femmes, mais également sur l'injonction au bien-être de plus en plus fréquente dans les programmes de prévention et d'accompagnement au vieillissement (Collinet et Delalandre, 2014).

Les bénéfices recherchés pour l'opération par la personne en vieillissement de sexe féminin ayant eu recours à la chirurgie bariatrique, étaient d'abord celles de l'autonomie et de la santé, les deux adjointes pour le *care*, et les motivations esthétiques étaient même parfois rejetées, sauf pour être utilisées comme moyens de resocialisation sinon de séduction. La place secondaire de l'esthétique tenait à la fois à la corpulence obèse des enquêtées et à leur âge – celui de la ménopause – ce qui contribuait à les invisibiliser et à les faire intérioriser leur exclusion dans le domaine de la séduction (Détrez, 2002 ; Löwy, 2006 ; Bajos et Bozon, 2011).

> *« Ça ne me tracasse pas beaucoup ça* [la séduction par l'apparence physique]. *Parce que je n'ai pas… (long silence)…*
>
> *Enquêteur. : Pourquoi ça ne vous tracasse pas ?*
>
> *Mme E. : Bah j'ai pas de compagnon, j'ai personne, et puis je cherche pas, quoi. C'est pas prioritaire. Si ça se fait, ça se fera, si ça doit se faire, mais c'est pas… (silence) (…) Non, c'est pas prioritaire. Ce qui compte le plus c'est mes enfants, mes petits-enfants pour le moment. Et moi. Ma santé. Mais cet aspect-là, non.* » (E., femme, 56 ans)

La décision de se faire opérer n'était pas prise à la légère, elle apparaissait coûteuse à de nombreux égards. Ces coûts, sur lesquels les enquêtées s'avéraient en général plutôt bien informées étaient liés aux conséquences iatrogènes évoquées plus haut, au niveau de l'alimentation en particulier, ainsi qu'à la peur de l'opération et de l'échec sur le long terme. La conscience de ces coûts conduisait de manière générale à ne pas considérer le recours à la chirurgie comme une « solution miracle », mais plutôt comme un investissement. Un lien intrinsèque se nouait entre rapport au corps et rapport à l'alimentation dans la chirurgie bariatrique et sa construction sociale post-opératoire. La réussite de l'opération résidait moins dans la perte de poids massive, automatique dans les mois qui suivaient, que dans le maintien d'un poids désiré. Seul ce maintien pouvait permettre d'obtenir les bénéfices visés quels qu'ils fussent, et il passait par une maîtrise durable de son alimentation, la poche gastrique étant toujours susceptible de se dilater. Cette maîtrise était vue comme un bien en soi par ces femmes qui avaient tenté tous les régimes et se sentaient débordées par ce qu'elles mangeaient. Conscientes des conséquences de la restriction physique, et fortes de leur décision d'assumer les potentielles conséquences négatives de l'opération, les enquêtées s'autorisaient à espérer l'acquisition d'une capacité à maîtriser à la fois leur poids et leur alimentation, du fait de la chirurgie et grâce à une discipline facilitée car ordonnée (Lepiller, 2015).

3-2-4-4 Sur les temporalités de vie et alimentaires

Les principaux résultats de la recherche *Obésité, vieillissement, alimentation* (OBVIA) concernent (Serra-Mallol et Lepiller, 2014 ; Lepiller, 2015) l'élaboration d'une typologie inexistante alors en France sur la question de l'obésité massive et de la chirurgie bariatrique et de son rapport à l'alimentation toujours plus ou moins perturbé, aux groupes différenciés en fonction des caractéristiques socio-économiques et de motivations à la chirurgie, ainsi que l'importance d'un réseau d'information et de soutien aux liens faibles mais démultipliés (Aduze Archer, Hassain, Liagre et al., 2015). Ces résultats témoignent de la pertinence de l'hypothèse d'une confrontation précoce au vieillissement liée à l'obésité dans la lignée des travaux de Vincent Caradec (2006, 2007), qui tirent eux-mêmes parti de travaux toulousains pionniers (Barthe, Clément et Drulhe, 1988 ; Clément, 2000, 2003 ; Clément et Membrado, 2010 ; Drulhe, 1996), portant l'attention sur les déclencheurs d'une prise de conscience (Lamine, 2008) et d'une projection dans le vieillissement. Les appuis à la décision ne provenaient pas de la famille ou de l'entourage proche, mais plutôt du monde médical, des sites internet et des réseaux sociaux (Anduze Archer, Hasaine, Juglard et al., 2015) qui semblaient porter l'information la plus « fiable », notamment de la part d'anciens opérés eux-mêmes (Serra-Mallol et Lepiller, 2014), selon la théorie des liens faibles de Granovetter (1985) : en moyenne chaque enquêté ayant décidé la chirurgie bariatrique avait échangé auparavant avec 3,5 personnes opérées.

La question du genre y était également majeure avec la surreprésentation des femmes dans le public visé, et avec les injonctions à la minceur et au *care*, normes de maîtrise et de contrôle plus spécifiques à la fois aux femmes et aux plus âgées d'entre elles (Joanisse, 2003 ; Poulain, 2009 ; Puhl et Heuer, 2009, 2010 ; Saint Pol, 2010 ; Vigarello, 2010, 2013), les deux se cumulant et se renforçant mutuellement dans notre recherche. La relation dialectique entre la norme de maîtrise de la corpulence et de l'alimentation et l'injonction au *care*, dans un contexte de confrontation au vieillissement et de changement dans les rôles familiaux, apparaissait ainsi prendre le relais de la dialectique entre cette première norme et l'injonction esthétique (Lepiller et Serra-Mallol, 2014 ; Serra-Mallol et Lepiller, 2014 ; Lepiller, 2015). Ce basculement s'accomplit à partir de l'âge de la ménopause, et favorise la projection dans le vieillissement et l'injonction à se préparer à « vieillir jeune » pour être en mesure de tenir les rôles de « pilier » des relations familiales avec ses temporalités préférentiellement dévolues aux femmes (Gestin, 2003). Par l'injonction plus forte à respecter cette norme de maîtrise, les femmes étaient plus susceptibles que les hommes de voir dans la chirurgie une solution, comme elles sont plus promptes que ces derniers à se préoccuper de leur santé à travers l'alimentation. Or aux âges

des personnes enquêtées, les conséquences sanitaires de l'obésité ne sont souvent plus virtuelles, mais relèvent au contraire de l'expérience vécue, et cette réalité favorise la prise de relais de l'injonction au *care* dans la dialectique avec la norme de maîtrise.

> « *Au mois de septembre je l'avais, il s'est mis à courir sur une foire agricole, je ne pouvais pas courir après, moi. Là ça m'a frustrée, je ne pouvais pas courir après mon petit-fils, ça m'embêtait, ça voulait dire aussi que si on était dans la rue, et qu'il me lâche la main, je ne peux pas lui courir après pour le mettre en sécurité*. » (H., femme)
>
> « *Il y a des choses avec mon petit-fils que je vais pouvoir faire, j'en sais rien, je sais pas, c'est peut-être une fausse idée que j'ai. Je ne sais pas, si j'ai envie de monter dans un manège avec lui, pourquoi pas*. » (Q., femme)

Les questions des temporalités alimentaires et des normes de consommation et de définition d'une prise alimentaire ou de repas se posent ici avec acuité. Les temporalités alimentaires étaient aussi bouleversées : même si la plupart des opéré.e.s rencontré.e.s reproduisaient très rapidement les structures de journées alimentaires qu'ils et elles pratiquaient avant l'opération (alors que le corps médical leur demandait de faire des collations systématiques), beaucoup d'entre eux évoquaient des problèmes pour gérer le rythme d'ingestion sans se faire influencer par leurs commensaux non opérés, ou pour gérer les quantités prises durant les collations et pouvoir tout de même manger lors du « vrai repas » suivant. L'alimentation représentait le lieu d'épreuves importantes, à dimension identitaire, dans lequel les opéré.e.s mettaient en œuvre des stratégies diverses, par exemple en rendant publiques, dans un contexte commensal, leurs contraintes d'ingestion pour négocier une structure de repas adaptée, ou au contraire en taisant leur qualité d'opéré.e et en fuyant ce type de contextes, le restaurant ou les invitations à domicile par exemple (Serra-Mallol et Lepiller, 2014 ; Lepiller, 2015).

La recherche OBVIA s'est dotée d'un triple point de vue par rapport à son objet : analytique ou compréhensif, critique et auxiliaire. Analytique car elle proposait tout d'abord d'analyser et de comprendre le recours à la chirurgie par les personnes obèses, en le replaçant dans leur histoire biographique, leur trajectoire sociale et en explorant leurs rapports au corps, à la séduction, au vieillissement, à la santé et à l'alimentation, et les conséquences de l'opération sur ces différentes dimensions. Compréhensif ensuite, grâce à la meilleure compréhension de la construction de la décision de recourir à la chirurgie, et des facteurs sociaux et culturels de la qualité de vie et de la satisfaction alimentaire des personnes opérées. Les critères d'évaluation des conséquences de la chirurgie ont été analysés de manière critique pour proposer d'en enrichir l'évaluation avec d'autres critères que les seuls critères médicaux et psychologiques, dans un souci auxiliaire d'appui aux interventions médicales et paramédicales et de fertilisation

croisée entre disciplines. Nous avons abordé les évènements ou changements qui constituent des « situations d'épreuve » indésirables pour les opéré.e.s. Ces épreuves appellent des ajustements, des recherches de solutions, de contournement ou des processus d'acceptation, un travail de qualification autrement dit de jugement de la part des personnes, dans un environnement social offrant plus ou moins de « prises », et équipées d'un certain nombre de compétences, de capacités (Sen, 1987) et de dispositions socialement construites où les personnes opérées peuvent faire face aux situations d'épreuves (Boltanski et Thévenot, 1991).

La question de l'exclusion sociale, de ses modalités processuelles, et des stratégies d'adaptation mises en œuvre par les acteurs concernés, a été traitée à travers trois études de cas : le sans-abrisme, la prostitution de rue, et le recours à la chirurgie bariatrique. Elles ont mis en évidence que les figures particulières de la marginalité étudiées procédaient d'une construction sociale et culturelle, à laquelle répondaient des formes variées d'ajustement et de régulation individuelles et de groupe, analysées notamment au filtre des temporalités sociales. Ces dernières relèvent ici de dimensions plus biographiques que dans la partie précédente, et d'un mode d'appropriation puisant à la subjectivité de l'acteur et marqué par la discursivité.
Nous projetons dans les prochaines années de poursuivre la voie ouverte par ces travaux, en la déclinant notamment aux phénomènes de désynchronisation temporelle d'adolescents obèses en métropole, et aux temporalités spécifiques de groupes océaniens de population dont l'autoproduction constitue le mode principal d'alimentation.

4- Une sociologie du bien-être collectif

La question du bonheur, du bien vivre, est une des questions premières et centrales de la philosophie, et les sciences sociales commencent à s'y intéresser depuis peu, notamment la sociologie et l'anthropologie, en l'analysant à partir de la notion de bien-être (Veenhoven, 2008 ; Berthon et al., 2009 ; Forsé et Langlois, 2014). Cette notion a servi de fil conducteur a une de nos recherches, et s'est avérée centrale comme élément explicatif de la construction de modes de relation sociales autour de la maîtrise des ressources alimentaires d'une communauté insulaire isolée, l'île de Rapa.

Après l'analyse de temporalités périphériques dominées et subalternes, et l'analyse de temporalités biographiques de groupes assignés à l'exclusion sociale et à la marginalité, nous souhaitons étudier en quoi des temporalités sociales réappropriées et « résonnantes » (Rosa, 2018), ré-encastrées sinon ré-enchantées, un « temps-compagnon » (Chesneaux, 2004), peuvent induire la mise en œuvre d'un cadre communautaire sociétaire intentionnel (Lallement, 2019), une forme d'utopie sociale réalisée (Bregman, 2017), qui pourrait alimenter une réflexion et fournir une réponse partielle et consensuelle aux dysfonctionnement normatifs et aux contradictions précédemment traités.

4-1 Du bien-être en sciences sociales

La question du bonheur, de la « vie bonne », de sa quête et de son atteinte, est une des plus vieilles questions de la philosophie, son objet même pour certains philosophes de l'Antiquité grecque comme romaine. L'idée revient en force avec la Philosophie des Lumières, période de doute dans les sociétés européennes, et avec le succès du concept benthamien de l'utilité. Au 20ème siècle, l'assimilation du bonheur avec la consommation et la technologie fait l'objet d'un consensus avant d'être l'objet de critiques dans les années 1960-70. Le concept de bonheur a été depuis repris par la psychologie de type « positive » et l'économie, en accompagnant la remise en cause de l'idée de développement purement quantitatif ou économétrique, tandis que la sociologie et l'anthropologie commencent à peine à s'y intéresser depuis quelques années (Veenhoven, 2008 ; Berthon et al., 2009 ; Forsé et Langlois, 2014).

Quelles doivent être les conditions de vie au quotidien pour être heureux ? Quels sont les déterminants de la qualité de vie perçue ? En quoi la satisfaction tirée des actions quotidiennes influe-t-elle sur la satisfaction générale de la vie ? Ces questions font désormais l'objet de méthodologies et d'instruments de recherche des sciences sociales, en économie, en

psychologie, en géographie, comme en anthropologie et plus récemment en sociologie (Forsé et Langlois, 2014) et particulièrement en France (Pawin, 2014). La question du « bien-être » s'applique également à l'alimentation dans les recherches contemporaines, même si l'intérêt spécifique porté au « bien-être alimentaire » est plus récent, comme nous l'avons montré (Serra-Mallol et Lebrun, 2021).

4-1-1 Les sources philosophiques et économiques

4.1.1.1 La notion antique de bonheur

Depuis l'Antiquité, la question du bonheur est centrale en philosophie, qui a fait de sa recherche un des buts de la discipline. Sans développer dans le présent document ces différentes approches, nous les illustrerons succinctement pour ce qui concerne les premiers philosophes grecs et notamment Aristote pour qui *eudaemonia* constituait un des objectifs de la vie : « quel est le souverain bien de notre activité ? (…) c'est le bonheur » (1965 : 22). Selon Aristote, le bonheur n'est pas une disposition individuelle, mais prend sa source « dans le déploiement d'une activité » qui doit se suffire à elle-même, et « les actions conformes à la vertu semblent bien répondre à cette condition, car agir honnêtement et vertueusement, n'est-ce pas faire ce qui est souhaitable en soi ? » (Aristote, 1965 : 273). Le philosophe n'estime pas pour autant que le bonheur est purement intellectuel, contrairement à Platon, et outre ses aspects éthiques et moraux introduit l'influence des conditions matérielles : « de toute évidence le bonheur ne saurait se passer des biens extérieurs (…) le bonheur, de l'avis commun, exige semblable prospérité » (Aristote 1965 : 32-33). Aristote établit alors une typologie des différents types de bonheur, en fonction de la « nature » de chaque type d'homme : bonheur lié au seul plaisir, aux seules conditions matérielles, et celui des « sages », autosuffisant et propre à accomplir pleinement leur « nature » propre. Avant lui, Démocrite estimait déjà qu'une vie heureuse ne dépendait pas uniquement de la conjonction d'un destin ou d'une circonstance extérieure favorable, mais également de la tournure d'esprit de l'individu, d'un bien intérieur qu'il nommait *euthymie*, bonne humeur ou tranquillité d'âme. Platon pour sa part estimait que le bonheur consistait dans la contemplation des Idées éternelles et immuables, modèles parfaits d'une réalité imparfaite : la conception du bonheur est chez lui, contrairement aux deux autres penseurs, purement intellectuelle. Elle s'appuie sur les quatre plus hautes valeurs de l'être humain : prudence, justice, courage et tempérance.

Après les Grecs, les Romains ont admis également qu'une vie dépourvue de sens de la raison et de la moralité n'était pas achevée, et notamment le courant stoïciste qui prônait une vie simple

et repoussait le désir, source de tous les maux. Se libérer des passions humaines permet d'atteindre l'état idéal conjuguant vertu et bonheur, en vivant en harmonie avec l'ordre parfait du cosmos. Ainsi raisonnaient Epicure avec son quadruple remède moral du *tetrapharmakon*, Marc-Aurèle et Epictète (qui a pourtant vécu une partie de sa vie en tant qu'esclave), les stoïciens et Sénèque notamment à travers son ouvrage *La vie heureuse* qu'il consacra entièrement à la quête du bonheur. Il y affirmait que « vivre heureux (…) voilà ce que veulent tous les hommes » (1996 : 31-36) et qu'il faut donc rechercher quel est le chemin le plus rapide pour atteindre cet état. Le bonheur est pour lui bien plus intérieur, « suivant une vie conforme à la nature » d'après la doctrine stoïcienne, qu'extérieur et ostentatoire. Le bonheur intérieur est pour Sénèque un bonheur sans désir ni crainte, fondé sur la raison et sur « un jugement droit », qui rend « l'esprit serein et dégagé de toute affliction » : il faut donc que « content du présent quel qu'il soit, on sache aimer ce que l'on a ». Il s'agit donc d'un bonheur bâti sur la vertu, que Sénèque (1996 : 38-45) définit comme « une inflexible rigidité de principes, une prévoyance judicieuse, c'est la sagesse, l'indépendance, l'harmonie, la dignité ». Le plaisir lié à la vertu n'en n'est pas la source, mais en découle : « ce n'est pas parce qu'elle donne du plaisir qu'on l'aime ; c'est parce qu'on l'aime qu'elle donne du plaisir » : c'est donc dans le plein exercice conscient et volontaire de la vertu que réside « le vrai bonheur ». Sénèque n'exclut pas pour autant l'agrément que procurent les richesses matérielles. Ainsi, les richesses sont de ces « choses qui, bien que n'ajoutant guère à la somme du bonheur, et pouvant disparaître sans en amener la chute, contribuent néanmoins quelque peu à cette satisfaction que la vertu perpétue, comme elle l'a fait naître » (1996 : 51).

4.1.1.2 De la béatitude au bonheur pour tous

Pour les pères du christianisme, une « bonne vie » devait être associée à l'usage de certaines vertus, mais ces dernières n'étaient toutefois pas considérées comme suffisantes pour atteindre le bonheur. Le bonheur devenait une matière éthérée et spirituelle, la « béatitude parfaite » de Thomas d'Aquin dans sa *Somme Théologique*, qui résidait dans les mains de Dieu et ne pouvait être atteinte que par des moyens liés à l'expression d'une foi entière et dévouée, et par la grâce divine. Le bonheur terrestre, bien suprême de la vie morale naturelle, était donc forcément incomplet sinon impossible, et seul le Royaume de Dieu pouvait constituer la promesse d'un bonheur complet et éternel, celui qui s'accomplirait dans la réification sur Terre de la « Jérusalem céleste », la béatitude : « le bonheur est la fin dernière de l'homme et est au sommet des biens ». Toutefois, le bonheur chrétien est aussi celui du quotidien. Il appartient aux « doux », « assoiffés de justice », « cœurs purs » et autres « artisans de la paix » du Sermon sur

la Montagne (Matthieu 5 : 1-12), tous comportements ou traits de caractère de nature à faciliter les relations avec les autres : de fait, dans la parole christique, « il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (Actes 20, 35).

Reprenant les réflexions précédentes, Spinoza associe dans *L'Ethique* (1677) le bonheur à la fois à la vertu de l'homme et à l'usage de la Raison, même si l'influence chrétienne est déterminante quand il pose la Connaissance de Dieu comme le but le plus élevé de toute vie, Dieu étant entendu comme l'ensemble de la nature, éternelle, nécessaire et infinie. L'homme étant un être de désirs car « le Désir est l'essence même de l'homme » (Spinoza, 1965 : 196), c'est par l'action qu'il se réalise dans son propre être, sa « nature » profonde. Le désir suprême est le bonheur : « le Désir de vivre dans la béatitude est l'essence même de l'homme », mais « nul ne peut avoir le désir de posséder la béatitude, de bien agir et de bien vivre, sans avoir en même temps le désir d'être, d'agir et de vivre, c'est-à-dire d'exister en acte » (Spinoza 1965 : 239). La « béatitude » n'est donc pas contemplative chez Spinoza mais bien plus matérialiste : elle se réalise par l'accomplissement en actes d'un désir conduit et éclairé par la connaissance. Par conséquent, « rien donc de plus utile à l'homme que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les Âmes et les Corps de tous composent en quelque sort une seule Âme et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être et de chercher tous ensemble l'utilité commune à tous » (Spinoza 1965 : 237). La recherche du bonheur individuel revient alors à rechercher le bonheur pour tous : c'est peu ou prou l'état d'esprit en filigrane du préambule de la Déclaration d'Indépendance américaine, le but de l'individu est désormais la poursuite et l'atteinte de cet état de bonheur. Le philosophe anglais David Hume (2011), dans ses *Essais moraux et philosophiques* (1764), critique en les parodiant les différentes visions du bonheur, tour à tour l'Epicurisme, le Stoïcisime, le Platonicisme, pour défendre le Scepticisme et faire l'apologie du relativisme, « comme si, quand il s'agit de se rendre heureux, le plus sûr des principes est de ne pas en avoir ».

4.1.1.3 L'impossibilité du bonheur terrestre et sa dimension utilitariste

L'idée du bonheur revient en force au dix-huitième siècle, avec la réflexion des Encyclopédistes et de la philosophie des Lumières sur la place de l'homme dans la société. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau oppose le bonheur de l'homme originel au malheur de l'homme social. Le contraste entre le calme paisible de l'homme primitif et l'état de souffrance et d'agitation constante de l'homme social laisse entendre selon Rousseau que le second, malgré toutes ses richesses et les commodités

dont il se pare, est plus misérable que le premier. L'homme à l'état de nature, ne ressentant que les besoins qu'il peut satisfaire sans le concours d'autrui, vit entièrement en lui-même et n'est pas en peine, alors que l'homme social, dont le bonheur est à la merci de ses concurrents, vit hors de lui, voire en rupture avec lui-même et avec ses semblables. Ses idées ont profondément marqué les écrits des premiers Européens en contact avec les Polynésiens à la fin du dix-huitième siècle (Bougainville, Cook, etc…), qui ont contribué à bâtir l'image polynésienne en général et tahitienne en particulier d'un Paradis terrestre (Bachimon, 1990 ; Serra-Mallol, 2005a).

Le « sauvage » devient dès lors l'image de l'enfance de l'homme social, qui correspond à l'état de l'homme mûr vers lequel doit inévitablement évoluer le premier. Diderot décrit ainsi dans l'*Encyclopédie* le sauvage comme l'homme stupide, superstitieux et méchant, s'opposant par là à Rousseau. : « Oui, monsieur Rousseau, j'aime mieux le vice raffiné sous un habit de soie que la stupidité féroce sous une peau de bête » (*Réfutation d'Helvétius*). Cependant, à Tahiti, la « Nouvelle Cythère » que lui révèlent les écrits de Bougainville, Diderot croit retrouver l'homme à l'état de « pure nature » ; un peuple innocent, sans religion affirmée, ignorant la propriété, où les femmes ne connaissent que les plaisirs de l'amour et les joies de la maternité. Ces lois si simples, et parfaitement phantasmée, Diderot les opposait aux codes et aux croyances « insensées » de l'Europe, faites pour rendre « esclaves » et « criminels », ceux qui les suivent. Dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, il dénonçait ainsi le colonialisme, le vol des terres, la souillure infligée à un monde innocent, la cupidité et la perversité des prédateurs. Des écrivains comme Melville avec *Omo* et *Typee* poursuivront dans la même veine. L'ethnologie naissante reprendra ces présupposés, montrant que l'histoire des sociétés reprend celle de l'individu, hiérarchisant les sociétés entre « primitives », « barbares » et « civilisées ».

Le plaisir immédiat devient à partir du dix-huitième siècle européen la voie pour atteindre l'état de bonheur, sinon même son synonyme pour Voltaire : « la grande affaire et la seule qu'on doive avoir, c'est vivre heureux ». Cette évolution dans la conceptualisation du bonheur est illustrée par la pensée utilitariste du début du siècle suivant, avec notamment le philosophe anglais Jeremy Bentham, qui pose dans *Théorie des peines et des récompenses* (1811) que le bonheur équivaut à l'utilité, et que l'utilité est dérivée du plaisir maximal. Proche de Spinoza et de Hume, cette notion tend toutefois à faire de l'utilité le but de toute action, alors qu'elle en est la cause chez le premier. Bentham jugeait que le surplus maximal de plaisir par rapport à la douleur était le principal mobile de l'action humaine, et posait que le plus grand bonheur du plus grand nombre de personnes devait être la base de la morale et de toutes législations et politiques. L'idée issue des Grecs d'un type de bonheur dissociant des plaisirs primaires et des

plaisirs plus élevés a été reprise au cours du dix-neuvième siècle par l'économiste John Stuart Mill (1859) qui arguait que le bonheur tiré de différentes expériences pouvait varier en quantité et surtout en qualité, le bonheur tiré de la lecture de poésie étant nécessairement supérieure selon lui à celui tiré de la couture. Il a établi le principe d'utilité appliquée à des actions, et à leurs conséquences sur le bien-être général de la population, en dissociant la cause de l'action (l'agent) de ses conséquences morales, de façon impartiale et universelle. Cette doctrine, basée sur les concepts d'agrégation et de compensation impliquant que le bien-être d'une minorité peut être sacrifié au profit de l'augmentation du bien-être général, a été critiquée par les anti-utilitaristes du fait de sa dimension économique hégémoniste et de son approche purement instrumentale de l'action politique et des rapports sociaux, et remise en question par le théorème d'Arrow (1974) qui démontre l'impossibilité d'agréger des préférences individuelles.

Jeremy Bentham a apporté aux sociétés dites « modernes », et à l'économie classique naissante, la notion du calcul rationnel et hédoniste pour maximiser son bonheur, base de la pensée utilitariste, le plaisir individuel étant selon lui garant du bonheur collectif dans le respect des libertés de chacun : la meilleure société est ainsi celle dans laquelle les citoyens sont les plus heureux, et la meilleure politique publique, celle qui produit le plus grand bonheur. De même la meilleure action individuelle, au niveau de la morale, est celle qui produit le plus de bonheur pour les personnes qu'elle concerne. Cette conception est essentiellement « égalitaire » plus que « libertarienne » dans le sens où le bonheur de chaque individu compte du même poids, et elle est essentiellement « humaniste » puisque ce qui compte *in fine* est ce que ressentent les personnes et non un quelconque indice économique (Layard 2006 : 5).

4-1-2 La question du bien-être en sciences sociales

4.1.2.1 Du bonheur au bien-être

L'éthique protestante qui prévaut à partir du milieu du dix-neuvième siècle délégitime les plaisirs au profit des devoirs et de la valeur travail, reléguant la recherche du bonheur dans les constructions utopiques d'un Charles Fourier dans son *Nouveau Monde Amoureux* (1816) par exemple. Il faut attendre le premier quart du vingtième siècle pour voir l'idée du bonheur revenir sous les atours du progrès technique et de la consommation. Les deux guerres mondiales furent des parenthèses, qui s'ouvrirent de nouveau dans les années 1950 avec le rêve du mode de vie américain basé sur la société de consommation et le bien-être matériel, critiqué dès la fin des années 1960 (Debord, 1967 ; Marcuse, 1968 ; Baudrillard, 1970), ou présenté sous la forme d'une sociologie des « aspirations » (Chombart de Lauwe, 1964 et 1971). Les sociétés

occidentales connurent dès lors la nécessité du « devoir d'être heureux » (Alain, 1925) : l'eschatologie religieuse proposée par la chrétienté laissa progressivement place à une philosophie individualiste du bonheur, en faisant un « bien-être » et une vie riche d'expériences et de capacités développées (Rosa, 2012) plutôt qu'une façon de vivre en fonction de vertus et de l'atteinte d'une « vie bonne » essentiellement liée à la nature humaine (Taylor, 1998). Laisser aux individus la responsabilité de trouver eux-mêmes du sens à leur vie et à leurs actions dans une nécessaire « auto-réalisation » constituerait une source d'errements (Lipovetski, 1983 ; Finkielkraut, 1987) d'angoisse, de stress et d'épuisement (Ehrenberg, 1995 et 2000 ; Comte-Sponville, 2000), et d'absence de reconnaissance (Honneth, 1992). Pourtant, les institutions et structures sociales sont en principe légitimées par des conceptions de la vie bonne qui, pour les acteurs sociaux, donnent du sens à leurs actions (Taylor, 1998 ; Rosa, 2012). La montée de l'individualisme contemporaine, alliée aux conditions économiques d'une société « d'hyper-consommation » (Lipovetsky, 2006), ont fait l'objet d'une critique contre le postulat d'un bonheur circonscrit au bien-être matériel, appelant de nouvelles formes d'action publique, et en amont une nouvelle conception d'un but commun.

La vision contemporaine du bonheur se réduit plus souvent à une sensation (se sentir heureux, ressentir du bien-être) qu'à un état (être heureux). Le bien-être peut être caractérisé par un état objectif lié à différents facteurs plus ou moins extérieurs à l'être humain -santé, réussite sociale ou économique-, mais également subjectifs : plaisir, réalisation de soi, harmonie intérieure et avec les autres. Le bien-être est donc à distinguer du strict plaisir (comme sensation liée principalement à la production de dopamine) et du bonheur (comme état émotionnel lié à la production de sérotonine) : le bien-être ne peut donc être défini et évalué que de façon simultanément objective et subjective (Forsé et Langlois, 2014), à partir de considérations à la fois physiques mais également psychiques. Cette notion de bien-être est utilisée aujourd'hui dans de nombreux domaines, comme dans l'éducation, la santé, ou dans les entreprises. Elle est définie selon l'OMS comme « un état de complet bien-être physique, mental et social, [qui] ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité » (OMS, 2018). De ce fait, dans la suite du document, nous utiliserons de façon indifférenciée les termes de bonheur, bien-être ou bien vivre.

L'économie du bonheur est ainsi une branche de l'économie qui s'intéresse à la définition et à la mesure « objective » du bien-être social, en cherchant à influencer la mise en œuvre de politiques publiques (Davoine, 2017). Les écrits s'appuient largement sur les travaux fondateurs d'Easterlin (1974, 1995) et partent de trois postulats. Le premier postulat est que nos besoins ne sont ni donnés ni immuables, au contraire de ce que postule l'économie classique : ils

dépendent étroitement de ce que possèdent les autres individus à qui nous nous référons, de ce que nous sommes habitués à avoir, et sont largement influencés par l'éducation, la publicité et la télévision. Le second est que nous avons désespérément besoin de sécurité, et redoutons le chômage, les ruptures familiales et la délinquance de proximité, mais nous n'avons que très peu de prises sur ces éléments. Le troisième postulat est que la confiance envers autrui –nos voisins, nos collègues, nos dirigeants…- nous est indispensable. Et la confiance envers autrui est d'autant plus élevée quand la mobilité géographique des membres de la communauté est faible et la communauté plus homogène (Alesina et La Ferrara, 2000 ; Layard, 2008 note 11-29), et la question de l'assurer dans des sociétés modernes de plus en plus mobiles, flexibles et anonymes reste posée.

Les travaux en économie et en sciences politiques sur la qualité de vie se sont multipliés depuis les années 1970 à partir d'indicateurs socio-économiques, comme l'indice de développement humain (IDH). Dans cette acception, le bien-être ou la qualité de vie dépendent dans une large mesure du pouvoir d'achat, mais aussi des situations rencontrées dans les domaines du libéralisme économique et politique et de la santé. En psychologie et en médecine, la qualité de vie est le jugement que porte une personne sur divers aspects de son bien-être physique, social et psychologique, et peut être évaluée par des échelles standardisées (*Quality of well being* QWB, *Nottingham Health Profile* NHP, *Sickness impact profile* SIP, etc.). Ce type d'approche est donc global et multidimensionnel, mêlant des approches économiques, psychosociales et biomédicales, et aboutit à des définitions multiples et floues (Conseil de l'Europe 2008, OCDE 2010 etc.).

Depuis une trentaine d'années, dix mille personnes originaires de quarante-six pays sont interrogées tous les quatre ans dans le cadre du *World Values Survey* pour évaluer les valeurs et notamment les composantes du bonheur, et des travaux menés depuis une dizaine d'années par l'OCDE (2011a, 2011b, 2013) avec le *Better Life Index* s'intéressent aux individus et aux ménages plutôt qu'à l'économie en général, aux réalisations plutôt qu'aux moyens de production ou aux produits, et aux composantes à la fois objectives et subjectives du bien-être. L'indicateur vise ainsi à mesurer à la fois deux notions : la qualité de vie (état de santé, équilibre vie privée-professionnelle, éducation et compétence, liens sociaux, engagement civique et gouvernance, qualité de l'environnement, sécurité, bien-être subjectif) et les conditions matérielles (revenu et patrimoine, emploi et salaires, logement). La qualité de vie fait également depuis une vingtaine d'années l'objet de nombreux ouvrages plus ou moins scientifiques, qui en prenant appui sur la vague contemporaine des thérapies alternatives, proposent une multitude d'offres de soins et d'accompagnement au développement personnel, assorties de promesses de

guérison et de vie harmonieuse, depuis la vulgarisation de travaux scientifiques jusqu'à l'escroquerie ou la dérive sectaire.

Des travaux récents (Stiglitz, Sen et Fitoussi, 2009) ont été commandités par le Président Sarkozy pour mettre en place des indices de croissance révélant mieux le bien-être des Français que les seuls PIB et PNB, une forme d'indice de bonheur national. Le bien-être y est défini comme « un phénomène complexe, pluridimensionnel qui recouvre aussi bien les conditions de vie matérielles, la santé, l'éducation, le travail, que la participation à la vie politique, les liens et les rapports sociaux, l'environnement, l'insécurité » (Stiglitz, Sen et Fitoussi, 2009 : 18), et le recours aux mesures du bien-être subjectif y est fortement prescrit. Toutefois la dimension culturelle est la part d'ombre de l'économie du bien-être (Senik, 2008), rendant essentielle la prise en compte du contexte culturel à travers une approche plus globale qu'uniquement économétrique.

Même si les principaux philosophes du bonheur sont tous tombés d'accord sur la difficulté de définir le bonheur, sa question est revenue en force au cours des vingt dernières années. La question du bien-être et de la *life satisfaction* a fait l'objet de nombreuses recherches qui ont trouvé des applications en psychologie (Seligman, 2002), et de très rares et récents travaux en sociologie (Ringen, 1995 ; Baudelot et Gollac, 2003 ; Veenhoven, 2008 ; Forsé et Langlois, 2014 ; Wavin, 2014) ou en anthropologie (Mathews et Izquierdo, 2008 ; Berthon et al., 2009). Ses résultats sont très attendus en sociologie et en économie pour l'appréciation de la qualité de vie, la compréhension des ressorts de l'action et l'évaluation des choix politiques (Forsé et Langlois, 2014) mais également pour leurs relations avec les sentiments de justice sociale et de discrimination, et cette « fertilisation croisée » contribue au développement d'un champ de recherche fondamentalement transdisciplinaire (Argyle, 1999 ; Pawin, 2014).

Pas plus que les philosophes, les psychologues du bonheur ne sont parvenus à une définition commune du bonheur : les états subjectifs seraient « irréductibles » et « indicibles », car rien ne peut entièrement les expliquer et les définir, sinon l'expérience subjective elle-même et ses relations avec d'autres expériences émotionnelles (Gilbert 2007 : 34-36). D'autres écrits psychologiques sur le bonheur (Lucas, Diener et Suh, 1996 ; Ryan et Deci, 2000) mettent l'accent sur des caractéristiques moins subjectives que l'auto-évaluation de ses émotions et affects, et plus sur des besoins qui doivent être remplis en termes de traits de personnalité et conditions nécessaires à l'atteinte du bonheur, tels que l'autonomie individuelle, l'acceptation et la maîtrise de soi, l'optimisme et la confiance vis-à-vis des autres. Ces chercheurs ont au moins mis en évidence les composantes du « bien-être subjectif », qui comprennent à la fois la « *life satisfaction* » c'est-à-dire le jugement global d'un individu sur sa propre vie, la satisfaction liée

aux domaines importants de la vie, mais également la prévalence d'affects positifs en matière d'humeur et d'émotions et un niveau faible d'affects négatifs dans les activités au quotidien (Kesebir et Diener, 2008 : 118).

Les chercheurs qui étudient la question du bonheur aujourd'hui ont proposé le terme de *subjective well-being*, « bien-être subjectif », et dont la définition est l'évaluation que les individus font de leur propre vie et qui comprend à la fois des jugements cognitifs sur la satisfaction et une évaluation en termes d'affects des humeurs et émotions ressentis (Diener, 1984). L'auto-évaluation d'émotions basées sur des émotions ressenties à l'occasion d'épisodes restreints s'avère moins soumise à des biais heuristiques que celle basée sur des longues périodes de temps, pour lesquelles les individus ont tendance à relier leurs émotions à leurs croyances et idéologies générales (Robinson et Clore, 2002). Cette définition fait des individus les meilleurs juges pour définir leur propre bonheur, loin des conceptions antiques et classiques du bonheur qui distinguaient le bonheur des individus en fonction de leurs vertus propres et déniaient à l'homme vulgaire, le *hoi polloi* de Socrate, la légitimité de prétendre à un niveau de bonheur égal à celui des sages ou des philosophes, réduisant ainsi l'émotion éprouvée au jugement moral (le degré de vertu) sur l'action pour atteindre cette émotion. Les composantes du « bien-être subjectif » ont été mises en évidence : ils comprennent à la fois la « *life satisfaction* » c'est-à-dire le jugement global d'un individu sur sa propre vie qui n'est pas sans rapport avec les travaux sur les rapports des individus à leurs « perspectives temporelles » (Dubar et Thoemmes, 2003 : 11), la satisfaction liée aux domaines importants de la vie (comme le travail, la santé, les relations familiales ou de couple...), la prévalence d'affects positifs en matière d'humeur et d'émotions, et un niveau faible d'affects négatifs (Kesebir et Diener, 2008 : 118).

Quelle que soit la définition du bonheur que l'on souhaite favoriser, nous utiliserons dans cette partie du présent document la notion de « *subjective well-being* », de bien-être subjectif basé sur l'évaluation propre de chaque personne à la fois par la cognition et par les affects, et ses liens avec l'idée du « bien vivre » qui pourrait fonder le sentiment de justice sociale (Forsé et Parodi, 2014). Nous poserons ainsi comme postulat que si les individus diffèrent dans leur niveau d'humeur général, certains étant plus heureux que d'autres, l'expérience affective de chaque personne varie substantiellement au cours d'une journée, en fonction des activités dans lesquelles elle est engagée et du contexte social dans lequel elle se situe (Kahneman, Schkade, Fischler *et alii* 2010 : 19). On peut ainsi postuler que le niveau de bien-être est fonction de la satisfaction tirée des différentes activités elles-mêmes (Juster 1985 : 333) : le bonheur individuel pour un jour donné peut être ainsi défini par la moyenne des affects ressentis au cours

des différentes activités, compte tenu de leur durée relative, de leur temporalité objective et subjective.

4-1-2-2 Les composantes du bien-être

Le débat sur la pertinence et l'efficacité des indicateurs sociaux n'est pas récent. Il a été relancé en France suite à la publication du rapport de Stiglitz, Sen et Fitoussi (2009a et b) sur la mesure de la performance économique et du progrès social, qui a permis aux institutions françaises en charge de la production statistiques de se poser des questions sur la mesure de certaines inégalités et de celle du bien-être, et de leurs composantes.

Les résultats du *World Values Survey* montrent en synthèse qu'un revenu annuel d'environ 15 000 euros (20 000 dollars) suffit à assurer la couverture des besoins nécessaires, et que le surplus régulier de revenus induit un niveau de consommation supérieur, un désir de consommer plus élevé encore (Layard 2006 : 34-35), et un niveau de stress et de tension psychologique supérieur (Kahneman, Krueger et Schkade et al., 2006). En sus du niveau de revenus, les critères « niveau d'intelligence » ou « identité sexuelle » ne sont pas différenciants, et non plus le critère « niveau d'éducation » qui ne joue que faiblement sur le bien-être à travers l'élévation du niveau de revenus qu'il induit (Layard 2006 : 62). Le bonheur en fonction de l'âge suivrait une courbe régulièrement descendante jusqu'à un minimum à l'âge de quarante-cinq à cinquante ans, pour remonter ensuite rapidement et attendre un maximum à l'âge de soixante-cinq à soixante-dix ans (INSEE, 2008)[18]. Le bien-être n'est donc pas facteur du revenu puisque l'âge de la maturité professionnelle est également celui du niveau de bonheur le plus bas. En revanche, les retraités cumulent loisirs, revenus et une santé encore correcte, tout en prenant du recul sur le chemin parcouru et les incidents au quotidien.

Layard (2006 : 12) définit bonheur comme bien-être d'une façon simple : « se sentir bien, profiter de la vie et souhaiter que ce sentiment perdure ». Il s'intéresse plus à un bonheur individuel moyen sur le long terme, tenant compte des expériences passées et des anticipations des expériences futures, que des fluctuations du même sentiment tout au long d'une journée (Layard, 2006 : 17), contrairement aux travaux de Kahneman et de son DRM présentés plus loin dans le présent document.

Les sept facteurs déterminant le bonheur seraient d'après Layard (2006 : 62-73), et par ordre d'importance décroissant :

- les relations familiales à travers l'intensité et la stabilité dans le temps de ces relations ;

[18] Layard (2006 : 62) semble indiquer le contraire puisqu'il constate une stabilité du bonheur moyen au cours des ans pour une même personne, en dépit de la hausse moyenne de revenus et d'une santé déclinante au cours de la vie.

- la situation financière, et surtout le fait d'attendre un niveau de revenus suffisant pour assurer ses besoins de base, comme le croyait déjà Aristote (1965 : 32-33). En revanche, il a été montré qu'une augmentation des revenus avait un niveau transitoire sur la satisfaction liée à la vie en général (Easterlin, 1995) du fait d'un processus d'habituation et d'ajustement de ses aspirations ;
- le travail, et le fait d'avoir le sentiment de participer et de contribuer à la société et ainsi d'être reconnu ;
- les relations sociales et les amis, et l'intensité des relations et la confiance que nous plaçons en eux comme l'exprimait Aristote : « l'amitié est absolument indispensable à la vie : sans amis, nul ne voudrait vivre, même en étant comblés de tous les autres biens » (1965 : 207). Ajoutées aux relations familiales, les relations sociales en général seraient donc la principale source de bonheur (Kesebir et Diener, 2008 : 122) et non « l'enfer » comme le posait J.P. Sartre dans *Huis clos* ;
- la santé, qui ne constitue le critère déterminant que pour les personnes souffrant d'une maladie chronique et douloureuse ou d'une maladie mentale ;
- le sentiment de liberté personnelle, lié à la qualité du personnel politique qui nous gouverne, et l'importance de la démocratie locale ;
- enfin les valeurs personnelles, liées à l'intelligence émotionnelle, telles que se satisfaire de ce que l'on a, ne pas se comparer continuellement aux autres, et maîtriser ses états émotionnels. L'empathie et la croyance en Dieu sont également des facteurs conduisant à un bonheur moyen accru, ou plus exactement la participation à des manifestations religieuses et la force du sentiment d'appartenir à une communauté religieuse (Poloma et Pendleton, 1990), ce qui rejoint en fait les relations sociales.

D'une façon générale, comme l'indique également Csikszentmihalyi (1990), le fait de se fixer des buts à atteindre –et atteignables par une volonté et un effort constants- semble une condition nécessaire à l'atteinte d'un niveau plus élevé de bonheur et de bien-être. Ainsi, comme l'indiquait le philosophe Bertrand Russel (1930), l'ennui serait un des plus grands dangers pour les humains, une fois atteint un certain niveau de sécurité économique et financière. Selon cette conception, le bonheur n'est donc pas une prédisposition naturelle, mais « une condition qui doit être préparée, cultivée, et défendue par chacun d'entre nous » (Csikszentmihalyi, 2008 : 2). Il semble que les conditions objectives de vie jouent un rôle mineur pour expliquer le bonheur individuel : des études ont montré que les facteurs sociodémographiques n'entreraient

que pour 8 à 15 % dans la variation du bonheur ressenti (Diener, Suh, Lucas et al., 1999), et que si ces facteurs expliquaient environ 20% de la variance de la *life satisfaction*, ils n'entraient que pour moins de 2 % dans le bien-être subjectif associé aux expériences quotidiennes (Kahneman, Schkade, Fischler et al., 2010 : 29). En revanche, des critères tels que le niveau de revenu et le fait d'avoir un logement constituent à l'évidence des éléments essentiels pour des personnes à bas niveau de ressources, ou sans-abri, bien qu'il ait été prouvé que même dans ce dernier cas, les relations sociales semblent jouer un rôle aussi important que les conditions matérielles (Lankenau, 1999 ; Biswas-Diener et Diener, 2006). A l'inverse selon ces dernières études, sont des facteurs négatifs la mobilité géographique, une politique basée sur la hausse du chômage plutôt que sur celle de l'inflation, la flexibilité au travail, une trop grande redistribution des revenus, et les salaires au mérite. On peut également se poser la question d'une différence génétique devant le bien-être. Par certains aspects, la chimie hormonale du bonheur ressemble à celle du plaisir, avec l'influence des hormones dopamine, noradrénaline, sérotonine et ocytocine, « l'hormone du bien-être ». Même si cette différence innée est vite marquée par l'éducation, il n'en reste pas moins qu'une bonne partie de la variance à la fois du bien-être subjectif et de la satisfaction en général est expliquée par des prédispositions individuelles sans doute liées à des composantes génétiques (Kahneman, Schkade, Fischler et al., 2010 : 18).

Mais un des critères fondamentaux pour atteindre le bonheur (Csikszentmihalyi, 1990 ; Layard, 2008) serait la capacité à canaliser une partie de son énergie pour atteindre un but et la satisfaction afférente de l'atteindre. Des travaux en psychologie (Huppert, Baylis et Kevere, 2005) montrent ainsi que des traits de comportement liés à la réalisation d'un but personnel sont parfaitement corrélés au fait de se sentir heureux, et peuvent prédire des caractéristiques physiques telles que les fonctions cardiaques ou la qualité du sommeil. Contrairement aux conceptions du bonheur comme activité contemplative, purement cérébrale (chère notamment à Platon), le bonheur serait dans l'action, dans le mouvement, dans le « flux », le « *flow* » que Csikszentmihalyi définit comme « l'état dans lequel les gens sont tellement impliqués dans une activité que rien d'autres ne semble compter ; l'expérience elle-même est une telle source de plaisir que les gens s'y adonneront même au prix d'un effort important, pour le seul amour de le faire » (2008 : 4). Ce « flux » et son ressenti ne dépendent ni du sexe, ni de l'âge, et les différences culturelles ne joueraient pas non plus. Il se rapproche de la notion de résonance développée par H. Rosa (2018) qui est un mode de relation particulier, d'interactions dynamiques, entre le sujet et le monde, qu'il s'agisse d'autres sujets, d'objets et artefacts, de

l'environnement naturel, ou de concepts généraux réifiés tels que la famille, la nature, ou la vie, condition même de la « vie bonne ».

4.1.2.3 Les différents outils de mesure du bien-être subjectif

Pour évaluer la satisfaction ou le bien-être en général, l'évaluation peut comprendre deux types de mesure : une mesure de nature « objective » à partir de critères individuels et sociaux tels que le niveau de revenu, l'équipement du foyer, le degré de liberté politique ou de protection sociale etc., et une mesure de nature « subjective » basée sur l'évaluation propre de la personne elle-même. Cette dernière mesure subjective peut elle-même se fonder sur des composantes cognitives -l'évaluation de la personne du niveau de satisfaction sur différents facteurs- et sur des composantes affectives portant sur les affects ressentis. L'évaluation de la satisfaction ou du bien-être peut être globale, ou porter sur différents aspects la composant : revenus, santé, environnement, relations sociales, etc. (Forsé et Parodi, 2014 ; Wavin, 2014)

Plusieurs méthodes peuvent ainsi être utilisées pour déterminer le niveau de bien-être d'un individu. On peut d'abord poser à un individu une ou plusieurs questions sur son niveau de bonheur général (essentiellement la réponse à la question « dans l'ensemble êtes-vous satisfait de votre vie ? », qui constitue un jugement complexe) ; il s'agit des méthodes pour déterminer un niveau de *life satisfaction* comme la *Satisfaction with Life Scale* (SWLS), développée par Diener, Emmons, Larsen et Griffin (1985) à partir de sept questions. Des études ont montré le lien entre l'appréciation d'une personne sur sa vie en général, et son appréciation sur différents domaines de sa vie (Diener, 1984 ; Argyle, 1999). On peut également demander d'une façon générale comment un individu apprécie une activité donnée ; c'est la méthode employée par les premières études américaines et européennes sur l'utilisation de son temps, comme les Eurobaromètres.

On peut ensuite évaluer le niveau de satisfaction tirée d'activités en temps réel, y compris d'événements purement physiques, en utilisant des méthodes de recueil instantané de l'information, comme la méthode dite *Experience Sampling Method* ou ESM (Stone, Shiffman et DeVries, 1999). Il s'agit là sans doute de l'expérience idéale pour évaluer les affects ressentis au cours d'une activité donnée, mais les coûts élevés de sa mise en œuvre et l'ennui qu'elle provoque chez le répondant, appelé à évaluer ses affects de façon aléatoire tout au long d'une journée ou d'une semaine, la rendent difficile à appliquer sur de larges échantillons. Pour éviter de ne pas reporter d'événements dont la fréquence est faible au niveau individuel, on peut aussi recourir à la méthode dite *Event Reconstruction Method* ou ERM (Schwarz, Kahneman et Xu, 2009) qui recueille chez les personnes interrogées le ressenti sur le plus récent épisode d'une

suite d'activités, y compris les plus rares (se blesser physiquement, se disputer avec son conjoint, gagner une somme importante d'argent, etc.). Mais le risque, opposé au précédent, est que la mémorisation d'événements peu fréquents, et donc reculés dans le temps, subisse de forts biais cognitifs.

Un bon compromis est la méthode développée par Daniel Kahneman et son équipe, qui vise à recueillir des données rétrospectives récentes, en général du jour précédent, sur les affects des répondants durant leurs différentes activités quotidiennes : *Day Reconstruction Method* ou DRM (Kahneman, Krueger, Schkade et al., 2004). Elle permet de recueillir des informations très comparables à celles recueillies par la méthode ESM, sur les activités et leurs circonstances, et sur les affects éprouvés à l'occasion des différentes expériences relatées en couvrant une journée entière, sans les inconvénients des biais cognitifs liés à l'évocation d'une activité en général, tout en ayant l'avantage d'être mise en œuvre pour de larges échantillons et en permettant de reconstituer les emplois du temps des répondants (Schwarz, Kahneman et Xu 2009). La méthode provoque moins de fatigue et d'ennui pendant son remplissage, ce dernier n'interrompt pas les activités quotidiennes mesurées, et l'outil permet une évaluation des différentes activités sur une journée complète plutôt que sur un échantillon de moments choisis au hasard. Le DRM permet ainsi de connaître l'allocation temporelle des activités au cours d'une journée, qui n'est pas relevée effectivement avec la méthode de l'ESM.

Le protocole suivi (Kahneman, Krueger, Schkade et al., 2004a : 1777 ; Kahneman, Krueger, Schkade et al., 2004b) repose sur un questionnaire constitué de plusieurs cahiers. Les personnes interrogées doivent d'abord répondre à une série de questions portant sur leur satisfaction en général, et sur leurs caractéristiques sociodémographiques. Puis il leur est demandé de reconstruire le planning des épisodes de leur journée de la veille, en différenciant chaque épisode en fonction de l'activité qu'elles ont réalisée et des personnes avec lesquelles elles étaient en interaction. Chaque épisode est doté d'un nom qu'elles choisissent (par exemple « préparer seul le repas du soir en écoutant de la musique »), caractérisé temporellement par son heure de début et son heure de fin. Sa durée en général ne doit pas être inférieure à vingt minutes et ne pas excéder deux heures, les épisodes pouvant être avec activité « focale » et avec « multi-activités » (avec la subjectivité possible du choix d'une activité comme « focale » ou principale).

Les personnes interrogées doivent ensuite répondre à des questions de type fermé, avec des réponses pré-codifiées qu'elles choisissent de cocher. Ces questions portent sur le lieu où s'est déroulé l'épisode, si elles étaient seules ou non, si elles interagissaient verbalement avec quelqu'un et qui était cette ou ces personnes, et sur les sentiments qu'elles ont éprouvés pendant

cet épisode en notant sur une échelle de 0 (pas du tout) à 6 (beaucoup) une liste de dix affects, à la fois positifs (« maître de moi/sûr de moi », « content/heureux », « intéressé/concentré », « affectueux,/chaleureux », « calme/détendu ») et négatifs (« j'avais hâte que ça finisse », « tendu/stressé », « déprimé/cafardeux », « irrité/en colère », « fatigué »). Enfin, les individus interrogés doivent répondre à des questions sur les joies et les peines éprouvées à propos d'une liste d'activités générales (les activités physiques, les amis, l'art, etc.) et sur leur rapport à la religion et leur perception de leur propre santé. Sa durée de passation totale est de 45 à 60 minutes. Le but est de mesurer l'impact de deux critères qui déterminent le niveau du bien-être perçu : les caractéristiques sociales des individus et la façon dont ils vivent et ressentent leurs activités au quotidien (Kahneman, Schkade, Fischler et al., 2010 : 18).

Des enquêtes menées pour vérifier la fiabilité du DRM ont montré que les questions sur la satisfaction de sa vie en général sont soumises à l'influence des événements quotidiens ou d'une information incomplète. En revanche, les évaluations affectives portant sur les épisodes quotidiens sont moins soumises à ces biais cognitifs, et ont l'avantage d'agréger différentes activités et leurs affects liés pour un jour donné (Krueger et Schkade, 2008). Ainsi, les enquêtes réalisées aux Etats-Unis à l'aide du DRM ont montré que les individus ressentent des niveaux supérieurs d'affects positifs dans la seconde partie de journée que dans la matinée, et des niveaux de fatigue supérieurs : les affects positifs comme négatifs connaissent des rythmes diurnes (Stone, Schwartz, Schwarz *et al.,* 2006 : 142). Les enquêtes menées mettent également en évidence qu'en moyenne les affects négatifs sont relativement peu fréquents et d'une intensité faible, et que la totale absence d'affect positif est rare (Kahneman, Krueger, Schkade et al., 2004a : 1777).

Les affects des rythmes journaliers seraient le produit à la fois de processus biologiques et psychologiques, et d'influences environnementales, et affecteraient le comportement des individus dans leurs expériences quotidiennes (Stone, Schwartz, Schwarz et al., 2006 : 139). D'autres enquêtes comparatives réalisées entre plusieurs Etats ou groupes culturels ont montré qu'il existait plus de différences intra-culturelles entre groupes d'âge et de sexe qu'interculturelles (McCrae et Terracciano, 2005 ; Kuppens, Ceulemans, Timmerman et al., 2006), même si la plupart des études ont été conduites auprès d'échantillons d'étudiants dont les individus sont relativement occidentalisés : les traits de personnalité seraint donc des faits communs à toute l'espèce humaine (McCrae et Terracciano, 2005 : 547-548). En revanche, la dimension culturelle permettrait d'expliquer des différences de bien-être ressenti, à niveau de développement social égal (Senik, 2011).

A travers la mise en œuvre quantitative du DRM sur le terrain, mais également d'une démarche qualitative complémentaire puisque sa passation a été suivie d'entretiens qualitatifs et d'observations en situation, la problématique utilisée au cours d'un terrain de recherche a été de vérifier comment les résidents d'une île en situation d'isolat comme l'est Rapa vivaient et se représentaient aujourd'hui l'idée du bonheur, et son lien avec le système alimentaire original mis en œuvre localement, à travers la perception des différentes activités qui rythment leur quotidien et qui mêlent la dimension sociale et culturelle à la dimension économique. Les résultats de cette recherche ont été mis en comparaison avec ceux obtenus par D. Kahneman aux Etats-Unis et par C. Fischler en Europe (Kahneman, Schkade, Fischler et al., 2010), et ont ainsi permis d'évaluer l'impact de l'environnement écologique et social sur les représentations du bonheur, grâce à une démarche ethnographique menée en parallèle (Serra-Mallol et Lebrun, 2021).

4.1.3 La question du bien-être alimentaire

4.1.3.1 La place de l'alimentation dans l'évaluation du bien-être

Comme pour évaluer la satisfaction de la vie ou le bien-être en général, nous avons montré (Serra-Mallol et Lebrun, 2021) que l'évaluation de la *satisfaction life* liée à l'alimentation peut comprendre deux types de mesure : une mesure de nature « objective » à partir d'indicateurs *ad hoc* (par exemple des critères individuels et sociaux, tels que le montant consacré à l'alimentation et sa part relative aux revenus, l'équipement culinaire du foyer, la disponibilité alimentaire, le type, la variété et la provenance des aliments consommés, le niveau d'insécurité nutritionnelle, etc.) et une mesure de nature « subjective » basée sur l'évaluation propre de la personne elle-même. Cette dernière mesure du bien-être alimentaire subjectif peut elle-même se fonder sur des composantes cognitives (l'évaluation par la personne du niveau de satisfaction sur différents facteurs ayant trait à l'alimentation, sa satisfaction alimentaire) et sur des composantes affectives (portant sur les affects ressentis). La mesure du bien-être alimentaire subjectif peut être également de nature globale, et porter sur l'alimentation en général, ou détaillée, et porter sur différents aspects la composant : type et variété d'aliments et leurs modes de mise à disposition, de préparation, de cuisson et de consommation.

L'alimentation et les activités liées n'ont pas fait l'objet de mesures distinctes en ce qui concerne l'évaluation de la satisfaction de vie et du bien-être, jusqu'aux années 2000. La dimension alimentaire du bien-être a ainsi longtemps été négligée, malgré son importance dans la vie des individus en termes de temps, de ressources nécessaires (personnelles comme

économiques) ou de dimensions symboliques et culturelles (Fischler, 1990 ; Garine, 1996). Des applications en termes d'impact de l'alimentation sur la qualité de vie ont été d'abord mises en œuvre dans le domaine de la santé, dans des études cliniques sur le diabète, les maladies cardio-vasculaires ou rénales, puis dans une optique strictement nutritionnelle (Jackson, Kinn et Dalgarno, 2005). Ce sont donc les modes d'alimentation en lien avec des pathologies qui ont fait l'objet des premiers travaux, en estimant qu'une « mauvaise » alimentation avait des effets néfastes sur l'individu et son bien-être. Cette relation a été mise en évidence d'abord par la *American Dietetic Association's* qui souligne que « la nourriture est un composant essentiel de la qualité de vie » (2005).

Les premières mesures mises en place avaient donc une visée essentiellement nutritionnelle, qui combinait des indicateurs objectifs et des évaluations subjectives du bien-être, à la fois de façon générale et sur des domaines spécifiques : économiques, psychologiques, de santé, sans inclure toutefois de questions spécifiques sur l'évaluation de l'alimentation. Ainsi en est-il de la *Nutrition Quality of Life Survey* (Barr et Schumacher, 2003), comme du questionnaire *Quality of Life Factors* (Corle, Sharbaugh, Mateski et al., 2001), ou encore du *Health related Quality of Life index 4* (Guyatt, Feeny et Patrick, 1993) qui mêle auto-perception de sa santé, évaluation de sa santé physique récente, de sa santé mentale récente, et de ses limitations sur l'activité. Un autre outil de mesure du bien-être alimentaire est l'Echelle de l'Accès déterminant l'Insécurité Alimentaire des Ménages (EAIAM), conçue et validée pour une utilisation dans des contextes de pays en développement (Frongillo et Nanama, 2006). Une série de neuf questions, portant sur le ressenti en termes d'accès à l'alimentation pour le mois qui précède l'enquête, évalue trois dimensions : l'inquiétude alimentaire, la qualité du régime alimentaire et les quantités consommées. En interrogeant sur les fréquences auxquelles les situations décrites dans les questions se sont produites (avoir été *« inquiet de manquer »*, avoir mangé *« pas très varié »* ou qu'il n'y ait *« rien eu à manger »* par exemple), l'EAIAM permet de déterminer le niveau de gravité de l'insécurité nutritionnelle auquel la personne interrogée a dû faire face : « sécurité nutritionnelle », « faible insécurité nutritionnelle », « insécurité nutritionnelle modérée » ou « grave insécurité nutritionnelle ».

Depuis, l'alimentation a été considérée comme un facteur important du bien-être individuel (Veenhoven, 1995 ; Barr et Schumacher, 2003 ; Csikszentmihaly et Hunter, 2003 ; Kahneman, Krueger, Sckade et al., 2004), même si peu de recherches portent encore sur cette thématique, que nous comptons continuer à explorer au cours des années à venir en particulier auprès des agriculteurs et pêcheurs océaniens dans le cadre du projet RISE-FALAH (2022-2025).

4.1.3.2 Les différents outils du bien-être alimentaire subjectif

Outre d'être complémentaire de la dimension objective du bien-être alimentaire à travers des indicateurs individuels ou collectifs, le recours à une approche de « bien-être alimentaire subjectif » visait à remplir plusieurs objectifs. Il permettait tout d'abord de se défaire de la connotation négative du terme de « sécurité alimentaire », largement employé dans le langage commun et trop marqué par les images de crises alimentaires. La sécurité alimentaire n'est souvent définie que comme une absence d'insécurité, et l'alimentation n'est, de ce fait, envisagée que comme une source d'inquiétude ou de problèmes. Proposer le terme de « bien-être alimentaire » permettait de changer de regard pour (re)considérer l'alimentation comme un facteur du bien-être individuel, ce que l'économie du bonheur met en évidence (Veenhoven, 1995 ; Barr et Schumacher, 2003 ; Kahneman, Krueger, Schkade et al., 2004). Le concept de « bien-être alimentaire subjectif » avait également l'avantage d'élargir la vision de l'alimentation focalisée sur les questions « biologiques » (quantités, qualités) pour ne pas présupposer d'une rationalité nutritionnelle des individus dans leur propre expérience alimentaire : il reconnaît et considère ainsi le caractère multidimensionnel de l'alimentation (Fischler, 1990). Enfin, en se penchant sur le ressenti des individus par rapport à leur propre vécu alimentaire, la notion de bien-être alimentaire conduit à intégrer le point de vue subjectif et les émotions des mangeurs dans l'analyse de leurs comportements alimentaires et de leurs déterminants. Elle permet de contourner la difficulté et les écueils de la détermination normative (comme dans le cas des mesures de sécurité alimentaire par exemple) puisqu'elle revient à considérer que chaque personne est la seule à même de juger sa situation alimentaire comme sa vie en général (Fraser, 2011 : 50) en fonction de ses propres critères et priorités. Elle invite en outre à reconnaître que les opinions des profanes ne sont pas moins dignes d'intérêt que celles d'« experts » à propos de questions qui les concernent directement, comme leur alimentation.

Face à la dimension nutritionnelle et objectivante des évaluations du bien-être alimentaire, une évaluation de la satisfaction liée spécifiquement à l'alimentation, sans l'inclure dans d'autres domaines plus généraux, semblait nécessaire. C'est ce que propose l'outil SWLF : *Satisfaction with Food related to Life Scale* (Grunert, Dean, Raats et al., 2007), qui constitue une adaptation de la SWLS appliquée à l'alimentation à travers sept questions générales sur la satisfaction liée à l'alimentation : « *food and meals are positive elements in my life* » ; « *when I think of my next meal, I only see problems, obstacles and disappointments* » ; « *I am generally pleased with my food » ; « food and meals give me satisfaction in daily life* » ; « *my life in relation to food and meals is close to my ideal* » ; « *I wish my meals were a much more pleasant part of my life* » ; « *with regard to food, the conditions of my life are excellent »*. Il devient ainsi possible de mettre

en évidence quels sont les facteurs objectifs extérieurs à l'alimentation qui ont une influence sur le niveau de satisfaction alimentaire, et dans quelle mesure ce dernier est corrélé à la satisfaction générale de la vie et à ses domaines liés. Des questions complémentaires peuvent porter sur les raisons des niveaux de satisfaction alimentaire vécue, et les changements concrets dans la situation alimentaire pour améliorer sa satisfaction.

Cette mesure peut souffrir des mêmes critiques que celles apportées à la SWLS : mesure d'un jugement général et abstrait, l'évaluation de la satisfaction est en effet influencée par la sensibilité à l'état émotionnel de la personne au moment de l'enquête (Schwarz et Strack, 1991 ; 1999 ; Kahneman et Krueger, 2006 ; Schwarz, 1987). Pour limiter ce biais, certains travaux suggèrent d'ancrer l'évaluation du subjectif sur du concret en faisant porter les mesures sur le souvenir d'expériences récemment vécues (Robinson et Clore, 2002), sur le rappel en mémoire de la journée de la veille en demandant aux individus de se remémorer les événements et expériences vécus au cours de cette journée pour évaluer leur bien-être subjectif global et détaillé sur cette période (Kahneman, Krueger, Schkade et al., 2004 ; Kahneman et Krueger, 2006).

A travers l'évaluation affective des activités de la veille en situation (durée, type d'activité et d'interactions), l'utilisation du DRM présenté plus haut permet l'extraction de toutes les activités ayant trait à l'alimentation : production (pêche, agriculture, cueillette, chasse, dons et échanges, achats…), préparation (nettoyage, stockage, découpage, battage…), cuisson (préparation culinaire, mode de cuisson…), comme consommation et ses différentes modalités (seul ou en groupe, quotidien comme festif). Les épisodes peuvent être associés avec l'alimentation comme activité « focale » et avec « multi-activités » (avec la subjectivité possible du choix d'une activité comme « principale »), ou comme activité secondaire. Le but est dès lors de mesurer l'impact de trois critères qui déterminent le niveau du bien-être alimentaire perçu : les caractéristiques sociales des individus, le niveau des interactions engagées dans l'activité alimentaire, et la façon dont ils vivent et ressentent leurs activités alimentaires au quotidien (Kahneman, Schkade, Fischler et al., 2010 : 18), leur « satisfaction alimentaire détaillée ».

Outre les éléments généraux portant sur l'organisation des activités quotidiennes et leur niveau de bien-être ressenti, les apports du DRM concernent essentiellement le niveau relatif de bien-être ressenti au cours des activités alimentaires, en les différenciant en fonction de leur nature : activités de production alimentaire, d'approvisionnement et d'échange, de préparation préalable et de stockage, ainsi que de préparation culinaire et de consommation. Ainsi, il a été montré pour Rapa (Serra-Mallol, 2018a) à la fois le rôle central des prestations sociales alimentaires

dans la constitution d'un niveau de bien-être particulièrement élevé, et l'importance des interactions sociales dans le degré de bien-être éprouvé durant ces activités alimentaires. L'approvisionnement de groupe (par les travaux agricoles, la cueillette, la pêche etc.), la préparation collective, et la consommation partagée lors de festins communautaires, et ce bien plus que la consommation quotidienne, figurent ainsi parmi les activités les plus appréciées en termes de différentiel positif d'affects (*Difmax*). Si les repas sont en général pris rapidement en semaine à Rapa (88 mn de temps de repas quotidien sur une semaine, contre 117 mn en France métropolitaine et seulement 52 minutes aux Etats-Unis), l'activité de manger est considérée comme centrale, « focale », dans 75 % des cas à Rapa, contre 56 % des cas en France et seulement 30 % des cas aux Etats-Unis, révélant l'importance en soi de l'activité alimentaire à Rapa contrairement aux autres territoires où elle est plus souvent intégrée dans des activités « multitâches ».

4-1-3-3 Apports et limites de l'outil sur le terrain

Les inconvénients du DRM pour mesurer le bien-être alimentaire subjectif relèvent d'abord de l'outil DRM lui-même, qui utilise des notions qui peuvent être mal comprises ou équivoques (comme la notion de travail ou de loisir) et un niveau de notation soumis à l'influence de la culture sur l'évaluation des affects en sous-évaluant ou au contraire sur-évaluant certains affects (Tov et Diener, 2009), comme nous l'avons montré (Serra-Mallol et Lebrun, 2021). A Rapa, les incompréhensions, et sans doute bon nombre de non-réponses, portaient le plus souvent sur la traduction imparfaite d'un affect du français aux langues tahitienne et rapa. Par exemple, le sentiment de « stress » ne se traduit pas exactement dans ces deux dernières langues. Il faut donc proposer des mots ou phrases vernaculaires, certes précis, mais qui ne traduisent qu'imparfaitement à eux seuls ces affects en français. Des notions préformées utilisées peuvent être mal comprises ou équivoques, comme la notion de « travail » ou d'« emploi ». Ainsi, dans les réponses aux activités quotidiennes, quand il s'agissait de codifier l'activité décrite, les activités « travail de subsistance », « pêche », « artisanat », « cueillette », ou encore le « nourrissage des animaux domestiques » n'étaient pas codées dans la catégorie « travail », mais en tant qu'activités distinctes. De la même façon, à la question « quelle est votre situation professionnelle », plusieurs personnes se sont classées dans la catégorie « sans emploi », alors que leurs journées tout au long de la semaine étaient dédiées à ces différentes activités, conformément à la distinction tahitienne entre travail de la terre et travail salarié (Finney, 1988). L'autoproduction est valorisée à Rapa, mais tout en maintenant la distinction entre ces deux acceptions : la notion « d'emploi » est ainsi strictement associée à la seconde, la première étant

vue comme une « activité », sinon un « loisir » (dont l'équivalent n'existe pas dans les langues tahitienne et rapa). D'un autre côté, ce qui peut être a priori considéré comme un « loisir », la lecture par exemple, peut être perçu différemment au travers des pratiques locales : la lecture n'est pas envisagée comme un loisir par les Rapa, mais comme une nécessité faisant partie du travail de réflexion biblique, et souvent limité à la lecture de la seule Bible. De la même façon, passer du temps à préparer ses ustensiles de pêche n'est pas considéré non plus comme un loisir, mais comme une activité préalable à la pêche proprement dite, elle non plus n'étant pas tenue pour un loisir ni un travail, mais comme une activité, certes source de plaisirs, mais qui permet de nourrir sa famille et de donner à son entourage en s'inscrivant ainsi dans les réseaux locaux d'échange (Serra-Mallol, 2018a).

Une réflexion est également nécessaire sur les types de réponse apportés : le niveau de notation est soumis à l'influence de la culture sur l'évaluation des affects en sous-évaluant ou au contraire surévaluant certains affects en fonction de ce qui est localement valorisé. Il est ainsi avéré que certains affects sont normativement « inacceptables » pour certaines cultures (le stress à Rapa), et d'autres « socialement valorisés », tel que le fait d'être heureux, ce qui explique le niveau très élevé de satisfaction et de bien-être subjectif atteint à Rapa et en particulier sur les activités alimentaires, vécues non seulement comme vectrices de lien social à travers des activités engageantes mais comme garantes de la pérennité culturelle autour du « faire ensemble » et de la maîtrise collective des ressources (Serra-Mallol et Lebrun, 2021).

Du fait de ses présupposés normatifs, un instrument de mesure trop structuré empêche la prise en compte des variabilités et des interprétations locales. Il devrait systématiquement être mis en œuvre dans le cadre d'une recherche dotée d'un éventail méthodologique plus large, de type ethnologique, l'incluant et lui donnant sa signification dans son contexte local. Le terrain ethnologique de sept mois en 2010-2011 dans le cadre duquel a été soumis le DRM à Rapa a ainsi permis, par le biais d'entretiens individuels et de groupe, ainsi que d'observations participantes quotidiennes, d'éclairer les réponses au DRM et de replacer le fait alimentaire dans son contexte plus général, en fonction des normes sociales et valeurs locales, et du rôle central qu'il revêt dans les activités quotidiennes, les enjeux politiques et les représentations collectives des Rapa.

De ce fait, nous défendons une articulation entre approche quantifiée et approche qualitative du bien-être alimentaire subjectif (Serra-Mallol et Lebrun, 2021). Cette articulation nous semble indispensable pour intégrer l'analyse des résultats bruts provenant des outils de mesure du bien-être alimentaire subjectif dans une démarche plus large de type compréhensif. Les données quantitatives recueillies peuvent ainsi être contextualisées et interprétées en tenant compte des

normes et valeurs locale, et du cadre de pensée spécifique de la communauté étudiée. Il s'agit, en somme, d'un exercice d'équilibre épistémologique entre, d'un côté, la meilleure prise en compte possible de la dimension émique (Pike, Headland et Harris, 1990) des phénomènes étudiés et, de l'autre, le « calibrage » des outils de quantification du bien-être alimentaire subjectif, qui est la garantie de la comparabilité des résultats obtenus dans des sociétés variées. C'est la démarche que nous avons adoptée pendant le travail de recherche sur l'île de Rapa (Australes), au cours de laquelle nous avons combiné un dispositif de recueil quantitatif de l'information à travers le DRM en interrogeant la quasi-exhaustivité de la population adulte de l'île (hors malades, rares refus, absence de l'île pour motif médical ou administratif), et une approche ethnographique basée sur des observations participantes des différentes modes de production alimentaire (agriculture, jardinage, pêche, chasse, cueillette terrestre comme maritime), de distribution (inscription dans les circuits d'échanges locaux), et de consommation alimentaire (préparation de repas collectifs), outre des éléments plus « objectifs » portant sur l'analyse des taux d'équipement des foyers et d'infrastructure de l'île, des salaires et prestations sociales reçues, et de la circulation monétaire entre les foyers. Les éléments qui suivent ont été présentés dans diverses publications (et notamment Serra-Mallol 2013a, 2013b, 2016a et 2018, ainsi que Serra-Mallol et Lebrun 2021 pour la partie méthodologique), tandis que d'autres n'avaient jamais été publiés auparavant (les résultats de la passation du DRM notamment).

4-2 Bien-être et relations sociales

L'étude du bien-être subjectif (Diener, 1984) appliqué par le biais d'un outil de mesure *ad hoc* (Kahneman, Kruger, Schkade et al., 2004) à une communauté océanienne isolée laisse apparaître un niveau particulièrement élevé de satisfaction générale comme d'affects positifs liés aux activités quotidiennes. Une démarche ethnologique menée de façon complémentaire dévoile l'importance du caractère collectif des activités tant productives que de loisirs dans cette satisfaction, et des nombreuses et intenses interactions qui les sous-tendent.

Le « faire ensemble » autour d'activités productrices quotidiennes, et notamment en matière alimentaire, constitue le facteur principal de ce niveau élevé de bien-être, individuel comme collectif, et s'avère le garant mais également la conséquence de temporalités maîtrisées et réappropriées (Rosa, 201).

4-2-1 Les composantes océaniennes du bien-être subjectif

4-2-1-1 Un niveau général de satisfaction et de bien-être élevé

A la question : « dans l'ensemble, êtes-vous globalement satisfait(e) de votre vie actuelle ? Diriez-vous que vous êtes très satisfait, assez satisfait, peu satisfait ou pas satisfait du tout ?», le taux de satisfaction était particulièrement élevé, puisque 60% se disaient « très satisfaits » et 94% « très ou assez satisfaits ». Ce pourcentage est bien supérieur à celui observé dans les enquêtes similaires et internationales sur le bien-être, où le résultat le plus élevé était obtenu jusqu'à présent par Ringkobing, un village danois, avec 84% de satisfaits (Osmont, 2009 : 111). La comparaison avec les résultats obtenus avec la même question à Columbus aux Etats-Unis, et à Rennes en France (Kahneman, Schkade, Fischler et al., 2010) avec des taux d'erreurs statistique d'environ 3 % à 0.95, et auprès de Rapa vivant à Tahiti (le taux d'erreur statistique correspondant est d'environ de 6 %) est frappante :

	Columbus	Rennes	Rapa	Tahiti
Très satisfait	26,1 %	12,9 %	60,3 %	8,0 %
Assez satisfait	51,0 %	70,0 %	33,8 %	88,0 %
Peu satisfait	21,4 %	16,1 %	5,1 %	4,0 %
Pas satisfait du tout	1,6 %	1,1 %	0,7 %	0,0 %

Le nombre d'insatisfaits (« peu » ou « pas du tout ») est ainsi quatre à cinq fois moins important à Rapa, et le nombre de « très satisfaits » deux à quatre fois plus élevé qu'aux Etats-Unis ou en France. Si globalement Rapa et Tahiti déclarent plus de 90% de satisfaits, la proportion est toutefois pratiquement inversée à Tahiti et Rapa entre les « très satisfaits » et les « assez satisfaits ».

Des précautions importantes doivent toutefois être prises pour comparer les données sur la satisfaction globale *life satisfaction* entre population de différentes cultures. Ainsi, les Américains ont tendance à choisir plus souvent les réponses extrêmes (« très satisfait » et « pas du tout satisfait ») que les Français (Krueger, Kahneman, Fischler et al., 2009). De la même façon, il a été montré que les Américains d'origine asiatique ne valorisaient pas autant le sentiment de bien-être que leurs homologues d'origine européenne (Oishi, 2002), au contraire des Américains d'origine hispanique qui le valorisent plus que les Américains d'origine anglo-saxonne (Scollon, Diener, Oishi et al., 2004), ou encore que les Afro-Américains avaient une tendance à choisir des réponses plus extrêmes que les Américains d'origine européenne (Bachman et O'Malley, 1984). Ce phénomène semble accru pour les Rapa qui obtiennent des

taux de réponse « très satisfait » plus importants que les réponses « assez satisfait », contrairement aux Français et Américains. Les réponses à la question sur la satisfaction éprouvée durant le travail montrent un taux de satisfaction tout aussi élevé à Rapa, quoique moins élevé que la satisfaction globale, comme on pouvait s'y attendre (Krueger, Kahneman, Fischler et al., 2009). Même si moins élevée que la satisfaction en général, la satisfaction éprouvée durant le travail à Rapa est supérieure en moyenne à la satisfaction en général pour la France ou les Etats-Unis.

L'indice SAT -*Life Satisfaction*- ou SWLS -*Satisfaction with Life Scale* (Diener, Emmons, Larsen et al., 1985)- est un indice qui indique la satisfaction générale ressentie. Il est calculé en faisant la moyenne des réponses, sur une échelle de 1 à 7, données aux cinq items généraux (Kahneman, Schkade, Fischler *et al.,* 2010 : 22). Le SAT moyen est de 5,46 à Rapa, soit un niveau très élevé. Une autre façon de comparer les résultats à ces cinq questions est d'additionner les moyennes obtenues (Pavot et Diener, 2009 : 103-105). On obtient ainsi un indice SWLS compris entre 5 et 35, et qui peut être décrit comme suit : très insatisfait (entre 5 et 9), insatisfait (10-14), assez insatisfait (15-19), satisfaction neutre (20), assez satisfait (21-25), satisfait (26-30), et très satisfait (31-35). Pavot et Diener (2009) donnent une série d'indices SWLS obtenus auprès de différents groupes de population, tant occidentale (Etats-Unis, Canada, Hollande, Russie) que non occidentale (Chine, Corée), et variant suivant des caractéristiques sociales (âge, études, occupation, état de santé…). La majorité des indices moyens (17 groupes sur 36) s'établit entre 23 et 25, soit « assez satisfaits », confortant l'idée généralement admise que la majorité des répondants, au moins parmi la population occidentale, éprouve un sentiment de satisfaction supérieur à la moyenne. Les indices fournis par Diener et Pavot s'élèvent pour leurs extrêmes entre 11,8 (échantillon de 52 malades hospitalisés dans un hôpital pour vétérans de guerre) et 27,9 (77 adultes mâles retraités du Canada français). Le SWLS moyen obtenu par la population adulte rapa se situe à un niveau supérieur encore au point le plus haut relevé par Pavot et Diener. En effet, les hommes rapa obtiennent un indice moyen de SWLS de 28,3, et les femmes rapa de 26,6, soit également supérieur à l'indice obtenu par les adultes femmes retraitées du Canada français (26,2). L'écart entre hommes et femmes est remarquablement équivalent parmi les retraités franco-canadien et les Rapa : 1,7 point de plus pour les hommes. Ici encore, les Rapa se caractérisent par un niveau moyen très élevé de satisfaction.

4-2-1-2 Travailler et faire ensemble

L'analyse comparative des résultats quantitatifs du questionnaire DRM montre les différences en matière de temporalités sociales (heures de lever et de coucher, plages de travail, heures de repas…), celle des éléments qualitatifs les temporalités subjectives propres, se différenciant à la fois du domaine « global » et occidental des USA et de la France (Krueger, Kahneman, Fischler et al., 2009 ; Kahneman, Schkade, Fischler et al., 2010), que « local » (« régional » ici) du modèle hybride des Tahitiens urbanisés. En matière de temporalités individuelles, elle montre des distinctions en fonction de différents facteurs (genre, âge, catégorie sociale…) constitués comme déterminants par ailleurs (Dubar, 2004 : 123).

Les activités les plus insatisfaisantes pour les Américains et les Français (déplacement domicile-travail, travail, achats, s'occuper des enfants) sont relativement bien moins importantes en temps pour les Rapa, et à l'inverse les activités les plus valorisées par les premiers (marcher, faire de l'exercice, les relations avec la famille et les amis) constituent une part plus importante de la journée moyenne des seconds. Des activités qui seraient considérées en Europe comme du « travail » (autoproduction alimentaire : pêche, chasse, agriculture, élevage…) sont considérées à Rapa comme des activités de type hédonique, d'un haut niveau de satisfaction et d'affects positifs. Les activités d'approvisionnement alimentaire ne sont pas considérées comme du travail par les Rapa eux-mêmes mais comme des activités sociales nécessaires et engageantes, relevant non d'« un temps abstrait, vide de contenu et mesuré de plus en plus rigoureusement » mais d'un « temps vécu, celui de la vie quotidienne, non uniforme, variable et concret » (Thoemmes, 2008). Elles font appel à des règles qui requièrent des compétences particulières sinon une maîtrise des techniques à appliquer qui évoluent continuellement par l'expérience, et autorisent un sentiment de contrôle possible. Elles demandent un effort certain pour un objectif donné mais atteignable, et facilitent la concentration et l'engagement dans l'activité elle-même. Les buts poursuivis dans l'action quotidienne ne dépendent pas de modèles normatifs et temporels imposés par l'extérieur mais sont développés par chacun, et leur atteinte ne dépend que de soi, des conditions climatiques ou des humeurs divines.

Nous souhaitons prolonger le propos de Rosa ([2010] 2012 : 27-28) quand il pose que « l'accélération du rythme de la vie (sociale) », définie comme « l'augmentation du nombre d'épisodes d'action ou d'expérience par unité de temps », et la stratégie qui consiste « à 'comprimer' les actions et les expériences c'est-à-dire à faire et vivre davantage dans une période de temps donnée en réduisant les pauses et les intervalles et/ou en faisant plus de choses simultanément » appelée « multitâches » serait un des fondements de la modernité. Mais en

ajoutant que l'étude des sociétés communautaires rurales montre que de nombreuses actions au quotidien, qu'elles soient productives, religieuses, ou hédonistes, sont construites et ne prennent de sens que dans l'interaction humaine, dans la sociabilité communautaire et de groupe (clan, famille statut…). Les activités solitaires sont de fait moins nombreuses et moins valorisées.

C'est ce qu'illustrent les données recueillies à Rapa, et leur comparaison régionale avec Tahiti, nationale avec la France métropolitaine et internationale avec les Etats-Unis. Si les activités vécues au quotidien à Rapa sont plus souvent « multitâches » qu'ailleurs, c'est qu'elles sont massivement exercées en groupe, entretenant et tissant ce réseau de liens sociaux proposés par la communauté. En revanche, il semble au contraire que l'insatisfaction ou le mal-être tirés du caractère multitâche des activités quotidiennes en France et surtout aux Etats-Unis, sans pouvoir mesurer ici leur éventuelle évolution récente ni les tâches produites au cours de l'activité, soient dus à l'absence de contact social et de sens perçu donné à l'action. Cette dichotomie individu/communauté qui se creuse nous paraît d'une valeur explicative supérieure à celle d'un temps lent/accéléré, l'évolution du premier, vers une individualisation croissante, déterminant au moins en partie le second, l'accélération des expériences.

Certains affects sont bien normativement inacceptables pour certaines cultures - le stress à Rapa-, et d'autres socialement valorisés, tel que le fait d'y être heureux. Comme le rappelle Appadurai (2008 : 216), « les émotions ne sont pas un matériau brut, pré-culturel, constituant un substrat universel trans-social (…) l'affect est en grande partie acquis ». Ainsi, la culture peut former la façon dont les individus expérimentent et se souviennent de leurs émotions, directement à travers des normes largement partagées, mais aussi indirectement par le rôle joué par les émotions dans des cadres théoriques implicites et culturellement prescrits (Wirtz, Chiu, Diener et al. 2009 : 1170 ; Senik, 2011).

Par ailleurs, les études menées aux Etats-Unis (Kahneman, Schkade, Fischler *et al.* 2010 : 24) ont montré que le niveau de revenu n'était pas corrélé avec le fait de se sentir heureux : la relation est même inversée à Rapa. Ce sont plutôt l'intensité et la variété des relations sociales qui déterminent le niveau de satisfaction de la vie, relations sociales qui forment un entrelacs dense au quotidien parmi les Rapa.

4-2-1-3 La maîtrise des ressources partagées composante du bien-être océanien

Le « bien-être subjectif » atteint un niveau élevé à Rapa, un des plus élevés jamais relevés dans ce type d'études, lisible à la fois dans les résultats du DRM comme dans l'analyse socio-anthropologique des attitudes et comportements au quotidien (Serra-Mallol, 2018a). Cette dernière montre que l'idée du bonheur est relative à Rapa, évaluée comparativement au temps

(le passé), à un lieu (Tahiti) ou aux conséquences de la maîtrise locale des ressources du fait de la spécificité du modèle (propriétés foncière et marine collectives et gérées en communauté).

Pour expliquer le niveau très élevé de *life satisfaction* et de bien-être subjectif éprouvés par les Rapa par une approche socio-anthropologique, il nous faut dépasser l'analyse des seules sensations subjectives et des états psychiques individuels, qui seraient du ressort de la psychologie, ainsi qu'à l'inverse des analyses fondées sur les causes du Vrai ou du Bien, dévolues à la philosophie, pour nous concentrer sur les causes et conséquences sociales de ces représentations et perceptions, et sur l'analyse des macrostructures sociales qui peuvent déterminer la forme des rapports sociaux dans un contexte historique et culturel précis. Ainsi, il nous faut prendre en compte l'approche sur les capacités (Sen, 1987, 1992 et 1999) qui met l'accent sur les conditions objectives des individus, évaluées selon des déterminants de qualité de vie peu pris en compte par les mesures traditionnelles des ressources économiques, et encore moins leur interdépendance (Stiglitz, Sen, Fitoussi 2009a : 105-125) : santé, éducation, budget-temps, participation politique et gouvernance, liens sociaux, conditions environnementales, insécurité personnelle et économique. Sur toutes ces dimensions, l'influence à Rapa des différents niveaux d'intervention politique possible est à intégrer de façon dynamique tout en prenant en compte les éventuelles contradictions et tensions (Balandier, 1999 : 23), en confrontant des niveaux de décision et d'influence spatiaux et temporels propres aux relations centre-périphéries avec le chef-lieu Tahiti, avec la métropole, et en tant que relevant de dispositifs européens de soutien propres aux territoires ultrapériphériques.

Bien sûr, et l'expérience en observation prolongée pendant plusieurs mois le confirmait chaque jour, les expressions quotidiennes par les Rapa de leur bonheur et de leur joie de vivre provenaient sans doute en partie de leur volonté collective de vouloir faire de Rapa et de leur vie sur l'île une expérience proche de la perfection humaine. Les résultats extrêmes des scores obtenus aux critères de satisfaction et de bien-être subjectif, et la joie qui imprègne de façon continue les actions collectives et les discussions, constitueraient ainsi les expressions d'une forme d'*illusio*, d'un « phantasme collectif » (Bourdieu, 2004) qui permet l'investissement de chacun (Bourdieu, 1994 : 151) entretenu de façon permanente et quotidienne par chaque Rapa. Le fait que ce sentiment partagé de bonheur provienne de la volonté des Rapa eux-mêmes n'en amoindrit pas la portée et l'impact, les actions comme les discours spontanés comme relancés laissant transparaitre ce sentiment collectif et individuel, sauf cas particuliers ponctuels, de bien-être mêlant la sérénité d'un bonheur « structurel » et l'exaltation d'une joie en actes concrets.

On voit ainsi une économie originale se dessiner localement, source de formes différenciées de revenus (Wallerstein, 2004 : 56-60), qui puiserait à la fois dans l'économie monétaire salariale

(salaires des fonctionnaires, emplois privés occasionnels ou contrats aidés…) et dans l'économie de la production marchande simple (production familiale ou communautaire revendue : artisanat, vente des surplus de l'autoproduction…), dans l'économie des transferts publics (transferts d'impôts dans le domaine de la santé ou des prestations familiales…), et dans l'économie à la fois de la subsistance (autoconsommation, économie domestique…) et de la réciprocité avec les dons et échanges au sein d'un réseau que permettent l'autoproduction et la maitrise des ressources locales (Serra-Mallol, 2018a), renvoyant aux théories de l'encastrement de l'économique et du politique dans le social (Mauss, 1999 [1950] ; Polanyi, 1983, Granovetter, 1985).

Ces différents éléments peuvent être comparés à la situation du village de Ringkobing au Danemark, remarquable par son niveau particulièrement élevé de bien-être (Osmont, 2009 : 111), qui présente des similarités fortes avec l'île de Rapa : des conditions climatiques peu clémentes, une autosubsistance importante tournée vers la pêche, une influence forte des nombreuses associations locales et notamment religieuses, et un esprit et un mode de vie communautaires marqués par la conscience d'une spécificité choisie en matière de temporalités vers une décélération sociale intentionnelle (Rosa, 2012 : 45-51). Cette communauté villageoise fait partie du pays qui détient le plus fort de taux de personnes jugeant leur vie très satisfaisante, avec un niveau de prestations sociales parmi les plus élevés au monde avec la France. Les revenus tirés de l'autoproduction sont ainsi jugés satisfaisants par les habitants de Rapa, qui refusent de se comparer aux revenus moyens disponibles à Tahiti, et évitent ainsi le processus d'imitation de groupes sociaux aux caractéristiques socioéconomiques qui pourraient être jugées plus avantageuses sur le plan matériel, avec la frustration afférente. De fait, le modèle alternatif créé prend en partie appui sur les excès du modèle dominant, en puisant à sa source traditionnelle fondée sur la propriété collective et la circulation communautaire des ressources alimentaires, renvoyant au renversement opéré entre système économique productif et don évoqué par Georges Bataille : « L'extension de la croissance exige elle-même le renversement des principes économiques – le renversement de la morale qui les fonde (…) Si une partie des richesses, évaluable en gros, est vouée à la perte, ou, sans profit possible, à l'usage improductif, il y a lieu, il est même *inéluctable* de céder des marchandises sans contrepartie. Désormais, sans parler de dissipation pure et simple, analogue à la construction des Pyramides, la possibilité de poursuivre la croissance est elle-même subordonnée au don » (Bataille, 1976 : 33).

4-2-2 Des temporalités réconciliées

La volonté qui a poussé les Rapa vers un système alimentaire et de ressources partagé issu de l'autoproduction, du don et des échanges, et une réappropriation des temporalités sociales,

constitue une réponse concrète à la réflexion de Rosa sur le type de régulation sociale permise par les temporalités dominantes globalisées actuelles. En effet, il explique « comment les sociétés modernes satisfont le besoin de coordination, de régulation et de synchronisation de très longues chaînes d'interdépendance : elles y parviennent par la mise en place rigoureuse de normes temporelles, par la domination des horaires et des délais imposés, par le pouvoir de l'urgence et de l'immédiateté, par la logique de la gratification et de la réaction instantanées (…) Une critique des normes sociales cachées de la temporalité trouve donc ici son point de départ : ces normes violent la promesse qui est au cœur de la modernité, la promesse de réflexivité et d'autonomie » (Rosa, 2012 : 102-105). Une apparente contradiction fait donc advenir réflexivité et autonomie de choix non dans la « modernité » des sociétés hyper-urbanisées mais dans les sociétés intentionnelles de type communautaire et rurale.

Le niveau très élevé de qualité de vie ressentie peut alors être relié au sentiment général, qu'il s'agisse des individus comme du groupe social, de maîtriser ses actions et sa propre destinée, dans une forme de « décélération volontaire » qui sort des schémas habituels de résistance ou d'inadaptation à l'accélération des rythmes sociaux et individuels. Un éloge de la lenteur remplace ainsi un culte de la vitesse perçue comme devenue hors de contrôle social et individuel, et l'expression favorite employée en français par les Rapa lorsqu'ils évoquent leurs projets en cours, qu'il s'agisse de la construction d'une pirogue ou d'une maison, ou encore de travaux agricoles, est « petit à petit ». Cette expression revient pour expliquer la lenteur de mise en œuvre du projet en question (qui serait plus rapide avec de l'argent), mais aussi la caractéristique de ce qui est à « vitesse humaine », et donc maîtrisable.

4-3 Vers une utopie réalisée

La volonté d'une maîtrise collective et intégrée des ressources alimentaires et des temporalités sociales afférentes fait de la collectivité rapa une forme particulière de communauté (Tönnies, 1887), une communauté sociétaire intentionnelle (Lallement, 2019). Modalité spécifique d'organisation collective, ce type de communauté s'incarne à Rapa sous forme d'une utopie non seulement réaliste (Bregman, 2017) mais réalisée (Friedman, 2000) qui répond à l'objectif social et politique d'une « vie bonne » (Taylor, 1998 ; Rosa, 2018). Basée sur une hétérochronie, elle s'inscrit ainsi en rupture avec la vision occidentale dominante, faisant du temps subi et contraint un « temps-compagnon » (Chesneau, 2004), de nature à ré-enchanter les relations sociales et au monde et à ré-encastrer les processus économiques dans leur substrat social et culturel.

4-3-1 La maîtrise du système alimentaire comme source de bien-être

4-3-1-1 Une vision édénique de l'île

La stratégie d'autonomie de la communauté des résidents rapa répond à une volonté de maîtrise de ses ressources, une forme d'autonomie et d'autodétermination, entretenue par un discours politico-religieux et moral sur la préservation de l'île renvoyant à la fois à un mythe polynésien de l'abondance alimentaire que nous avons mis en évidence (Serra-Mallol, 2005a) et à un mythe chrétien du Paradis terrestre (Fer et Malogne-Fer, 2000). Les Rapa seraient ainsi les gardiens de cette terre divine, les « gardiens du paradis », chérubins terrestres de la culture et de la terre rapa. Car cette terre, le paradis, Jerusalem terrestre dont les douze portes seraient les douze forts anciens de Rapa, a besoin d'être défendue (Bonnemaison, 1986). Défendue de l'extérieur d'abord et de ses influences néfastes qui expliquent le refus opposé en 1996 par le *To'ohitu* pour libérer les terres nécessaires à l'installation d'un aéroport sur l'île. La réflexion suivante au cours d'une discussion biblique *tuaro'i* à propos d'Adam et Eve est en ce sens révélatrice : « Les premiers hommes ont voulu des fruits qui n'existaient pas dans le jardin. Ils n'ont pas mangé les fruits de la terre, comme le taro. Ils sont allés à la recherche des fruits défendus, de ce qui est déjà tout prêt : le pain, le riz, des produits qui ne viennent pas du jardin. Voilà le mal : ils ont accepté ce qui vient de l'extérieur » (cité dans Fer et Malogne-Fer, 2000 : 272). Défendue également de ce qui est ressenti comme une acculturation, l'intrusion de modes de vie extérieurs qui tendent à faire oublier les coutumes et habitudes locales. Cela se vérifie par l'interdiction de vente d'alcool sur l'île, par le retour de la langue rapa lors des réunions publiques et des informations municipales au détriment du *reo ma'ohi* que les missionnaires utilisaient pour diffuser le message biblique, mais aussi par les jeux de rôle organisés lors des soirées *U'i Api* (jeunesse chrétienne) par les anciens pour sensibiliser les plus jeunes aux modes de vie passés et perpétuer le sentiment d'unité parmi la population. Défendue enfin dans sa substance même, terre comme mer, avec l'instauration d'interdits -de *rahui*-, et le non recours dans les exploitations agricoles aux produits perçus comme dangereux pour la terre : désherbants, insecticides et engrais chimiques.

Dans cette volonté de défense et d'inscription dans un temps de longue durée ou le passé dominateur est projeté dans le présent et l'avenir (Gurvitch, 1963 : 341), sont mis en avant la faible monétarisation de l'économie locale et le poids important de l'autosubsistance, et le fait qu'il ne peut y avoir d'inactivité subie contrairement à Tahiti, où l'île de Rapa est vue comme l'archétype de l'île polynésienne traditionnelle. Et si Tahiti symbolise le Paradis terrestre pour les Occidentaux, Rapa le symbolise « au carré », même s'il s'agit ici encore d'une

représentation pas toujours conforme à la réalité, comme le montre l'extrait suivant de notre journal de terrain :

> « *A Tahiti, l'image de Rapa est celle d'une île où les gens vivent en communauté, donnent facilement du poisson, des fruits et des langoustes, et font la fête en communauté. Mais ils ont une vision de Rapa déformée, limitée à la période « chaude » (entre décembre et avril), y compris la plupart des ethnologues (sauf Stokes et Hanson qui sont restés plus de six mois). Et comme l'écrivait Morrison, les visiteurs ne voient donc que ce que les Rapa veulent leur montrer à ce moment, comme la mise en scène prévue de leur fameuse hospitalité. Et c'est ce que me confirment les personnes ici : 'les Rapa de Tahiti ne viennent ici que quand il fait beau, pour faire la fête et retourner ensuite à Tahiti avec des glacières pleines de poissons et de langoustes', ou encore ' les gens viennent ici parce qu'ils savent qu'ils seront bien reçus. Mais ils ne se rendent pas compte que nous on doit faire l'effort de pêcher pour eux, et tu les voies repartir tout contents d'avoir mangé des langoustes à tous les repas'. De mémoire, X. m'avait fait la même remarque à l'occasion de la pêche pour nourrir les personnalités politiques venue à la mi-août.* »

4-3-1-2 Une volonté collective d'intégration des ressources alimentaires

L'isolement de l'île de Rapa et l'autosubsistance nécessaire ont permis de rendre concrète une forme d'utopie communautaire basée sur la maîtrise collective des ressources, et de maintenir des liens intra-communautaires forts. Située en périphérie de la collectivité ultramarine de la Polynésie française à 1240 km de son chef-lieu Tahiti, seulement accessible par bateau depuis l'île la plus proche (Raivavae, à 480 km) après deux jours et une nuit de navigation en cargo, l'île de Rapa connaît un isolement géographique entretenu par sa population, en se tenant volontairement à l'écart du mode de vie de son centre politico-administratif régional marqué par la monétarisation de son économie. A Rapa, occidentalisée et christianisée au long du dix-neuvième siècle mais relativement délaissée par la France et Tahiti au cours du 20ème siècle, les habitants ont su construire un mode privilégié de relations avec les ressources naturelles locales terrestres comme maritimes et préserver des liens intra-communautaires intenses (Serra-Mallol, 2013a).

Hanson (1973 : 35-37) notait déjà en 1964 la possibilité pour chaque habitant de Rapa de pouvoir disposer pour sa résidence et la culture du taro de parcelles de terre appartenant collectivement à l'ensemble des Rapa. Jusqu'aux années 1960, les activités de production et de préparation alimentaires représentaient à Rapa une part très importante de l'activité quotidienne marquée d'une signification symbolique forte. L'installation du Centre d'Expérimentation nucléaire du

Pacifique bouleversa la société polynésienne et son économie, avec des répercussions à Rapa qui se dota dans les années 1970 d'infrastructures portuaires et d'un commerce, même si la population vit encore majoritairement aujourd'hui de l'autosubsistance autour de la culture du taro, la cueillette, la chasse et la pêche. De ce fait, le niveau monétarisé de vie est assez faible. L'isolement relatif de l'île (pas d'aéroport, un cargo tous les deux à trois mois) et la maîtrise des ressources alimentaires ont permis la persistance d'une identité collective forte et d'un modèle alimentaire basé sur l'autoconsommation des aliments de base « traditionnels » (taro dit *mikaka*, produits de la mer et de la chasse, de la cueillette et du jardin). Les résidents de l'île ont opté pour un mode de gouvernance original basé sur la propriété collective du foncier, s'appuyant sur des valeurs traditionnelles de don, d'échange et de mise en commun, et une forme de démocratie participative à travers des représentants désignés par chaque grande famille, l'institutionnalisation de conseils coutumiers en charge de la répartition égale des terres à destination résidentielle et agricole et de la gestion collective des ressources alimentaires terrestres et maritimes, ainsi que l'existence active de coopératives de production.

Nous avons décrit (Serra-Mallol, 2013a) l'organisation mise en place pour la maîtrise des ressources alimentaires avec l'instauration d'un Conseil des Anciens, *To'ohitu*, après l'annexion de l'île par la France en 1887 (Stokes, 1930) en charge des questions foncières[19] qui a établi la propriété collective des terres pour la résidence et la culture traditionnelle du taro, et interdit le cadastrage, la vente ou l'échange de terrains, leur occupation ou appropriation. L'occupation d'une terre est réservée à un Rapa ou descendant de Rapa résident (articles 2, 3 et 6 du Règlement intérieur du Conseil des Sages de l'île de Rapa). Pour une construction à édifier dans une tarodière, l'autorisation préalable de la famille propriétaire de la tarodière est requise (article 4), et le *To'ohitu* demande et obtient au nom de la personne demandeuse le permis de construire auprès des autorités administratives de Papeete. Cette institution est également en charge de gérer les terres et les conflits pouvant subvenir entre les habitants à leur sujet. Reconnue par l'administration française comme simple association de citoyens, elle ne dispose pas d'autre pouvoir de coercition que celle de la sanction sociale, la honte *ha'a'ama*. L'accès aux ressources marines de l'île est également contrôlé par un Comité du *rahui*[20] composé de pêcheurs élus chaque

[19] Ses membres sont issus des *ti'a'au*, « gardiens des terres », nommés à vie par les membres des sept grands ramages traditionnels de l'île. Le Conseil des Anciens a été officiellement institué en 1984 (Conseil municipal de l'île de Rapa 1984) et dispose d'un règlement intérieur établi en 2002 en langue rapa applicable « pour les descendants Rapa, vivant sur l'île et ceux éparpillés au-delà des océans » (Règlement intérieur du Conseil des Sages de l'île de Rapa 2006 [2002] : 1-2).

[20] Interdiction rituelle, le *rahui* est assimilée aujourd'hui à une interdiction temporaire de prélèvement pour des raisons de reconstitution des ressources (cas des ressources marines à Rapa, ou de la noix de coco dans l'archipel des Tuamotu).

année par leurs pairs, souverain pour décider du lever annuel de l'interdiction de pêche sur une partie importante de la zone maritime de l'île. Dans cette zone, la pêche, à la ligne, en apnée, de nuit comme de jour, est interdite pendant toute l'année, sauf durant deux jours où le *rahui* est levé sur décision du comité, généralement en octobre et novembre, après un discours du pasteur de l'île et avant un repas collectif. Le comité du *rahui* veille également à l'application de l'interdiction générale de pêche au filet, à la nasse, à la pêche de nuit et au toxique végétal.

Dévalorisée sur le reste du territoire polynésien, l'activité collective d'autoproduction alimentaire est hautement valorisée à Rapa, à la fois source de subsistance pour les familles et support de réseaux de dons et d'échanges qui maillent sa communauté, facteurs de renforcement du lien social (Mauss, 1950 ; Godbout, 1992) et de développement de savoir-faire source d'épanouissement personnel. L'autoconsommation atteint 85% du régime alimentaire rapa à l'inverse du modèle dominant en Polynésie française où environ 80% de l'alimentation est aujourd'hui d'origine monétaire et principalement constituée de produits importés (Serra-Mallol, 2007a et 2010a). Les dons, échanges et mises en commun irriguent les interactions quotidiennes et dépassent le cadre de l'alimentation, et la communauté s'accorde sur un bien vivre modeste mais intégré (Serra-Mallol, 2013a). Cette autoproduction n'est pas vécue localement comme une contrainte mais au contraire comme un facteur de liberté et d'autonomie. Si l'organisation est confiée aux différents comités en charge des affaires de l'île, la famille élargie reste l'unité de production de subsistance.

Le faire ensemble est une caractéristique polynésienne sinon océanienne, que nous avions déjà relevée dans les Iles du Vent en matière de production, préparation, et consommation alimentaires (Serra-Mallol, 2007a et 2013a), en mettant en évidence la satisfaction tirée de ces travaux en commun par chacun des membres partie d'un même réseau social (famille, groupe religieux, association…), satisfaction supérieure même au plaisir de manger. De la même façon, à Rapa le travail réalisé en groupe est jugé comme plus « distrayant » que lorsqu'il est réalisé seul comme le notait déjà dans les années 1960 Hanson (1973 : 129-130), et il en est des activités productives traditionnelles, comme des « loisirs » -sport, musique, lecture-, ainsi que nous avons pu le constater récemment encore.

La dimension politique est évidente dans la rupture avec le système productiviste, concurrentiel et consumériste, dans un désir partagé d'égalité et de bien vivre ensemble. Pour échapper à l'emprise de la dimension monétaire de l'économie et devoir travailler à l'extérieur pour soutenir la vie locale, l'autoproduction compose ainsi avec les deux grands champs économiques que sont l'Etat et le marché, à travers la possibilité de mise en œuvre du triptyque autoproduction-ressources monétaires-allocations et prestations sociales (Serra-Mallol, 2013a).

Le niveau de bien-être subjectif mesuré y est très élevé, comme le sentiment de partager un destin et un quotidien communs, une bonne vie partagée (Rosa, 2018 ; Serra-Mallol, 2018) : les habitants de Rapa ont ainsi su passer de l'*u-topos* à l'*eu-topos*, lieu du bien vivre et du bonheur collectif.

4-3-1-3 Rapa comme communauté intentionnelle

Nous considérerons ici l'organisation volontaire rapa comme exemple d'une communauté utopique intentionnelle (Lallement, 2019). Au sens étymologique, la communauté est un groupe de personnes, *cum*, qui jouissent de manière indivise d'un patrimoine, d'un bien ou d'une ressource, ou d'une obligation comme une dette, *munus* (Jacquier, 2011). Tönnies (1887) a proposé une distinction devenue classique entre forme communautaire (*Gemeinschaft*) d'ordre affectif et sentimental, s'exprimant dans le plaisir, l'habitude, la mémoire et la tendance à l'empathie et à l'homogénéité, et forme sociétaire (*Gesellscchaft*) d'ordre rationnel et abstrait, régi par le calcul et l'utilité, domaine de l'hétérogène (Laville, 2007). Selon Tönnies, l'union en *Gesellschaft* serait la dernière étape qui permettrait de retrouver dans certaines poches du tissu social une partie de la sécurité et de la solidarité fondées sur l'affectivité et l'esprit de groupe dont les personnes jouissaient en *Gemeinschaft*, sans oublier ses autres caractéristiques que sont l'accessibilité à tous les membres aux ressources naturelles, la simplicité des moyens de production et la complexité relative de leurs techniques, une division du travail basée sur le sexe et l'âge, et une circulation hiérarchique des biens alimentaires (Meillassoux, 1960), sans extériorité des parties les unes par rapport aux autres du fait d'une volonté organique (Demelemestre, 2010). La modernité ne signifierait pas ainsi la disparition de la communauté comme forme sociale, mais la possibilité de nouvelles communautés, régissant partiellement certains aspects de la vie, en excluant l'appréhension de l'individu comme simple monade sans entrave et indépendant de la société.

Une de ses formes pourrait en être la communauté utopique et intentionnelle (Lallement, 2019) comme lieu organisé de partage et d'affirmation d'un mode de vie, de production et de consommation. La notion de « communauté intentionnelle » (*intentional community*) est définie comme un groupe de personnes unies par une intention ou par un projet commun guidé par des valeurs partagées. La ritualisation de la vie quotidienne y est rythmée par une sociabilité différente faite d'échanges spontanés de services, de respect réciproque, autour de valeurs d'égalité et de solidarité (Etzioni, 1993), et l'importance du travail comme moyen d'acquisition des ressources et comme activité sociale y est mis en exergue. Sept caractéristiques ont été définies (Miller, 1999) à défaut desquelles on ne saurait parler de communauté intentionnelle,

et qui s'appliquent toutes à la communauté rapa : un projet commun qui place le groupe en situation de rupture avec la société dans son ensemble ; une priorité donnée au bien collectif sur les choix individuels ; une proximité géographique dans un espace circonscrit ; des interactions personnelles entre les membres ; une économie de partage, totale ou partielle ; une existence concrète au-delà des utopies littéraires ou des constructions théoriques ; et une masse critique de « communards » fixé à cinq minimum.

La communauté intentionnelle que constitue aujourd'hui l'île de Rapa s'est forgée autour de la maîtrise de ses ressources (Serra-Mallol, 2018a), par des institutions locales spécifiques (Conseil *To'ohitu*, Comité du *rahui*, etc.), à travers les trois leviers de l'attache active au groupe (Lallement, 2019) que sont l'investissement (par le biais de la participation physique), la communion (en jouant la carte de l'homogénéité, du partage, du travail, des contacts et des rites), et enfin la transcendance (par l'entremise de l'idéologie édéniste, de la gouvernance, et de la tradition). Cela explique la forte mobilisation collective aux travaux dont chacun.e relève. Des groupes d'hommes pêcheurs ou chasseurs de taureaux ou de chèvres ensauvagés sont ainsi régulièrement constitués pour assurer l'approvisionnement et la redistribution des ressources auprès de l'ensemble des foyers de l'île. De la même façon, la fabrication régulière du pain par les femmes dans les fours communaux fait l'objet d'une redistribution systématique aux proches et aux voisins. Cette redistribution passe directement par les membres du groupe, à travers les coopératives et les nombreuses associations (près d'une trentaine pour quelques centaines d'habitants), et à l'occasion de repas festifs réunissant toute la population tout au long de l'année (Serra-Mallol, 2018a). De fait, la communauté de Rapa ressort de la forme sociétaire des communautés intentionnelles : « formes communautaires rurales, dotées d'une plus forte volonté d'autonomie alimentaire, fonctionnant au consensus, prenant plus souvent leurs repas en commun etc. » (Lallement, 2019 : 511), ouverte vers l'extérieur mais non avant-gardiste, fonctionnant autour du consensus sur les relations à la terre et à l'océan et l'empreinte d'un leader en la personne de son maire.

Le mode de gouvernance majeur est donc le consensus à travers les discussions en comité restreint, dont les membres représentent toutes les grandes familles ou ramages de l'île qui les ont nommés, et qui prennent en charge une partie de l'activité productive de l'île : agriculture, chasse, pêche, artisanat, etc. Leurs réunions sont publiques et font toujours l'objet d'une participation et d'une animation remarquables, pour aboutir à des délibérations publiques et participatives, la recherche du consensus rendant parfois les débats interminables mais s'inscrivant dans une tradition océanienne relevée par ailleurs (De Deckker et Kuntz, 1998). Sont également organisées des réunions de prise de parole, deux au minimum sont

systématiquement organisées le 14 juillet et le 1er janvier réunissant l'ensemble de la population devant les locaux de la Mairie, mais également tout au long de l'année en fonction des discussions et des décisions collectives sur les différents aménagements et infrastructures de l'île, au cours desquelles les Rapa font l'étalage de leur implication dans les affaires communes avec un sens oratoire particulier (Ghasarian, 2007), toutes formes de feed-back qui contribuent à la pérennité des utopies réalisées (Friedman, 2000 : 166-167). Ces réunions sont l'occasion pour le maire, ancien membre du *To'ohitu*, de faire passer et partager les projets du conseil municipal comme des comités, et de recueillir l'avis de la population sur des points restant à trancher. Elles revêtent pour la population l'occasion de se tenir informée des différents projets en cours et à venir, de débattre publiquement des problèmes rencontrés, et de marquer son insertion dans le processus de débat et de décision. Le même phénomène de participation aux affaires communes et de prise de parole a été observé lors des réunions de la coopérative des propriétaires de taureaux, de la coopérative des pêcheurs, ou des membres des associations d'artisanat, religieuses ou de sport (Serra-Mallol, 2018a).

Cette participation forte à la vie interne de la communauté constitue la conséquence de la responsabilisation de tous et toutes dans l'organisation d'actions autodéterminées mises en œuvre par petits groupes à partir de connaissances partagées, dans une entraide réciproque propre aux sociétés de non-compétition (Friedman 2000 : 129-132). Ces actions et leurs modalités de mise en œuvre révèlent l'organisation serrée et les contrôles réguliers qui prévalent dans les communautés de type intentionnel (Hughes, 1999 ; Lallement, 2019). En revanche les affaires « externes », et notamment les rapports avec les autorités tahitiennes ou les représentants de l'Etat, s'appuient sur un fonctionnement différent plus basé sur l'expertise et la connaissance de ces modes de relations, et plutôt dévolues au maire seul, selon la distinction opérée par Balandier (1999 : 208-209).

4-3-2 Une utopie en construction constante

4-3-2-1 De l'utopie imaginaire à l'utopie réalisée

L'utopie dans son acception classique est entendue comme construction imaginaire et non localisée (*u-topos*) d'un monde pensé comme meilleur, et l'île en constitue souvent le support plus ou moins phantasmé (Pineri, 2004 ; Serra-Mallol, 2005a ; Castelain, 2006 ; Lapouge, 2006 ; Fougère, 2016 ; Melay, 2019), un microcosme complet qui serait un nombril du monde, un *axis mundi* (Eliade, 1965). Au-delà de cette vision de l'utopie insulaire, notre propos est d'étudier les modalités du passage de l'utopie imaginaire à l'utopie réalisée (Baudrillard, 1986),

en nous appuyant sur l'exemple de l'île de Rapa comme territorialisation d'un mode de rapport aux ressources naturelles et aux relations communautaires. Nous avons ainsi montré (Serra-Mallol, 2018a) comment la volonté d'affirmer un mode de vie communautaire autour de la mise en commun et du partage des ressources, de l'autoconsommation et des échanges, s'est concrétisée dans un projet porté par une aspiration collective. Cette affirmation d'une autonomie alimentaire par la maîtrise des ressources s'illustre dans un fort taux d'autoproduction alimentaire et un système alimentaire largement collectif, mais également par la mise en œuvre d'une communauté de vie partagée. A travers l'exemple rapa, nous souhaitons ainsi poser la question des modalités de mise en œuvre d'une utopie réelle et concrète (Wright, 2017 ; Lallement, 2019) autour d'une tradition qui prend appui dans le passé pour s'orienter vers un présent et un futur collectifs.

Dans son projet de transformer la vie en une expérience réglée, l'utopie classique a pris les atours d'une organisation totalisante, de l'utopie politique de Platon et de Thomas More, l'utopie insulaire et édénique des Européens des Lumières, l'utopie sociale du dix-neuvième siècle, jusqu'à la contre-utopie des régimes totalitaires du vingtième siècle. Figée dans un éternel présent qui exclut l'imagination et la préférence individuelle (mise à part l'œuvre de Charles Fourier), immobile dans une sorte d'instant inusable (Lapouge, 1978), elle semble vouée à l'échec. Froide et rationnelle, l'utopie littéraire se bâtit dans l'imaginaire d'un ordre moral et social immuable. Le passage de l'imaginaire au réel semble la vouer à l'enfantement de formes monstrueuses de totalitarisme, ou en être la victime (Arendt, 1951). Dans cette optique, « l'utopie est *l'envers du quotidien* qui, réciproquement, constitue en dernière instance sa vérité » (Macherey, 2011), et l'écart est grand entre cette utopie « classique » et purement intellectuelle et l'utopie concrète ou réalisée, entre une utopie vue comme une construction imaginaire en un non-lieu, entre un « no-where » et un « ici-et-maintenant », un « now-here », un monde indéfectiblement présent qui définirait un « réel de l'utopie », qui mêlerait la continuité du quotidien et le changement perpétuel de l'utopie.

La réalité de l'utopie peut être mesurée à l'aune de sa désirabilité, de sa viabilité et de sa faisabilité, comme il l'a été montré à travers de nombreux exemples contemporains (Wright 2017 ; Lallement 2019). Vivre l'utopie au quotidien n'est plus si utopique, et comporte une dimension d'accomplissement d'une aspiration collective qui reste à défendre et à réaliser (Friedman, 2000 : 13). Le passage semble pourtant étroit de l'utopie à l'action, puis de l'action à la réalisation, et au vécu quotidien d'une « vie bonne ». Il s'agit de lier utopie et réalisation non pas nécessairement par la rupture dans une vision agonistique du social, mais par les transformations et mutations interstitielles (Wright, 2017) et la construction d'un nouveau

modèle, comme le sont les utopies réalistes (Bregman, 2017), configurations sociales réelles, collectives, situées et morales, et donc observables (Lallement, 2019 : 21). C'est à ce type d'utopie concrète auquel nous nous sommes intéressés, à travers l'illustration d'une communauté intentionnelle comme mode particulier d'utopie réalisée. Nous souhaitons approfondir cette démarche au cours du programme de recherche sur l'agriculture et la pêche familiales océaniennes en cours jusqu'à 2025, en variant les différentes modalités de configurations sociales en fonction des communautés insulaires et de leur projet politique.

4-3-2-2 Rapa comme communauté utopique intentionnelle

L'isolement de l'île de Rapa et l'autosubsistance nécessaire ont permis de rendre concrète une utopie communautaire basée sur la maîtrise collective des ressources, et de maintenir des liens intra-communautaires forts. L'isolement insulaire a protégé Rapa des conséquences négatives de la modernité, et a contribué à renforcer une identité collective forte. Les modalités récentes de propriété collective et son institutionnalisation politique en 1984 (Serra-Mallol, 2016a) ont assis les conditions d'une gestion volontariste et autodéterminée de ses ressources alimentaires et la préservation de modes collectifs d'action et de délibération. Le sens du « Nous » (Gurvitch, 1950a ; Todorov, 1989 ; Willaime, 2010) y est particulièrement développé, groupe soudé devant protéger un mode de vie choisi, et s'oppose volontiers aux « Eux » du reste du monde productiviste incarné par l'agglomération urbaine de Tahiti avec sa course superficielle à la consommation ostentatoire qui engendre concurrence interindividuelle et inégalités sociales mais également gaspillage et destructions environnementales. Nous considérons l'organisation volontaire rapa comme exemple de constitution d'une communauté utopique intentionnelle (Lallement, 2019).

Supprimer la propriété individuelle de la terre appelle à une économie de suffisance dans une fraternité communautaire (Hughes 1999 : 53) : le souhait est la préservation de rapports sociaux simples, originels et répondant à l'objectif collectif d'une « vie bonne » (Taylor, 1998 ; Rosa, 2010), autour de l'autoproduction et des échanges, et d'un rapport à l'environnement et aux temporalités intégré et actif vu comme inaliénable et inséparable du monde social à l'encontre de la vision occidentale dominante (Taylor, 1998 : 387-489). On peut estimer qu'il s'agit là d'un processus particulier de « dé-marchandisation » et de « dé-commercialisation » impliquant « des modes mixtes d'organisation sociale et politique » pourvus « d'un système de valeurs et des principes de structuration sociale différents de ceux créés par les relations d'échange et de marchandises (…) La cohésion des relations sociales -à la fois des relations interpersonnelles et des relations communautaires- est construite sur des valeurs telles que

l'obligation mutuelle, un souci de confraternité, la responsabilité sociale, des normes éthiques religieuses ou spirituelles mettant l'accent sur l'aide mutuelle, ou un code de conduite soulignant l'honneur personnel et le dévouement à la communauté, à des supérieurs sociaux et à des institutions représentant ces valeurs, séculaires ou sacrées » (Gills et Denemark, 2009 : 222).

En tant que « petite république des communs » qui a su mettre en œuvre une utopie concrète en préservant au travail son statut d'œuvre émancipatrice (Arendt, 1961), l'exemple de la communauté de Rapa est éclairant. Loin d'une dichotomie classique qui opposerait communauté et société, nous pouvons vérifier que la communauté intentionnelle de type sociétaire qu'est Rapa combine à la fois des caractéristiques de la communauté au sens classique, communauté d'esprit et de localité, et ceux de la société, en une forme combinatoire qui renvoie à la quatrième forme de collectivité pour Tönnies (1887) : l'union en *Gesellschaft*, la communauté sociétaire. Dans cette forme de collectivité, l'existence communautaire se double d'une réalisation sociale des individus dans son cadre d'existence collectif où ils trouvent leur place dans une logique inclusive et un processus de construction identitaire partagée (Taylor, 1989), marquée par l'affectif, l'importance des émotions et de la réciprocité, où sécurité et solidarité sont tout à la fois fortement cohésives mais également discriminantes par rapport à ceux perçus comme extérieurs à la communauté.

Loin donc de n'être qu'« une scorie de la modernité » » (Lallement, 2019 : 526) comme on peut également considérer l'autoconsommation dans l'alimentation métropolitaine contemporaine (Scardigli, 1983 ; Fischler, 1990), cet exemple de communauté utopique réelle pose la question générale du statut des modes de relations et d'interactions entre les humains et avec leur environnement, de la recherche autonome d'un bien vivre individuel et collectif autour d'un modèle intentionnel de « vie bonne » en opposition à un modèle dominant et « extérieur » perçu comme source d'inégalités sociales et économiques. En ce sens, la communauté sociétaire peut constituer une illustration des hétérotopies, « ces espaces différents, ces autres lieux, faits d'une espèce de contestation à la fois mythique et réelle de l'espace où nous vivons », qui peuvent être définies comme « des lieux réels, des lieux effectifs (...) qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables » (Foucault, 2001 : 1575-1581), dans lesquels le rapport au temps est particulier, délimitant une « hétérochronie », une rupture avec les temps dominants. En ce sens, la communauté intentionnelle constitue une utopie réalisée, une

« imagination productive et instituante » qui permet des dynamiques de communautarisation (Willaime, 2010) et des temporalités pacifiées et maîtrisées, un « temps compagnon » (Chesnaux, 2004).

En matière d'anthropologie politique, « les communautés villageoises sont les unités de recherche les plus pertinentes, car elles constituent le champ d'affrontement de la tradition et de la modernité » selon Balandier (1999 : 211). Les réponses données localement à la question des processus et modalités de communalisation, c'est-à-dire « de constitution et de maintien de ces solidarités diffuses qui sont un des éléments de notre relation à autrui » (Hirschhorn, 2010 : 13) comme d'autres évoquées au long de ce document, vont continuer à être travaillées dans les années à venir dans ce type de communautés villageoises, notamment dans le cadre du projet RISE-FALAH qui porte sur l'adaptation de l'agriculture et la pêche familiales océaniennes aux changements sociaux et environnementaux, vers une « sociologie de la vie bonne » (Rosa, 2018 : 8).

4-3-2-3 Des limites de l'utopie réalisée

Les limites de la chose observée tiennent déjà au terrain lui-même, avec la sous-représentation des enfants de 11 à 18 ans pendant la durée de notre terrain de recherche en 2010-2011 : l'île de Rapa est une île sans adolescents pendant toutes les périodes scolaires, hormis pour un mois en août et deux semaines fin décembre. L'autre grande limite est celle de la représentation d'une communauté homogène et soudée, d'une cohésion rendue visible, qui ne masque pas pour autant les oppositions et séparations qui peuvent fendiller ce collectif : cette image affirmée d'un 'Nous' basé sur l'appartenance ethnique tend à occulter les différences et les tensions internes, qui ne se dévoilent que progressivement, au fur et à mesure de l'intégration dans ce terrain de recherche et du climat de confiance qui a pu s'y instaurer.

Si la recherche de l'égalité dans la fraternité est une constante de toutes les communautés utopiques (Hughes, 1999 : 50) qui permet de parer à l'inégalité fondamentale de la société extérieure, elle peut parfois conduire à araser les particularités individuelles et à une forme de conformisme social. Ainsi, l'observation révèle qu'outre les activités productives, les activités de loisirs et de détente sont majoritairement collectives, et que l'absence à de telles activités est rapidement interrogée sinon jugée. Vue de l'extérieur, toute la vie quotidienne à Rapa est rythmée par ces activités collectives qui peuvent parfois sembler étouffer l'expression individuelle. Ainsi les rares entrepreneurs locaux qui se sont lancés dans des activités privées de charpenterie ou de mécanique se sont vite vus opposer l'activité des services techniques municipaux ou territoriaux présents sur l'île. La vie communautaire ressemble parfois à celles

de certains ordres religieux : pas de plaisirs individuels, ni bars ni lieux de détente, mais des enrôlements plus ou moins volontaires et actifs dans des associations dont certaines costumées, qui organisent régulièrement des parades et défilés à travers le village suivis d'un lever de drapeau avec rituel minutieux, et poursuivis comme toujours d'un banquet collectif. Par rapport à cette égalité stricte, la liberté paraît bien lointaine comme idéal, sinon déstabilisatrice potentielle d'un bonheur qui peut être perçu par certains côtés comme grégaire. Cette relative absence de liberté est compensée par la certitude d'une égalité de traitement par rapport à la terre et d'une inclusion dans une communauté homogène. Mais cette égalité attendue de traitement est pondérée par le rapport au genre, à l'âge, et à l'ethnie.

A Rapa comme dans d'autres communautés intentionnelles mixtes, il existe ainsi des contradictions entre le souhait d'égalité professé et la permanence d'une division traditionnelle genrée du travail social (Meillassoux, 1960). De nombreux auteurs ont déjà mis en évidence l'implication importante des femmes dans les activités de l'île (Heyerdahl, 1957 ; Hanson, 1973). Contrairement à ce qui se passe dans les autres îles de l'archipel des Australes, et de la Polynésie française en général, ce sont elles en effet qui effectuent le plus gros du travail dans les tarodières, allant jusqu'à s'investir dans des tâches réservés ailleurs aux hommes, comme la préparation de la terre avant le repiquage des taro, travail harassant qui nécessite de la force physique et de l'endurance. Les femmes continuent aujourd'hui à Rapa à s'investir plus que les hommes dans cette culture traditionnelle, et ses aménagements agricoles constants en termes de conduite d'eau, de retournement de surface, de nettoyage et désherbage manuels. Elles prennent en charge la quasi-totalité des phases de production, préparation et cuisson alimentaires, mises à part la chasse et la pêche au large qui sont l'apanage des hommes, et s'occupent presque exclusivement des tâches ménagères dans le foyer. Certaines activités de production alimentaires sont strictement séparées en fonction du sexe. Ainsi la pêche à la ligne au large des poissons pélagiques (thon, espadon…) est strictement du domaine masculin. De même, la pêche au harpon des poissons et langoustes sont des activités masculines, comme le sont la chasse aux taureaux et aux chèvres, et la préparation sur place puis le transport des carcasses de viande. En revanche, d'autres activités sont du domaine féminin. La fabrication traditionnelle de la *popoi* est strictement féminine, ainsi en va-t-il également de la fabrication du pain dans les fours communaux comme du travail fatigant du ramassage du bois de chauffe pour les fours à pain ou pour la cuisson du taro dans des marmites géantes à l'extérieur des habitations. De même, la récolte des algues alimentaires est du ressort des femmes ; il est dit sur place que si un homme cueillait ces algues, elles se flétriraient instantanément et ne se seraient plus comestibles. L'activité de cueillette est en majorité féminine, qu'elle soit terrestre

et concerner les fruits sauvages (framboises, goyaves de Chine, oranges…) ou maritime (coquillages, crustacés, algues et vers marins *akaekae*). De la même façon, les femmes sont bien plus impliquées que les hommes dans les activités associatives, y compris sportives, et sont quasiment omniprésentes dans les associations religieuses : il existe une association des femmes de la paroisse qui pourvoie aux besoins à la fois de la paroisse et de la famille du pasteur détaché sur l'île, il n'existe pas d'association des hommes de la paroisse. En revanche, elles n'occupent que très rarement les statuts de responsabilité de ces associations, mises à part dans les associations des femmes de la paroisse et des parents d'élèves qui sont quasi exclusivement féminines. De même, il n'existe que peu de femmes au sein du conseil municipal de la commune, et au sein des différents comités « traditionnels », même si leur nombre a augmenté ces dernières années.

Quelques femmes rencontrées, souvent séparées de leur compagnon, critiquent cet état de fait : « *A Rapa, les femmes sont les esclaves des hommes* », « *ici à Rapa, les femmes font à la fois le travail des femmes et celui des hommes* ». Mais elles ne semblent pas remettre en question cette séparation des rôles, et auraient en général intériorisé le caractère indispensable mais néanmoins secondaire de la femme par rapport à l'homme comme il l'a déjà été relevé (Fer et Malogne-Fer, 2000 : 105-106).

Un autre type de répartition des rôles et des tâches est observable en fonction de l'âge de la personne (Meillassoux, 1960). Les travaux de force et pénibles sont souvent le fait des jeunes hommes et femmes, âgés de moins de trente ans, qui vont travailler dans les tarodières, qui pêchent ou qui font le pain pour le compte de leur famille ou de la communauté. Les personnes employées en contrat aidé subventionné par le Pays s'inscrivent en quasi-totalité dans cette tranche d'âge, et constituent la main-d'œuvre corvéable à merci des institutions qui les emploient, mairie, associations, ou personnes privées tels que les salariés de l'île. Les charges à pouvoir communautaire –membre du *To'ohitu*, gardien des terres, comité du *rahui*, ou même diacre- sont réservées plutôt aux personnes d'âge mûr sinon aux anciens, ce que critiquent certains hommes âgés de trente à quarante ans, tout en reconnaissant ne pas avoir toujours les compétences pour en faire partie. De fait, la société rapa est respectueuse de cette hiérarchie de l'âge comme celle du genre, comme le montre le code régissant la prise de parole par ordre croissant d'autorité lors des *tuaro'i*, commentaires publics des versets bibliques : « les enfants, les jeunes, les femmes, les hommes, les diacres » (Vernier, 1986 : 362). L'influence syncrétique de la tradition océanienne et de la religion chrétienne donne sans doute un fondement à ces inégalités persistantes et marquées de genre et d'âge.

Une dernière limite dans l'application des principes de la communauté rapa, sans doute la plus importante, est constituée par le soubassement ethnique du principe rapa de propriété collective, le règlement stipulant que la terre ne peut être cédée pour résidence et culture qu'à un Rapa ou descendant de Rapa. De fait, hormis ma présence en tant que chercheur pendant les sept mois sur place, aucun « étranger » non rapa n'était présent sur l'île à moins d'être marié à un ou une rapa, sinon pendant les deux semaines de festivités de fin d'année (les navires exécutent une rotation de deux semaines pour l'occasion). Malgré la mise en œuvre de coopératives gérées par les ramages, les dons et mises en commun qui fondent l'économie rapa, et les moments de délibération citoyenne, l'utopie rapa n'a aucune vocation révolutionnaire et universelle. Loin d'une théorie de la transformation appliquée à travers une utopie libertaire de renversement (Wright, 2017), le paradigme rapa de l'utopie est plutôt celui de « l'humanité comme nature », « mythe d'une communauté qui se reconnaît dans une origine commune liant les individus dans une 'communion' qui est surtout l'expression de la volonté d'exister comme communauté » (Piromalla-Gambaderlla, 2005). Le risque de l'enfermement communautaire est alors grand : l'objectif n'est pas d'augmenter le pouvoir d'agir social mais de préserver un mode de vie collective qui renvoie à un passé mythifié. Car comme l'île et son mode de vie particulier sont fragiles, nous avons vu qu'il fallait les défendre des étrangers, les non Rapa. Mais l'étiquette « d'étranger » existe également au sein de la communauté, il concerne les conjoints non rapa de femmes et surtout d'hommes rapa qui sont considérés comme des « *ratere* » (touriste), des *outsiders* comme les Tahitiens venus en visiteurs. Malgré plus de vingt ans de vie à Rapa et des enfants nés Rapa, on leur fait toujours sentir qu'elles restent extérieures, étrangères, comme si dans les « utopies raciales ou d'élection, on naît utopique, on ne le devient pas » (Hughes, 1999 : 48). Elles disent aimer l'île, la facilité et la simplicité de la vie, mais évitent autant que peut se faire les relations avec le reste du village, et tâchent de ne pas se retrouver au milieu des cancans incessants, même après avoir trouvé un rôle et un statut au sein des associations locales. La nécessité d'un triple recours non seulement à l'économie non monétaire de l'autoproduction (autoproduction, dons et échanges) mais également aux mesures d'aides de l'Etat-Providence (dotations publiques nationales et locales, salaires de fonctionnaires, aides et subventions) et à l'économie de marché (vente de produits et services locaux) peut constituer une des limites de cette communauté intentionnelle. Ce qui peut paraître comme un dévoiement des principes premiers, la résistance contre le productivisme et l'individualisme, peut être également perçu comme du pragmatisme : « les communautés n'hésitent pas à s'appuyer par exemple sur les supports offerts par le grand monde (les systèmes d'aides sociaux au premier chef) » (Lallement, 2019 : 495). Et s'il faut voir l'Utopie comme une émanation objective et nécessaire

de son temps (Macherey, 2011), le recours à des formes variées de ressources est une forme d'adaptation aux contraintes matérielles de l'époque, et de stabilité accrue puisque reposant sur trois pieds : celui de l'autosubsistance et de l'autonomie, celui des aides et financements publics, et celui du marché qui renvoie à la faible circulation monétaire dans l'île (Serra-Mallol, 2018). Cette spécificité rend unique et pourtant idéal-typique l'exemple de cette communauté intentionnelle sociétaire basée sur la propriété collective de ressources, avec ses limites et points aveugles.

4-3-2-4 Suites à donner

Tout en souhaitant continuer à travailler sur les modes de désaffiliation sociale (les questions d'inégalités, d'exclusion, ou d'anomie) suivant les travaux de la sociologie classique, nous souhaitons travailler sur la façon dont des groupes humains construisent des relations « résonnantes » au monde (Rosa, 2018) « ré-enchantées » pour faire suite au « désenchantement » économiciste et techniciste du monde moderne (Weber, 1904 et 1921), relations ré-encastrées (Polanyi, 1983) et non « unidimensionnelles » (Marcuse, 1968), à partir d'allers-retours entre la praxis des acteurs dans les interactions quotidiennes, et le cadre institutionnel et politico-économiques de leurs interactions et échanges, dans le sens de ce qui peut constituer une forme de « nouvelle légitimité démocratique » (Rosanvallon, 2008).

Nous nous inscrivons dans une perspective critique de la société dans laquelle la qualité de la vie humaine et des rapports sociaux, la définition sociale de la « vie bonne », ne dépendent pas entièrement des ressources matérielles dont les individus disposent, mais du type de relation au monde et aux autres engagés individuellement et collectivement dans les rapports sociaux au quotidien (Rosa, 2018 : 36), et des états ou situations qui la rendent impossible comme l'exclusion sociale ou l'aliénation (Rosa, 2012 : 90), dans une conception universaliste et différenciée du bien vivre et de la justice sociale (Fraser, 2011 ; Forsé et Parodi, 2014) qui cherche à échapper à la fois aux injonctions du système capitaliste et aux contradictions du communautarisme.

Ce type de relations est déterminé sous forme de cadres sociaux de référence hérités, mais qui ne sont pas entièrement déterminants : des espaces et interstices d'autonomie existent dans tout système établi (Crozier et Friedberg, 1977 ; Lahire, 1998), et la liberté de reconfigurer sa réalité sociale constituerait l'une des trois formes de liberté fondamentales (Graeber et Wengrow, 2021 : 459). Les îles océaniennes peuvent constituer un espace de création, à la fois centres et périphéries, laboratoires sociaux et lieux sensibles, dans une réalité socio-politique et

géostratégique en évolution rapide, malgré un manque de reconnaissance de leurs spécificités par une métropole toujours centralisatrice et entravée dans des relations globalisées au monde.

Ouverture conclusive

La globalisation contemporaine a engendré des entremêlements de temporalités hétérogènes et parfois contradictoires, qui ont fait naître ou qui sont nées de nouveaux agencements sociaux, de nouvelles territorialités, où coexistent à la fois des formes d'oppression et d'humiliation et des formes de résistance renouvelées (Mattelart, 1999). Ce sont ces configurations complexes dont nous visons à appréhender la complexité et la spécificité à travers la mise en œuvre d'une sociologie globale (Gurvitch, 1950a ; Morin, 1973 et 1977) et généralisée (Balandier 1971 et 2009 ; Appadurai, 2008 ; Abélès, 2008) en saisissant de façon dynamique et dialogique les permanences et mutations des pratiques et cadres institutionnels des sociétés insulaires postcoloniales globalisées, et les modalités possibles d'une redéfinition des relations entre centre et périphéries.

Les différentes thématiques de recherche présentées dans ce document peuvent s'articuler in fine autour de la question de la reconnaissance, que nous avons développée dans un article à paraître sur les chefs de la restauration collective scolaire en Nouvelle-Calédonie. Le concept de reconnaissance et de sa quête peuvent être compris comme le désir d'être reconnu à la hauteur de ce que nous sommes même en passant par la lutte (Honneth, 1992), et constituent des éléments structurants de la vie en société (Arendt, 1958 ; Girard, 1972). Comme l'indiquent Guéguen et Malochet (2014 : 4), les différentes formes de non reconnaissance comme le déni de reconnaissance (Honneth, 2006 ; Fraser, 2011), le mépris (Renault, 2000) ou le manque de respect (Sennett, 2003), constituent toujours des expériences courantes dans la vie sociale, professionnelle ou non. Nous avons pu le vérifier à propos des questions d'inégalités alimentaires et de santé découlant de la colonisation des territoires océaniens avec une forme de reconnaissance dépréciative découlant des jugements dévalorisant sur l'activité des individus voire sur leur personne même, ou d'exclusion sociale et de marginalisation avec l'absence totale de prise en compte des attentes de reconnaissance dans un processus d'invisibilité évoquée plus haut dans ce document et de méconnaissance. Le rôle des institutions sociales est central ici encore, puisque « les institutions n'expriment pas seulement des rapports de reconnaissance, elles les produisent » (Renault, 2004 : 200), le déni de reconnaissance procédant de coutumes et de codes institutionnalisés dans la sphère sociale comme professionnelle. De ce fait, les institutions représentent « les conditions soit de la stabilisation des relations de reconnaissance entre individus, soit de la perpétuation des obstacles à leur développement » (ibid. : 196).

Honneth (1992) a proposé de faire des attentes de reconnaissance le facteur essentiel des relations et interactions entre individus. Reconnaître c'est ainsi identifier quelqu'un, admettre que quelque chose a eu lieu, ou légitimer une position ou une prétention, ou encore désigner les signes qu'on donne de la valeur qu'on attribue à quelqu'un, aux trois niveaux des grandes sphères de reconnaissance que sont pour Honneth les relations d'amour et de confiance en soi, de droit et de respect de soi, et de l'estime de soi apportée par autrui. Le processus de reconnaissance entendu ainsi permet alors d'éclairer sous un nouveau jour la compréhension des formes de production de l'identité et de l'affirmation de soi, notamment de la part de groupes minorisés et subalternes (Saillant, 2010). En s'inscrivant comme le fondement même de la construction identitaire des individus, le concept moderne de reconnaissance suppose alors une pensée de la différence et de l'authenticité et la prise en compte du caractère dialogique de l'identité (Taylor, 1992) et de son affirmation constante (Fraser, 2011) : « ce qu'un groupe culturel donné entend faire reconnaître, ce ne sont jamais seulement des droits, mais c'est la valeur de son choix de vie en tant qu'il définit une identité » (Guéguen et Malochet, 2014 : 18). Les sphères du social, de l'intersubjectivité, et donc du travail, sont analysées par la sociologie comme lieu d'attente (même relative, non formulée) d'une forme d'estime sociale de l'utilité de la valeur des individus ou de certains groupes sociaux et de leur activité. C'est l'« estime de soi » et l'identité de la personne qui se jouent pour l'individu dans le champ de la reconnaissance (Honneth, 2000 : 149 et 164 ; Dubet, 2007 : 20), même si elle ne s'acquiert pas automatiquement (Sainsaulieu, 1979 : 319) et doit tenir compte du caractère incorporé des rapports de domination (Bourdieu, 1993 ; Renault, 2004 ; Lazzeri, 2013) comme des contraintes récentes vers plus d'autonomie notamment professionnelle des acteurs (Lallement, 2007). Cette approche individualisante est complétée par une intégration de la dimension sociale et revendicative (Renault, 2004 ; Fraser, 2011) qui évite le risque d'une prise en compte strictement individuelle et égocentrée de la reconnaissance à travers l'importance centrale de l'estime de soi.

Plutôt que d'un déterminant unique à la reconnaissance, différentes dimensions et la combinaison de facteurs de la reconnaissance sont élaborées avec la dualité reconnaissance pour soi et reconnaissance pour autrui présente dans les processus de construction des identités sociales comme professionnelles (Dubar, 1991). Nous retrouvons ces éléments dans le cas des personnes vivant dans et de la rue, mais également d'une façon générale dans le cas des groupes sociaux connaissant un dualisme normatif entre normes originelles et normes issues de la colonisation, normes désirées et normes subies. La reconnaissance dans le monde social comme dans le monde du travail passe ainsi par plusieurs dimensions, symboliques et relationnelles

comme matérielles, et est à concevoir comme le résultat jamais acquis d'interactions et de transactions avec les autres acteurs du champ concerné vers une « identité visée » (Dubar, 1991). Et si « le lien importe plus que le bien » (Caillé 2000 : 124), le don peut être interprété comme le moyen ou l'opérateur essentiel de la reconnaissance réciproque entre humains (Hénaff, 2002), il tire son sens en tant que performateur de la reconnaissance privée ou publique dans toutes les sociétés. La circulation des dons peut incarner ainsi au final la circulation des signes de reconnaissance (Guéguen et Malochet, 2014 : 103).

Les objets de recherche présentés dans ce document continueront à se situer au centre des prochaines recherches, et notamment les questions de la place de l'autoconsommation alimentaire dans les pratiques des petits agriculteurs et pêcheurs familiaux océaniens et dans la construction d'une « bonne vie » et de temporalités sociales propres, dans le cadre du projet RISE-FALAH financé par l'Union Européenne pour la période 2022-2025. Outre de favoriser les échanges méthodologiques et d'expérience entre chercheurs européens et chercheurs de la zone océanienne (Nouvelle-Calédonie, Vanuatu, Salomon, Fidji, Papouasie Nouvelle-Guinée), ce projet a pour objectif d'améliorer la connaissance des capacités et dispositifs de résilience et d'adaptation des petits agriculteurs et pêcheurs familiaux océaniens au changement climatique, celle de l'impact des politiques de soutien, et les rapports conséquents aux ressources alimentaires notamment tirées de l'autoconsommation (autoproduction alimentaire, dons, mises en commun et échanges alimentaires). Les actions menées dans le cadre de ce projet seront ainsi de nature internationale et multidisciplinaire, en collaboration avec des chercheurs issus de discipline variées : agronomie, bio-environnement, sociologie, anthropologie, économie, physiologie humaine. Elles feront l'objet de publications communes et de manifestations de valorisation, dans lesquels les thématiques et problématiques présentées dans ce document seront de nouveau développées et enrichies.

Références bibliographiques utilisées

AARON D., et SIEGEL M. B., 2016. « Sponsorship of National Health Organizations by Two Major Soda Companies ». *American Journal of Preventive Medicine, 52*(1) : 20-30.

ABELES Marc, 2008. *Anthropologie de la globalisation*. Paris, Payot.

ABRIC Jean-Claude (dir.), [1994] 1997. *Pratiques sociales et représentations*, Paris, Presses universitaires de France.

ACADÉMIE TAHITIENNE, 1999. *Dictionnaire franco-tahitien*. Papeete, Fare Vana'a.

ADAMS Henry, 1964. *Mémoires d'Arii Taimai,* Paris, Publication de la Société des Océanistes, Musée de l'Homme, n° 12.

ALAIN, 1925. *Propos sur le bonheur*. Paris, Gallimard.

ALESINA Alberto, DI TELLA Rafael et MACCULLOCH Robert. 2004. « Inequality and Happiness: Are Europeans and Americans Different? » *Journal of Public Economics* 88: 2009-2042

ALESINA Alberto et LA FERRARA E., 2000. « Participation in heterogeneous communities », *Quartely Journal of Economics*, 115: 847-904.

ALEXEYEFF Kalissa, 2004. « Love food: exchange and sustenance in the Cook islands' diaspora », *Australian Journal of Anthropology*, 15(1): 68-79.

ALS-NIELSEN B., CHEN W., GLUUD C., KJAERGARD L.L., 2003. « Association of funding and conclusions in randomized drug trials: A reflection of treatment effect or adverse events? », *Journal of the American Medical Association,* 290: 921-928.

ALTER Norbert, 2000. *L'innovation ordinaire*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Sociologies.

ALTHABE Gérard, 1992. *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, La Découverte.

ALTHUSSER Louis, [1970] 1976. « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche) », *La Pensée*, n° 151 repris in Althusser L., *Positions (1964-1975)*, Paris, Ed. Sociales : 67-125.

AL WARDI Sémir, 2008. *Tahiti Nui ou les dérives de l'autonomie*, Paris, L'Harmattan, Collection Portes océanes.

AMSELLE Jean-Loup, 1980. « Autosubsistance, petite production marchande et chaînes de sociétés », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 20(77/78) : 155-160.

—, [1990] 2009. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

ANDREWS F.M. et WHITNEY S.B., 1976. *Social indicators of well-being: Americans' perceptions of life quality*, Plenum, New York.

ANDRIEU Sandrine, COLEY Nicola, GARDETTE Virginie, SUBRA Julie, OUSTRIC Stéphane, FOURNIER Tristan, POULAIN Jean-Pierre, CONIASSE-BRIOUDE Delphine, IGIER Valerie, VELLAS Bruno, GRAND A., 2012. « Representations and practices of prevention in elderly populations: Investigating acceptance to participate in and adhesion to an intervention study for the prevention of Alzheimer's disease (ACCEPT study)- the need for a multidisciplinary approach », *Journal of Nutrition Health and Aging*, 16(4): 352-354.

ANDUZE ACHER Yves, HASSAINE Reida, JUGLARD Gildas, LIAGRE Arnaud, POULAIN Jean-Pierre, RITZ Patrick, SERRA-MALLOL Christophe, LEPILLER Olivier, 2015, « L'influence du réseau relationnel sur la décision de recours à la chirurgie bariatrique », *Congrès annuel de la Société Française et Francophone de Chirurgie de l'Obésité et des Maladies Métaboliques (SOFFCO-MM)* Lyon, 28-30 mai.

ANGEON V. et BATES S., 2015. « L'agriculture, facteur de vulnérabilité des petites économies insulaires ? », *Région et Développement*, 42 : 105-131.

ANGLEVIEL Frédéric, 2018. *La France aux antipodes. Histoire de la Nouvelle-Calédonie*. Paris, Vendemiaire.

ANGLEVIEL Frédéric (dir.), 2004. *Violences océaniennes*. Paris, L'Harmattan.

ANGLURE (d') Bernard Saladin, 2004. « Le 'troisième' sexe social des Inuit », *Diogène*, 208 : 157-168.

ANNUAIRE DES ETABLISSEMENTS FRANÇAIS DE L'OCEANIE pour 1883, 1890, 1896, 1902, 1903, 1904. « Rapa », Papeete, imp. Du Gouvernement.

APFELDORFER G., ZERMATI J.-P., 2001, « La restriction cognitive face à l'obésité, histoire des idées, description clinique », *La Presse Médicale*, 32 : 1575-1580.

APPADURAI Arjun, [2001] 2005. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot et Rivages.

—, 2009. *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation.* Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot

ARBORIO A. M. et FOURNIER P.., [2005] 2010. *L'enquête et ses méthodes : L'observation directe*, Paris, Armand Colin.

ARENDT Hannah, [1951] 1972. *Les origines du totalitarisme*. Vol.3 *Le système totalitaire*. Paris, Le Seuil.

—, [1961] 1983. *Condition de l'homme moderne.* Paris, Calmann-Lévy, coll. Agora.

—, [1961] 1968. *La crise de la culture*. Paris, Gallimard, Folio-Essais

—,1982. *L'impérialisme*, Paris, Le Seuil.

ARGYLE Michael, 1999. « Causes and correlates of happiness », *in* Kahneman D., Diener E. et Schwarz N. (dir.). *Well-Being: the Foundations of Hedonic Psychology*, Russel Sage Foundation, New York: 353-373

ARISTOTE, [-330/ca] 1965. *Ethique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Frères Flammarion.

ARIES Paul, 1997. *La fin des mangeurs : la métamorphose de la table à l'âge de la modernisation alimentaire*, Paris, Desclée de Brouwer.

ARON Jean-Paul, 1973, *Le Mangeur du XIXè siècle*, Paris, Robert Lafont.

ARROW Kenneth J. 1974. *Choix collectif et préférences individuelles*, Calmann-Lévy, Paris.

ASCHER François, 2005, *Le mangeur hypermoderne. Une figure de l'individu éclectique*, Paris, Odile Jacob.

ASSNC, 2010. *Surpoids et obésité déclarés chez les calédoniens de 18-67 ans*. Nouméa, Baromètre santé de la Nouvelle-Calédonie 2010, rapport de synthèse.

ASSNC, 2011. *Baromètre santé Nouvelle-Calédonie 2010*. Nouméa, résultats préliminaires.

ASSOGBA, Y., 1996. « Ripostes du communautaire à l'exclusion sociale des jeunes défavorisés : l'exemple du Carrefour jeunesse emploi dans l'Outaouais ». *Nouvelles pratiques sociales, 9*(1) : 169-177.

ATTIAS-DONFUT Claudine, 2000. « Rapports de générations. Transferts intrafamiliaux et dynamique macrosociale ». *Revue Française de Sociologie*, 41(4) : 643-684.

AUGÉ Marc, 1992. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la sur-modernité*. Paris, Le Seuil.

—, 1994. *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Paris, Fayard.

—, [1994] 2010. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Flammarion, coll. Champs Essais.

—, 2011. *Journal d'un SDF. Ethnofiction*, Paris, Le Seuil.

AUGERON Mickaël et DUPLESSIS Robert, 2010. *Fleuves, rivières, et colonies. La France et ses empires, XVIIe-XXe siècle*. Paris, Les Indes Savantes.

AUTES Michel, 2000. « Trois figures de déliaison », *in* Saül Karsz, *L'exclusion, définir pour en finir*. Paris, Dunod, coll. Action sociale : 1-33.

BABADZAN Alain, 1982. *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux Iles Australes (Polynésie française)*. Paris, ORSTOM, Travaux et Documents, 154.

—, 2009. *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalisme en Océanie.* Paris, L'Harmattan.

BACHMAN Jerald G. et O'MALLEY Patrick M., 1984. « Yea-saying, Nay-saying, and Going to Extremes: Are Black-White Differences in Survey Results Due to Response Styles ? », *Public Opinion Quartely,* 48: 409-427.

BACHIMON Philippe, 1990. *Tahiti entre mythes et réalités. Essai d'histoire géographique.* Paris, Ed. du CTHS.

BAERT Annie, RIGO Bernard, SERRA-MALLOL Christophe, BAMBRIDGE Tamatoa, GRAND Simone, TCHERKEZOFF Serge, TETAHIOTUPA Egar, DEVATINE Flora (coll.), 2005. *L'espace-temps*, Bulletin du LARSH n°2, éditions Au Vent des Iles, Papeete, 432 pages.

BAJOS N. et BOZON M., 2011. « Les transformations de la vie sexuelle après cinquante ans : un vieillissement genré », *Genre, sexualité & société*, 6, [En ligne] URL : http://gss.revues.org/2165

BALANDIER George, 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale*. Paris, Presses universitaires de France.

—, 1961. « Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 30 : 23-34.

—, [1967] 1999. *Anthropologie politique.* Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

—, [1971] 1986. *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

—, 2009. *Le dépaysement contemporain. L'immédiat et l'essentiel*. Paris, Presses universitaires de France.

BAMBRIDGE Tamatoa, 2009. *La terre dans l'archipel des Australes. Etude du pluralisme juridique et culturel en matière foncière*. Papeete, Au Vent des Iles-IRD.

BANCEL Nicolas, 2019. *Le Postcolonialisme*. Paris, Presses universitaires de France.

BANCEL Nicolas, Florence BERNAULT, Pascal BLANCHARD, Ahmed BOUBEKER, Achille MBEMBE, Françoise VERGÈS (dir.) 2010. *Ruptures postcoloniales.* Paris, La Découverte.

BARDIN Laurence, 2013. *L'analyse de contenu.* Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

BARE Jean-François, [1985a] 2002. *Le malentendu Pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qui s'ensuivit avec les Français jusqu'à nos jours,* Paris, Ed. des Archives Contemporaines, Coll. Ordres Sociaux.

—, 1985b. « Les 'conversions' tahitiennes au protestantisme comme 'malentendu productif' (1800-1820) », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, XXI(1) : 125-136.

—, 1987. *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Paris, Ed. de l'ORSTOM, coll. Travaux et Documents n° 207.

—, 1991. « Acculturation », *in* Bonte P. et Izard M. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France : 1-2.

—, 1992. « L'Economie décrite en tahitien : quelques remarques », *L'Homme*, Paris, 121, XXXII(I) : 143-164.

BARIL Gérard et PAQUETTE Marie-Claude, 2012. *Les normes sociales et l'alimentation. Analyse des écrits scientifiques*. Québec, Institut National de Santé Publique du Québec, Direction du Développement des individus et des communautés.

BARNES, D.E. et BERO L.A., 1998. « Why review articles on the health effects of passive smoking reach different conclusions » *Journal of the American Medical Association*, 279(19): 1566-1570.

BARR J. T. et SCHUMACHER G. E., 2003. The need for a nutrition-related quality-of-life measure. *Journal of the American Dietetic Association*, 103(2): 177-180. https://doi.org/10.1053/jada.2003.50058

BARRAU Jacques, 1956. *L'agriculture vivrière autochtone en Nouvelle-Calédonie*. Nouméa, C.P.S.

—, 1959. « L'agriculture polynésienne au contact des étrangers », *Journal de la Société des Océanistes*, XV(6) : 147-163.

—, 1961. *Subsistence agriculture in Polynesia and Micronesia,* Bernice P. Bishop Museum Bulletin 223, Honolulu: 1-94.

—, 1965. « L'humide et le sec, an essay on ethnobiological adaptation to contrastive environments in the Indo-Pacific area », *Journal of the Polynesian Society*, 74: 329-346.

—, 1983. *Les hommes et leurs aliments. Esquisse d'une histoire écologique et ethnologique de l'alimentation humaine*, Messidor, Temps actuels, Paris.

—, 1991. « L'homme et le végétal », *in* Poirier Jean, *Histoire des Mœurs*, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, Tome I, Paris : 1279-1306.

BARTH Fredrik, 1969. *Models and social Organization*, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

BARTHE J.-F., CLEMENT S., DRULHE M., 1988, « Vieillesse ou vieillissement ? Les processus d'organisation des modes de vie chez les personnes âgées », *Revue Internationale d'Action Communautaire*, 23(63) ; 35-46.

BARTHES Roland, 1970. *L'empire des signes*, Paris, Le Seuil.

BARTRA A., 1995. « Los nuevos campesinos », in *El impacto social de las políticas de ajuste en el campo mexicano,* Mexico, Plaza y Valdés.

BASDEVANT Arnaud (dir.), 2011. *Traité médecine et chirurgie de l'obésité*. Paris, Lavoisier.

BASDEVANT A., LE BARZIC M., GUY-GRAND B., 1991. *Comportement alimentaire : du normal au pathologique*, Paris, PIL.

BATAILLE Georges [1949] 1976. *La part maudite.* in Georges Bataille, *Œuvres complètes*, VII, Paris, Gallimard : 17-179.

BAUDELOT Christian et GOLLAC Michel (dir.), 2003. *Travailler pour être heureux ? Le bonheur et le travail en France*, Paris, Fayard.

BAUDRILLARD Jean, 1970. *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris, Denoël.

—, 1986. « L'utopie réalisée », *The French Review*, 60(1) : 2-6.

BAUER François, 2002. *Raerae de Tahiti. Rencontre du troisième type*, Papeete, Haere Po.

BEAGLEHOLE J.C., 1988, *The Journals of Captain James Cook.* New York, Hakluyt Society, Kraus Reprint, Extra Series XXXVI, Millwood, 8 vol.

BEARDSWORTH A., BRYNAN A., KEIL T., GOODE J., HASLAM C. et LANCASHIRE E., 2002. « Women, Men and Food: the Significance of Gender for Nutritional Attitudes and Choices », *British Food Journal*, 104(7): 470-491.

BECK Ulrich, 2001. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris : Aubier.

BEAUD Stéphane, 1996. « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour 'l'entretien ethnographique' », *Politix*, 9(35) : 226-257.

BEAUJARD Philippe, 2009. « Un seul système-monde avant le XVIè siècle ? L'Océan Indien au cœur de l'intégration de l'hémisphère afro-eurasien », in Beaujard Philippe, Berger Laurent et Norel Philippe. *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*. Paris, La Découverte : 82-148.

BEAUJARD Philippe, BERGER Laurent et NOREL Philippe (dir.), 2009. *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*. Paris, La Découverte.

BECK Ulrich, [1986] 2001. *La société du risqué. Sur la voie d'une autre modernité,* Paris, Aubier.

BECKER Annie, 1995. *Body, self and society. The view from Fidji,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

BECKER Howard S., [1963] 1985. *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.

—, 1977. *Sociological Work. Method and Substance*. New Brunswick, Transaction Books.

—, [1998] 2002. *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte, coll. Grands Repères.

BEDIN Véronique (dir.), 2009. *Qu'est-ce que l'adolescence*. Paris, Ed. Sciences Humaines.

BEKELMAN J.E., LI Y. et GROSS C. P., 2003. « Scope and impact of financial conflicts of interest in biomedical research: a systematic review » *JAMA*, 288(4): 454-465.

BELL F.L.S., 1931. « The place of food in the social life of central Polynesia », *Oceania*, II(2) : 117-135.

BELLISLE F., DALIX A.-M., 2006, « Modifier le comportement alimentaire : mission impossible ? », *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, 41(3) : 159-165.

BENAMOUZIG Daniel et CORTINAS MUNOZ Joan, 2022. *Des lobbys au menu. Les entreprises agroalimentaires contre la santé publique.* Paris, Raisons d'Agir.

BENOIT Jean, 1986. « L'insularité comme dimension du fait social », *Iles tropicales : insularités, insularismes*, Actes du colloque des 23-25 octobre 1986, coll. Iles et Archipels, n° 8, CRET, Talence.

BENOT Yves, 1994. *Massacres coloniaux, 1944-1950 : la IVe République et la mise au pas des colonies françaises*. Paris, La Découverte.

BENSA Alban, 1995. *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*. Paris, Survival International, coll. Documents, 18-19.

—, 1997. « Images et usages du temps », *Terrain*, 29.

—, 2006. *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Paris, Anacharsis.

BENSA Alban et FREYSS Jean, 1994. « La société kanak est-elle soluble dans l'argent... ? ». *Terrain,* 23 : 11-26.

BENTHAM Jeremy, [1811] 2012. *Théorie des peines et des récompenses*. Paris, Hachette.

BERGER Peter L. et KELLNER Hansfried, 2008. « Le mariage et la construction de la réalité », in BERGER P. et LUCKMANN T., [1966]. *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin : 307-334.

BERGER Peter L. et LUCKMANN Thomas, [1966] 2008. *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.

BERGERON, H., CASTEL, P. et NOUGUEZ, E., 2011. « Un entrepreneur privé de politique publique : la lutte contre l'obésité, entre santé publique et intérêt privé ». *Revue française de science politique,* 61(2) : 201-229.

BERGSMA Ad, POOT Germaine, LIEFBROER Aart C., 2008. « Happiness in the Garden of Epicurus », *Journal of Happiness Studies*, 9: 397-423.

BERO L. et GRUNDY Q., 2016. « Why having a (nonfinancial) interest is not a conflict of interest ». *PLoS Biology*, 14(12). DOI : e2001221.

BERTHON Salomé, CHATELAIN Sabine, OTTAVI Marie-Noëlle et WATHELET Olivier (dir.), 2009. *Ethnologie des gens heureux*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, coll. Ethnologie de la France, Cahier 23.

BESNIER Niko, 1994. « Polynesian Gender Liminality Through Time and Space » *in* HERDT G. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone: 285–328.

BESNIER N. et ALEXEYEFF K., 2014. *Gender on the Edge: Transgender, Gay and other Pacific Islanders*. Honolulu, University of Hawaii Press,

BES-RASTROLLO M., SCHULZE M. B., RUIZ-CANELA M. et MARTINEZ-GONZALEZ M.A., 2007. « Financial conflicts of interest and reporting bias regarding the association between sugar-sweetened beverages and weight gain. A systematic review of systematic reviews ». *PLoS Medecine*, 4(1). https://doi.org/e1001578

BESSIERE Jacinthe (dir.) 2012. *Innovation et patrimoine alimentaire en espace rural*, Paris, Quae.

BHABHA Homi, [1994] 2007. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale.* Paris, Payot.

BIRD-DAVID Nurit, 1992. « Beyond 'the Original Affluent Society' », *Current Anthropology*, 33(1): 25-47

BISWAS-DIENER Robert et DIENER Ed, 2006. « The subjective well-being of the homeless, and lessons for happiness », *Social Indicators Research*, 21 pages

BISWAS-DIENER R., VITTERSO J. et DIENER E., 2005. « Most people are pretty happy, but there is cultural variation: the Inughuit, the Amish and the Maasai », *Journal of Happiness Studies*, 6: 205-226

BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas et LEMAIRE Sandrine, 2020. *Décolonisations françaises. La chute d'un empiren*, Paris, Editions de la Martinière.

BLANCHET Alain et GOTMAN Anne, 2007. *L'entretien*, Paris, Armand Colin.

BLANCHET Gilles, 1983. *Un exemple de petite production marchande en Polynésie française. La pêche aux 'ature' dans l'agglomération urbaine de Papeete*. Papeete, ORSTOM, Notes et Documents de Sciences Humaines, n°7.

BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Eve, 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard.

BOLTANSKI Luc et THEVENOT Laurent, 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, coll. Essais.

BONDY Yves et DEMAILLY Lise (dir.), 2012. *L'institution plurielle*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. Le regard sociologique.

BOUARD Séverine, 2013. *La ruralité kanak à la recherche d'un modèle décolonisé. Une politique de développement à l'épreuve de la territorialisation*. Papeete, Au Vent des Iles.

BOUARD Séverine, APITHY, Leïla et GUYARD Stéphane, 2018. « Family Farming in Contemporary Kanak Society ». In Bosc P.-M., Sourisseau J.-M., Bonnal P., Gasselin P., Valette É., & Bélières J.-F. (ed.) *Diversity of Family Farming Around the World: Existence, Transformations and Possible Futures of Family Farms*; Dordrecht: Springer Netherlands: 285–296.

BOUBAL Camille, 2018. *Des savoirs sans effet. L'espace controversé de la nutrition*. Thèse de doctorat en sociologie, Institut d'études politiques de Paris.

BOUDON Raymond, [1979] 1983. *La logique du social*, Paris, Hachette, Paris, Poche Pluriel.

—, 1984. *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, Presses universitaires de France.

—, 1986, *Le sens des valeurs*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige, 2ème édition.

BOUQUET Brigitte, 2004. « Les temps de l'intervention sociale » in LALLEMENT Michel (éd.), 2003. *Figures du temps : les nouvelles temporalités du travail et de la formation*, Paris, L'Harmattan, Série Cahiers du Griot.

BOURDIEU Pierre, 1963. « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique », *Sociologie du travail*, 1 : 24-44.

—, [1972] 2000. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Le Seuil.

—, 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Éditions de Minuit, coll. Le Sens Commun.

—, 1982. *Leçon sur la leçon*. Paris, Minuit.

—, 1984. *Le sens commun*, Paris, Minuit.

—, 1987. *Choses dites*, Paris, Minuit.

—, 1992. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil.

—, 1993. « Comprendre », *in* Bourdieu Pierre (dir°), *La misère du monde*, Paris, Le Seuil : 1388-1447.

—, 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil.

—, 2004. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raison d'agir.

—, 2017. *Anthropologie économique. Cours au Collège de France (1992-1993)*, Paris, Raisons d'agir-Le Seuil.

BOURDIEU Pierre (dir.), [1993] 1998. *La misère du monde,* Paris, Le Seuil, coll. Points.

BOURDIEU Pierre et WACQUANT Loïc, 1992. *Pour une anthropologie réflexive, Réponses*, Paris, Le Seuil.

BOURGINE Fanny, 2014. *L'obésité dans la zone océanienne avec l'exemple de la Nouvelle-Calédonie*. Thèse de doctorat d'Etat de docteur en pharmacie, Nantes, Faculté de pharmacie, Université de Nantes, 150 p.

BOUVIER Pierre, 2005. *Le lien social.* Paris, Gallimard, coll. Folio.

BRAGG M.A., ELBEL B. et NESTLE M., 2020. « Food Industry Donations to Academic Programs: A Cross-Sectional Examination of the Extent of Publicly Available Data ». *International Journal of Environmental Research and Public Health*, *17*(5) : 1624, DOI 10.3390/ijerph17051624

BRAMI-CELENTANO Alexandrine, 2002. « La jeunesse à Tahiti : renouveau identitaire et réveil culturel », *Ethnologie Française*, XXXII(4) : 647-661.

BRAUDEL Fernand, 1949. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin.

—, 1979. *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, XVe-XVIIIe siècle. T. 1. Les Structures du Quotidien*, *T.2. Les Jeux de l'Echange*, *T. 3. Le Temps du Monde*, Paris, Armand Colin.

—, [1985] 1993. *La dynamique du capitalisme*. Paris, Flammarion, coll. Champs.

BREGMAN Rutger, 2017. *Utopies réalistes*, Paris, Le Seuil.

BRICAS Nicolas, 2004, « L'alimentation dans les villes du Sud : les raisons de craindre et d'espérer », in *Cahiers Agricultures*, vol. 13(1) :10-14.

BRICAS Nicolas, ETIENNE Johann et MOU Yolande, 2001. *Résultats de l'enquête de consommation alimentaire réalisée en Polynésie française*, Papeete, CIRAD et Direction de la Santé du Ministère de la Santé et de la Recherche, février.

BROCHIER Christophe, 2005. « Le travail des prostituées à Rio de Janeiro », *Revue Française de Sociologie*, 46(1) : 75-113.

BROUSSE Cécile, FIRDION Jean-Marie, MARPSAT Maryse, 2008. *Les sans-domicile*, Paris, La Découverte, coll. Repères.

BROUSSE Cécile, ROCHERE Bernadette (de la), MASSE Emmanuel 2002. *Hébergement et distribution de repas chauds. Qui sont les sans-domicile usagers de ces services*, INSEE Première, N° 824.

BRUS A. et BOETSCH G., 2011. « Variabilité mondiale des normes de corpulence : entre diversité biologique et diversité sociale ». *Obésité*, 6(1) : 23-28.

BUTLER Judith, [1990] 2005. *Troubles dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Déccouverte.

—, 2003. « Une éthique de la sexualité : harcèlement, pornographie et prostitution », *Vacarme*, 22 : 44-51.

—, [2005] 2007. *Le récit de soi*, Paris, Presses universitaires de France.

CAHNMAN Werner J., 1968. « The stigma of obesity », *Sociological Quarterly*, 9(3) : 283-299.

CAILLE Alain, 2000. *Anthropologie du don*, Paris, La Découverte Poche

—, 2004. « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Sociologie et sociétés*, 36(2) : 141-176.

CAILLE Alain (dir.), 2007. *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Paris, La Découverte.

CAILLOT Eugène A.C., 1932. *Histoire de l'île Oparo ou Rapa*, Paris, Librairie Ernest Leroux.

CAMPBELL J., 2009. « Islandness. Vulnerability and Resilience in Oceania », *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures,* 3(1): 85-97.

CANARELLI Paul et DESCHAMPS Catherine, 2008. « La fabrique de la passe », *Sociétés*, 99(1) : 47-60.

CANGUILHEM George, 2013 [1966]. *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses universitaires de France.

CARDON Philippe, DEPECKER Thomas et PLESSZ Marie, 2019. *Sociologie de l'alimentation*, Paris, Armand Colin, coll. U.

CASTEL Robert, 1991. « De l'indigence à l'exclusion : la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle », *in* DONZELOT Jacques, *Face à l'exclusion. Le modèle français*, Paris, Éd. Esprit : 137-168.

—, 1994. « La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation ». *Cahiers de recherche sociologique,* 22 : 11-27

—, 1995. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.

—, 1996. « Les marginaux dans l'histoire », Paris, in PAUGAM Serge (dir.), 1996. *L'exclusion. L'état des savoirs*. Paris, La Découverte : 32-41.

—, 2000. « Cadrer l'exclusion », *in* Saül Karsz, *L'exclusion, définir pour en finir*. Paris, Dunod, coll. Action sociale : 35-60.

CASTELAIN Jean-Pierre (dir.), 2006. « Iles réelles, îles rêvées », *Ethnologie française*, 3.

CASTORIADIS Cornélius, 1975. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil.

CATTAN Nadine, 2006. « Centre-Périphérie », *in* GHORRA-GOBIN Cynthia (ed.), *Dictionnaire des mondialisations*, Paris, Armand Colin : 47-49.

CAIVALLET France, DARMON Nicole, LHUISSIER Anne, REGNIER Faustine, 2006. « L'alimentation des populations défavorisées en France : synthèse des travaux dans les domaines économique, sociologique et nutritionnel », in *Les travaux de l'Observatoire National de la Pauvreté et de l'Exclusion Sociale 2005-2006*, Paris, La Documentation française : 279-322.

CARADEC Vincent, 2006, « Les épreuves subjectives du vieillissement », *Éthique & Santé*, 3(1) : 20-25.

—, 2007, « L'épreuve du grand âge », *Retraite et société*, 52 : 11-37.

—, 2012, *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*, Paris, Armand Colin, 3e éd.

CAVAILLET France et MOMIC Milan, 2004. Une approche de la pauvreté par les budgets alimentaires en France, *in* Cavaillet F. (coord.), *L'alimentation comme dimension spécifique de la pauvreté. Etude de la consommation alimentaire des populations défavorisées*, Paris, Rapport pour l'Onpes.

CEFAÏ Daniel (dir.), 2003. *L'enquête de terrain*, Paris, Editions La Découverte / M.A.U.S.S.

—, 2010 (dir.). *L'engagement ethnographique*, Paris, Ed. de l'EHESS.

CEREZUELLE Daniel, 2003. « Autoproduction et développement social », *Hermès*, 36(2) : 101-108.

CETATEANU A. et JONES A., 2014. « Understanding the relationship between food environments, deprivation and childhood overweight and obesity: evidence from a cross sectional England-wide study », *Health Place*, 27: 68-76.

CHABAL Mireille, 1996. « Quand la réciprocité semble non réciproque… ou la réciprocité cachée », *Revue du MAUSS*, 8 : 132-141.

CHAN Margaret 2016. « Obésité et diabète : une bombe à retardement », Allocution prononcée à la 47ème réunion de l'Académie nationale de médecine des Etats-Unis d'Amérique, Washington, 17 octobre.

CHAPMAN Gwen et MACLEAN Heather, 1993. « 'Junk food' and 'healthy food' : meanings of food in adolescent women's culture », *Journal of Nutrition Education*, 25(3) : 108-113.

CHAPOULIE Jean-Michel, 1985. « Préface » à la traduction française de BECKER Howard S., *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié : 9-21.

—, 1996. « E.C. Hughes et la tradition de Chicago », in E.C. Hughes, *Le regard sociologique. Essais choisis*. Paris, Ed. de l'EHESS : 13-57.

—, 2000. « Le travail de terrain, l'observation des actions et des interactions, et la sociologie », *Sociologie contemporaine*, 40 : 5-27.

CHARMILLOT Maryvonne et DAYER Caroline, 2007. « Démarche compréhensive et méthodes qualitatives : clarifications épistémologiques », *Recherches qualitatives*, hors série n° 3, Actes du colloque Bilan et Prospectives de la recherche qualitative : 126-139.

CHATEAURAYNAUD Francis et DEBAZ Josquin, 2011. *Processus d'alerte et dispositifs d'expertise dans les dossiers sanitaires et environnementaux*, rapport final. Paris, Observatoire informatisé de veille technologique, EHESS-GSPR-ANSES.

CHAVE-DARTOEN Sophie, 2010. « Ignames et taros, enfants des hommes. Horticulture et reconduction du social à Wallis (Polynésie occidentale) ». *Journal de la Société des Océanistes*, 130-131 : 145-150.

CHAYANOV, A.V. [1923] 1990. *L'Organisation de l'économie paysanne*. Paris, Librairie du Regard.

CHESNAUX Jean, 1996. *Habiter le temps : passé, présent, futur. Esquisse d'un dialogue politique*. Paris, Bayard éditions.

—, 2004. « Cinq propositions pour appréhender le temps. Avec une note conjointe sur la figuration graphique », *Temporalités,* 1 : 107-117.

—, 2005. « La tripartition du champ temporel comme fait de culture. Examen des termes désignant le présent, le passé et l'avenir dans diverses langues », *Temporalités* (en ligne), 3 : http://temporalites.revues.org/436

CHEUNG Francis, 1998. *Tahiti et ses îles (1920-1945). Etude d'une société coloniale aux antipodes de sa métropole*. Paris, L'Harmattan.

CHEVALIER Louis, 1959. *Classes laborieuses, classes dangereuses*, Paris, Plon.

CHOMBART DE LAUWE Paul-Henry, 1956. *La vie quotidienne des familles ouvrières*, Paris, CNRS.

—, 1971. *Pour une sociologie des aspirations. Eléments pour des perspectives nouvelles en Sciences Humaines*, Denoël-Gonthier, Paris

CHOUDHRY Niteesh K., STELFOX Henry Thomas, DETSKY Allan S., 2002. « Relationships Between Authors of Clinical Practice Guidelines and the Pharmaceutical Industry », *JAMA*, 287(5) : 612-617.

CICOUREL Aaron, 1981. « Notes on the integration of micro and macro levels of analysis », in KNORR CETINA Karin et CICOUREL Aaron (Eds.) *Social Theory and Methodology - Toward an integration of Micro-and Macro Sociologies*, Boston, Londres et Henley, Routledge and Paul Kegan: 51-80.

CLAIR Isabelle, 2011. « Normes » in PAUGAM Serge (dir.). *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que Sais-Je ? » : 83-84.

CLEMENT Serge, 2000, « Vieillir, puis mourir », *Prévenir*, 38 : 189-195.

CLEMENT Serge, 2003, « Le vieillissement avec le temps, et malgré le monde », *Empan*, 52(4) : 14-22.

CLEMENT Serge et MEMBRADO Monique, 2010, « Expériences du vieillir : généalogie de la notion de déprise », in CARBONNELLE Sylvie (dir.), *Penser les vieillesses : regards sociologiques et anthropologiques sur l'avancée en âge*, Paris, Seli Arslan : 109-128.

CLOWARD Richard A. et OHLIN Lloyd E., 1961. *Delinquency and Opportunity. A theory of delinquent gangs*, London, Routledge et Kegan Paul.

CNAM, 2013, *Chirurgie de l'obésité : analyse des pratiques et de leur pertinence*, Paris, Caisse Nationale d'Assurance Maladie

COGNET M., 2007. « Au nom de la culture : le recours à la culture dans la santé », in Cognet M. et Montgoméry C., *Ethique de l'altérité. La question de la culture dans le champ de la santé et des services sociaux*, Laval, Presses Universitaires de Laval, Coll. Santés, cultures et société : 39-63.

COHEN Albert K., 1955. *Delinquent Boys. The culture of the gang*, Glencoe, Free Press,

COLE Tim J., BELLIZI Mary C., FLEGAL Katherine M., DIETZ William H, 2000. « Establishing a standard definition for child overweight and obesity worldwide: international survey », *BMJ*, 320: 1240-1243.

COLLINET Cécile et DELALANDRE Matthieu, 2014. « L'injonction au bien-être dans les programmes de prévention du vieillissement ». *L'Année Sociologique*, 64(2) : 445-467.

COMETS, 2019. « Des liens d'intérêts aux conflits d'intérêts dans la recherche publique », *Avis 2019-39*, Paris, CNRS : Comets Comité d'Ethique du CNRS.

COMMISSION EUROPEENNE, 2020. *Rapport de la Commission au Parlement Européen et au Conseil relatif à l'utilisation des formes d 'expression et de présentation complémentaire de la déclaration nutritionnelle*. Bruxelles : Commission Européenne. Consulté sur https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2020:0207:FIN:FR:PDF

COMTE-SPONVILLE André, 1984. *Traité du désespoir et de la béatitude. Tome I : Le mythe d'Icare*, Paris, Presses universitaires de France.

—, 1988. *Traité du désespoir et de la béatitude. Tome II : Vivre*, Paris, Presses universitaires de France.

—, 2000. *Le bonheur, désespérément*, Paris, Librio, Plein Feux.

CONDOMINAS Georges, 1980. *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.

CONSEIL DE L'EUROPE, 2008. *Le bien-être pour tous. Concepts et outils de la cohésion sociale. Strasbourg,* Editions du Conseil de l'Europe, Tendances de la cohésion sociale, n° 20.

Conseil National de l'Alimentation (CNA), 2017. *Les enjeux de la restauration collective en milieu scolaire*. Avis n°77, Paris, CNA.

COOK James, [1777-80] 1998, *Relations de voyages autour du monde*. Paris, La Découverte Poche.

CORBEAU Jean-Pierre, 1992. « Rituels alimentaires et mutation sociales », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 92 : 101-120.

—, 1996. « De la présentation dramatisée des aliments à la représentation de leurs consommateurs », *in* Giachetti Ismène (coord.), *Identité des mangeurs, images des aliments*, Paris, Polytechnica : 175-198.

—, 1997. « Pour une représentation sociologique du mangeur », *Economies et Sociétés*, 23 : 147-162.

—, 2008. « Les dimensions cachées de la surcharge pondérale », *Sciences Sociales et Santé*, 26(4) : 113-120.

CORBEAU Jean-Pierre et POULAIN Jean-Pierre, 2002. *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité,* Toulouse, Privat.

CORBIN Alain, 1978. *Les filles de noces. Misère sexuelle et prostitution aux XIXè et XXè siècles,* Paris, Aubier Montaigne.

CORCUFF Philippe, 2005, « Figures de l'individualité, de Marx aux sociologies contemporaines », *EspacesTemps.net*, Travaux, 12.07.2005, disponible à : http://www.espacestemps.net/articles/figures-individualite/

CORDIER Anne et LIQUETE Vincent, 2018. *Utopies contemporaines en information-communication,* Paris, ISTE Editions.

CORLE Donald K., SHARBAUGH Carolyn, MATESKI Donna J., COYNE Terry, PASKETTE Electra D., CAHILL Jack, DASTON Cassandra, LANZA Elaine, SCHATZKIN Arthur, The PTT Study Group, 2001. « Self-rated quality of life measures. Effect of change to a low-fat, high-fiber, fruit and vegetable enriched diet ». *Annals of Behavioural Medicine*, 23 (3): 198-207. https://doi.org/10.1207/S15324796ABM2303_7

CORTINAS MUNOZ Joan et BENAMOUZIG Daniel, 2019. « Les stratégies politiques des entreprises en santé publique : le cas de l'agroalimentaire en France », *Revue française des affaires sociales, 3* : 189-208. https://www.cairn.info/revue-francaise-des-affaires-sociales-2019-3-page-189.htm

—, 2020. « Mesurer l'influence ? Une méthode de quantification des activités politiques des entreprises du secteur agroalimentaire en France », *Bulletin de Méthodologie Sociologique, 147-148* : 122-148. https://doi.org/10.1177/0759106320939890.

COUNIL Emilie (coord°), 2009. *La transition alimentaire et sanitaire en Polynésie française. Faits saillants des résultats de l'étude menée en 2007 à Papeete et dans les îles Australes*, Papeete, CHUQ, ILM.

COYNE Terry, BADCOCK Jacqui, et TAYLOR Richard, 1984. *The effect of urbanisation and western diet on the health of Pacific island population*. Noumea, South Pacific Commission, Technical Paper n° 186.

COYNE Terry, HUGHES Robert, et LANGI Sarah, 2000. *Lifestyle diseases in Pacific Communities, Secretariat of the Pacific Community*. Noumea, South Pacific Commission, Technical Paper n° 219.

CRAIG P. L., 1998. *A report on the study of body perception and percent body fat in Tongans*, Camperdown, Metabolism and Obesity Services, Department of Endocrinology, Royal Prince Alfred Hospital.

CRAIG P., HALAVATAU V., COMINO E., CATERSON I., 2001. « Differences in body composition between Tongans and Australians: time to rethink the healthy weight ranges? », *International Journal of Obesity*, 25: 1806-1814.

CRAIG P.L., SWINBURN B.A. MATENGA-SMITH T., MATANGI H., VAUGHAN G., 1996. « Do Polynesians still believe that big is beautiful? Comparison of body size perceptions and preferences of Cook Islands, Maori and Australians », *New Zealand Medical Journal*, 109: 200-203.

CRAMER Phebe et STEINWERT Tiffany, 1998. « Thin is good, fat is bad: How early does it begin? », *Journal of Applied Developmental Psychology*, 19(3): 429-451.

CROKER H., WHITAKER K. L., COOKE L. et WARDLE J., 2009. « Do social norms affect intended food choice? », *Preventive Medicine*, 49 (2-3): 190-193.

CROZIER Michel et FRIEDBERG Ehrardt, 1977. *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective.* Paris, Le Seuil.

CSIKSZENTMIHALYI Mihaly, [1990] 2008. *Flow. The psychology of optimal experience*, New York, Harper Perennial.

CUMMING E., HENRY W., 1961, *Growing Old: The Process of Disengagement*, New York, Basic Books.

CUNNINGHAM Hilary, 1999. « The Ethnography of Transnational Social Activism: Understanding the Global as Local Practice », *American Ethnologist*, 26(3): 583-604.

DAMON Julien, 2002. *La question SDF. Critique d'une action publique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Lien Social.

D'ANGLURE Bernard Saladin, 2004. « Le 'troisième' sexe social des Inuit », *Diogène*, 208 : 157-168

DANIELSSON Bengt et DANIELSSON Marie Thérèse, 1978. « Polynesia'a third sex: the gay life starts in the kitchen », *Pacific Islands Monthly*, 49(8): 132-135.

DARGENT Jérôme (dir.), 2008, *Chirurgie de l'obésité*, Paris-Berlin, Springer.

DARPEIX A., C. BIGNEBAT and P. PERRIER-CORNET, 2014. « Demand for Seasonal Wage Labour in Agriculture: What Does Family Farming Hide? », *Journal of Agricultural Economics*, 65 (1): 257-272.

DARMON Nicole, 2015. « Inégalités sociales de santé et nutrition », in ESNOUF C., FIORAMONTI J. et LAURIOUX B., *L'alimentation à découvert*, Paris, CNRS Editions : 140-141.

DARMON M., DETREZ C., 2004, *Corps et société*, Paris, La Documentation Française.

DARWIN Charles, [1845] 1890. *Journal of researches into the natural history and geology of the countries visited during the voyage of H.M.S. 'Beagle' round the world, under the command of Capt. Fitz Roy, R.N.*, Ward, Lock and Co, London, New York and Melbourne, http://www.nzetc.org/tm/.html

DATCHARY Caroline et GAGLIO Gérald, 2014. « Hétérogénéité temporelle et activité de travail », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 8(1) : 1-22.

DAVOINE Lucie, 2007. *L'économie du Bonheur peut-elle renouveler l'économie du bien-être ?*, document de travail, Centre d'Etudes de l'Emploi, n° 80, février.

DEBORD Guy, [1967] 1996. *La société du spectacle*. Paris, Gallimard Points-Essais

DECLERCK P., 2001. *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*. Paris, Plon.

DE DECCKER Paul et Laurence KUNTZ, 1998. *La bataille de la coutume dans le Pacifique sud*. Paris, L'Harmattan.

DEDIEU, F., et JOUZEL, J.-N., 2015. « Comment ignorer ce que l'on sait ? La domestication des savoirs inconfortables sur les intoxications des agriculteurs par les pesticides ». *Revue française de sociologie,* 56(1) : 105-133.

DELAPORTE Yves, 1986. « L'objet et la méthode. Quelques réflexions autour d'une enquête d'ethnologie urbaine » in *Anthropologie : état des lieux*, Revue *L'Homme*, n° 97-98, EHESS-Librairie Générale Française, Navarin-Le Livre de Poche : 164-182.

DELAY Christophe, FRAUENFELDER Arnaud et SCALAMBRIN Laure, 2014. « 'On sait ce qu'on mange' : jardin familial et mode d'alimentation populaire », *Sociologie et Sociétés*, 46(2) : 37-57.

DELEAGE Estelle et SABIN Guillaume, 1986. « Peut-on résister à l'ère du temps accéléré », *Ecologie et Politique*, 1(48) : 13-21 (en ligne).

DELEGATION AUX ETATS GENERAUX, 2009. *Etats Généraux de l'outre-mer en Polynésie française*, Papeete, Haut-Commissariat de la République en Polynésie française / Présidence de la Polynésie française, 7 vol.

DEMELEMESTRE Gaëlle, 2010. « La portée de la typologie élaborée par Tönnies de l'existence humaine, entre communauté et société, *Raisons Politiques* 38(2) : 105-124.

DEMEULENAERE P., 2003, *Les normes sociales. Entre accords et désaccords*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologies ».

DEPLAUDE Marc-Olivier, 2015. « Minimising dietary risk: the French association of salt producers and the manufacturing of ignorance ». *Health, Risk and Society,* 17(2) :168-183.

—, 2017, « Neutraliser des savoirs inconfortables. L'exemple du Comité des salines de France », *Savoir/Agir*, 41(3) : 23-28.

DERRIDA Jacques, 1991. *Donner le temps*. Tome I, Paris, Galilée.

DERYCKE D., 2001. *Rapport d'activité 2000. Les politiques publiques et la prostitution*, Paris, Les Rapports du Sénat, n° 209.

DE SINGLY François, 2000. « Penser autrement la jeunesse », *Lien social et Politiques*, 43 : 9-21.

—, 2006. *Les adonaissants*. Paris, Armand Colin.

DESROCHES-MAHEUX Eve, 2016. *Quotidien et implication citoyenne : regard anthropologique sur la jeunesse kanak à Koné (Nouvelle-Calédonie)*. Québec, Maîtrise en anthropologie de l'Université de Laval.

DETREZ C., 2002. *La construction sociale du corps*, Paris, Le Seuil.

DETREZ C. et SIMON A., 2006. *À leur corps défendant : les femmes à l'épreuve du nouvel ordre moral*, Paris, Le Seuil.

DEURENBERG P. et DEURENBERG-YAP M., 2001. « Differences in body-composition assumptions across ethnic groups: practical consequences », *Curr. Opin. Cli. Nutr. Metab. Care*, 4(5): 377-383.

DEUTSCHER Irving, 1973. *What we say / What we do. Sentiments and Acts*. Glenview, Scott, Foresman and Co.

DIAMOND Jared, [2005] 2006. *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*. Paris, Gallimard Folio-Essais

DIASIO Nicoletta, HUBERT Annie, PARDO Véronique (dir.), 2009, *Alimentations adolescentes en France. Principaux résultats d'AlimAdos*, *un programme de recherche de l'OCHA*. Paris, Les Cahiers de l'OCHA, n° 14.

DIASIO Nicoletta, JULIEN Marie-Pierre et LACAZE Gaëlle, 2009, « Déjeuner en ville. Mobilités urbaines et techniques du corps adolescent » in Diasio N., Hubert A. et Pardo V. (dir.), *Alimentations adolescentes en France. Principaux résultats d'AlimAdos*, *un programme de recherche de l'OCHA* : 67-75.

DIASIO Nicoletta et PARDO Véronique, 2009. « Déconstruire la 'culture adolescente'. Ces mots et mets qui font sens » in Diasio N., Hubert A. et Pardo V. (dir.) 2009. *Alimentations adolescentes en France. Principaux résultats d'AlimAdos*, *un programme de recherche de l'OCHA* : 16-32.

DICKERSON-PUTMAN Jeanette and HENRY Lisa, 2008. « From Fich and Taro to Frozen Chicken and Rice: Globalization and the Social Role of Food on Raivavae », preliminary draft, 11 pages.

DIDEROT, [1772] 1996. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris, Mille et Une Nuits.

DIENER Ed, 1984. « Subjective well-being ». *Psychological Bulletin*, 95(3) : 542-575.

DIENER Ed (éd.), 2009a. *Assessing Well-Being. The Collected Works of Ed Diener*, Social Indicators Research Series, n° 39, Springer, New York

DIENER Ed (éd.), 2009b. *Culture and Well-Being. The Collected Works of Ed Diener*, Social Indicators Research Series, n° 38, Springer, New York

DIENER Ed et BISWAS-DIENER Robert, 2008. *Happiness. Unlocking the Mysteries of Psychological Wealth*, Blackwell Publishing, Malden

DIENER Ed et DIENER Marissa, 2009. « Cross-Cultural Correlates of Life Satisfaction and Self-Esteem. », in Diener Ed (ed.), 2009. *Culture and Well-Being. The Collected Works of Ed Diener*, Social Indicators Research Series, n° 39, New York, Springer: 71-91.

DIENER Ed, DIENER Marissa and DIENER Carol, 2009. « Factors Predicting the Subjective Well-Being of Nations », in Diener Ed (ed.), 2009. *Culture and Well-Being. The Collected Works of Ed Diener*, Social Indicators Research Series, n° 39, New York, Springer: 43-70

DIENER E., EMMONS R.A., LARSEN R.J., GRIFFIN S., 1985. « The Satisfaction With Life Scale ». *Journal of Personality Assessment,* 49(1) : 71-75

DIENER Ed, HELLIWELL John F. et KAHNEMAN Daniel, 2010. *International differences in well-being*, New York, Oxford University Press.

DIENER Ed, KAHNEMAN Daniel, ARORA Raksha, HARTER James et TOV William, 2009. « Income's Differential Influence on Judgments of Life Versus Affective Well-Being », in Diener Ed (ed.), *Assessing Well-Being*: 233-245

DIENER E., KESEBIR P. et LUCAS R., 2008. « Benefits of Accounts of Well-Being For Societies and for Psychological Science », *Applied Psychology*, 57: 37-53.

DIENER E., LUCAS R. and SCOLLON C. N., 2006. « Beyond the hedonic treadmill: Revising the adaptation theory of well-being », *American Psychologist*, 61, pp. 305-314

DIENER Ed, SCOLLON Christie Napa, LUCAS Richard E., 2009. « The Evolving Concept of Subjective Well-Being: the Multifaced Nature of Happiness » *in* Diener Ed (éd), 2009. *Assessing Well-Being*: 67-100

Diener Ed et Seligman Martin, 2002. « Very Happy People », *Psychological Science*, 13: 81-84.

DIENER Ed et SUH Eunkook M., 1996. « Discriminant validity of well-being measures ». *Journal of Personality and Social Psychology*, 71: 616-628.

—, 1999. « National differences in subjective well-being » *in* Kahneman D., Diener E. et Schwarz N. (dir.). *Well-Being: the Foundations of Hedonic Psychology*, Russel Sage Foundation, New York: 434-450.

DIENER Ed, SUH Eunkook M., LUCAS Richard E. et SMITH Heidi L., 1999. « Subjective well-being: three decades of progress ». *Psychologial Bulletin*, 125(2) : 276-302.

DIMITROVA A., 2005, « Le « jeu » entre le local et le global : dualité et dialectique de la globalisation » in *Socio-anthropologie* [En ligne], 16, mis en ligne le 24 novembre 2006 : http://socio-anthropologie.revues.org/index440.html

DIRECTION DE LA SANTE, 2018. *Enquête sur les modes de vie des adolescents*, Papeete, Direction de la Santé-DGEE.

DJAMA Marcel, 2006. « L'hybridation des catégories économiques en pays kanak contemporain (Nouvelle-Calédonie) », in DEMMER Christine et SALAUN Marie (ed.). *A l'épreuve du capitalisme : dynamiques économiques dans le Pacifique.* Paris : L'Harmattan : 114-128.

DOBRE Michelle, 2016. « Techniques de réappropriation du temps, résistance à l'accélération et styles de vie alternatifs » in BOURG D. et al., *Les nouveaux modes de vie durables. S'engager autrement*, Latrène, Ed. Le Bord de l'Eau.

DORN David, FISCHER Justina A. V., KIRCHGÄSSNER Gebhard et SOUSA-POZA Alfonso, 2005. « Is it Culture or Democracy? The Impact of Democracy, Income, and Culture on Happiness ». University of St. Gallen Economics, Working Paper No. 2005-12.

DOUGLAS Mary, [1967] 2001. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, La Découverte, coll. Poche.

—, 1972. Deciphering a Meal. *Daedalus*, 101 (1) : 61-81.

—, 1979. « Les structures du culinaires », *Communications*, 31 : 145-170.

—, [1986] 2004. *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, Poche.

DOWSE Gary, ZIMMET Paul, COLLINS Veronica, FINCH Caroline, 1992. « Obesity in Pacific populations » in BJORNTOPRP P. et BRODOFF B.N. (éd.), *Obesity*. Philadelphia, JB Lipincott : 619-639.

DRULHE MARCEL, 1996, *Santé et société : le façonnement sociétal de la santé*, Paris, Presses universitaires de France.

DUBAR Claude, 1991. *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles.* Paris, Armand Colin.

—, 2002. *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, Presses universitaires de France, Le lien social.

—, 2004. « Régimes de temporalités et mutation des temps sociaux », *Temporalités* (en ligne), 1 : http://temporalites.revues.org/661 : 118-129.

DUBAR Claude et ROLLE Christiane, 2008. « Les temporalités dans les sciences sociales : introduction », *Temporalités* (en ligne), 8 : http://temporalites.revues.org/57

DUBAR Claude et THOEMMES Jens, 2013. « Les sciences sociales face aux temporalités », in DUBAR Claude et THOEMMES Jens (dir.), *Les temporalités dans les sciences sociales*, Toulouse, Octares : 7-12.

DUBET François, 2002. *Le déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil.

—, 2008. « Injustice et reconnaissance », *Esprit*, 7 : 144-159.

—, 2014. *La préférence pour l'inégalité*, Paris, Le Seuil.

DUBORJAL Stéphane, 2008. « Trottoirs, impasses et sens interdits. Ebauche d'une pratique de terrain », *Sociétés*, I(99) : 73-77.

DUMONT-D'URVILLE Jules Sébastien César, [1859] 1988. *Voyage pittoresque autour du monde,* Tahiti, Editions Haere Po.

DURAND Jean-Pierre et WEIL Robert 1997. *Sociologie contemporaine.* Paris, Vigot, 2ème éd.

DURKHEIM Emile, 1893. *La division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris, Félix Alcan.

—, [1894] 1988. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion.

—, 1897. *Le suicide. Etude de sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

—, [1912] 1985. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Presses Universitaires de France.

—, [1925] 1992. *L'éducation morale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige.

—, [1926] 1985. *Education et sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige.

—, 1975. *Textes*. Paris, Minuit, 3 vol.

DUSSY Dorothée, 2012. *Nouméa, ville océanienne ? S'approprier la ville*. Paris, Khartala.

EASTERLIN Richard A., 1974. « Does Economic growth improve the human lot? Some empirical evidence », in DAVID P. A., REDER M. W., *Nations and Households in Economic Growth*: Esays in honor of Moses Abramovitz, New York, Academic Press: 89-125.

—, 1995. « Will raising the incomes of all increase the happiness of all ? ». *Journal of Economic Behavior and Organization*, 27(1): 35-47

EHRENBERG Alain, 1995. *L'individu incertain,* Paris, Hachette-Pluriel.

—, [2000] 1999. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob-Poche.

EKHOLM K. et FRIEDMAN J., 1982. « 'Capital' imperialism and exploitation in ancient World Systems », *Review*, IV(1): 87-109.

ELIADE Mircea, [1965] 1992. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Folio Essais.

—, 1969. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard.

ELIAS Norbert [1973] 2002. *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, Pocket Agora.

—, 1975. *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy.

—, [1976] 1987. *Du temps*, Paris, Fayard.

ELLIS William, 1972. *A la recherche de la Polynésie d'autrefois*, Paris, Publications de la Société des Océanistes, n°25, 2 tomes.

ELLISTON Deborah, 2014. « Queer History and its Discontents at Tahiti. The Contested Politics of Modernity and Sexual Subjectivity », *in* BESNIER Niko et ALEXEYEFF Kalissa, *Gender on the Edge: Transgender, Gay and other Pacific Islanders*. Honolulu, University of Hawaii Press: 33-55.

EPICTÈTE, [?] 1964. *Manuel*. Paris, Garnier-Frères Flammarion.

ESCALON Hélène et BECK François, 2013. « Les jeunes et l'alimentation. Des comportements sexués, évoluant avec l'âge et socialement marqués », *Agora*, 63(1) : 113-127.

ESCHWEGE, E., CHARLES, M.-A., BASDEVANT, A. (dirs.), 2010. *ObEpi-Roche. Enquête épidémiologique nationale sur le surpoids et l'obésité 2009*, Paris, INSERM – TNS HealthCare (KantarHealth)-Roche.

ESCUDIER Alexandre et HOLTEY Ingrid, 2011. « Vitesse et existence. La multiplicité des temps historiques », *Trivium*, 9 [En ligne], mis en ligne le 07 décembre 2011, consulté le 06 août 2014. URL : http://trivium.revues.org/4104.

ETIEVANT Patrick (dir.) 2010. *Les comportements alimentaires. Quels en sont les déterminants ? Quelles actions, pour quels effets ?* Expertise collective, synthèse du rapport, Paris, Inra.

ETZIONI Amitai, 1964. *Modern Organizations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

—, 1993. *The spirit of community. Rights, responsabilities, and the communautarian agenda*. New York, Crown

EVANS-PRITCHARD Edward Evan [1940] 1968. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard.

FABIAN Johannes, [1987] 2017. *Le Temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse, Anacharsis.

FABBRI A., CHARTRES N., SCRINIS G., et BERO L.A., 2016. « Study sponsorship and the nutrition research agenda: analysis of randomized controlled trials included in systematic

reviews of nutrition interventions to address obesity ». *Public Health Nutrition, 20*(7): 1306-131.

FAGES Jean, 1972. « La communauté tahitienne de Nouvelle-Calédonie », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences humaines, IX(1) : 75-86.

—, 1973. « Les migrations humaines en Polynésie française », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences humaines, X(2/3) : 289-293.

—, 1974. « Migrations et urbanisation en Polynésie française », *Cahiers de l'ORSTOM*, vol. XI(3/4) : 243-258.

—, 1975. *Punnauia-Paea. Contact ville campagne et croissance urbaine de la côte ouest de Tahiti*. Paris, ORSTOM, Travaux et Documents, n° 41.

FAGES J., RAVAULT F., RINGON G. et ROBINEAU C., 1970. *Tahiti et Moorea. Etudes sur la société, l'économie et l'utilisation de l'espace*, Ed. de l'ORSTOM, Travaux et Documents, n° 4, Paris

FALK P., 1994. *The Consuming Body*. London, Sage.

FAO, 2013. *Why an FAO Definition of Family Farming?* Final Version, Family Farming Definition. Rome, 25 March.

FARB, P. et ARMELAGOS G., 1980. *Consuming passions: the anthropology of eating*. Boston, Houghton Mifflin, traduit en français 1985. *Anthropologie des coutumes alimentaires,* Paris, Denoël.

FARRUGIA Francis, 1999. « Une brève histoire des temps sociaux : Durkheim, Halbwachs, Gurvitch », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 106 : 95-117.

FAUCONNET Paul et MAUSS Marcel [1901] 1968. « La sociologie : objet et méthode », in Mauss, Marcel. *Essais de sociologie*, Paris, Minuit, coll. « Points Essais » : 6-41.

FAVRET-SAADA Jeanne [1977] 1985. *Les mots, la mort, les sorts*. *La sorcellerie dans le bocage.* Paris, Gallimard, Folio Essais.

FER Yannick et MALOGNE-FER Gwendoline, 2000. *Tuaroi. Réflexions bibliques à Rapa. Conversion au christianisme et conservation identitaire en Polynésie française*. Papeete, Haere Po.

—, 2010, *Pain ou coco. Moorea et les deux traditions*. Documentaire audiovisuel. Wapiti Productions, RFO Polynésie, Canal Overseas Production, 63 mn.

FERRO Marc (dir.), 2004. *Le Livre Noir du colonialisme, XVIe-XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*. Paris, Hachette.

FINKIELKRAUT Alain, 1987. *La défaite de la pensée*. Paris, Gallimard.

FINNEY Ben R., 1965. « Polynesian Peasants and proletarians. Socio economic change among the Tahitians of French Polynesia, Polynesian Society », *Journal of the Polynesian Society*, 74(3): 269-328.

—,1988. « Money Work, Fast Money and Prize Money: aspects of the Tahitian labour commitment »: 194-202, *in* N.J. POLLOCK et R. CROCOMBE *French Polynesia*, Suva, Institute for the Pacific Studies of the University of the South Pacific.

FIRDION Jean-Marie et MARPSAT Maryse, 2000. « Les personnes sans domicile à Paris : caractéristiques, trajectoires et modes de vie », *in* FIRDION J-M., MARPSAT M. (dir.), *La rue et*

le foyer. Une recherche sur les sans-domicile et les mal-logés dans les années 1990. Paris, Ined/ Presses universitaires de France : 257-285

FIREBAUGH Glenn et SCHROEDER Matthew B, 2009. « Does Your Neighbor's Income Affect Your Happiness? », *American Journal of Sociology* 115(3): 805-31.

FIRTH Raymond, [1936] 1957. *We the Tikopia. A sociological study of kinship in primitive Polynesia,* London, George Allen & Unwin Ltd.

FISCHLER Claude, 1979. « Gastro-nomie et gastro-anomie : sagesse du corps et crise bioculturelle de l'alimentation moderne ». *Communications,* 31 : 189-210.

—, 1990, *L'Homnivore : le goût, la cuisine et le corps*. Paris, Éditions Odile Jacob.

—, 1994. « Magie, charme et aliments », *in* FISCHLER Claude (dir.) *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles.* Autrement, Série Mutations/Mangeurs, n° 149, Paris : 10-19.

—, 2011. « Commensality, society and culture ». *Social Science Information*, 50(3-4) : 528-548.

FISCHLER Claude (dir.), 1979. *La nourriture. Pour une anthropologie culturelle de l'alimentation*, *Communications*, Le Seuil, Paris, n° 31.

—, 1994. *Manger Magique. Aliments sorciers, croyances comestibles,* Ed. Autrement, Série Mutations/Mangeurs, n° 149.

—, 2004. « Pour une éco-analyse des comportements alimentaires : l'exemple de l'obésité », Paris, Communication au Colloque de l'Institut Français de la Nutrition, 09/12/2004.

FISCHLER Claude et MASSON Estelle (dir.), 2008. *Manger. Français, Européens et Américains face à l'alimentation*, Paris, Odile Jacob.

FISCHLER Claude et PARDO Véronique (eds), 2013. *Les alimentations particulières. Mangerons-nous encore ensemble demain ?* Paris, Odile Jacob.

FLAMENT Claude, 1991. « Structure et dynamique des représentations sociales » in JODELET Louise. *Les représentations sociales*, Paris, Presses universitaires de France : 224-239.

FLANDRIN Jean-Louis, 1993. « Les heures des repas en France avant le XIXè siècle » *in* AYMARD Maurice, GRIGNON Claude et SABBAN Françoise (eds), *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*, Paris, ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.

FLANDRIN Jean-Louis et MONTANARI Massimo (dir.), 1996. *Histoire de l'alimentation,* Paris, Fayard.

FLEURET Sébastien, PIHET Christian, ZENEIDI-HENRY Djemila, 2004. « Connaissance des publics et de leurs parcours dans les structures d'accueil et d'hébergement d'urgence en Pays de la Loire », synthèse du rapport Unité mixte de recherche du CNRS 6590 « Espaces géographiques et sociétés ».

FORSE Michel et LANGLOIS Maxime (dir.), 2014. « Sociologie du bien-être ». *L'Année Sociologique*, 64(2).

FORSE Michel et PARODI Simon, 2014. « Bien-être subjectif et sentiment de justice sociale ». *L'Année Sociologique*, 64(2) : 359-388.

FOUCAULT Michel, [1966] 1981. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.* Paris, Gallimard.

—, 1969. *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

—, 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Minuit.

—, [1975] 1982. *Surveiller et punir. Naissance de la prison.* Paris, Gallimard.

—, 1976. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1.* Paris, Gallimard.

—, 2001. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris, Gallimard.

FOUGERE Eric (coosrd.), 2016. « Ile. Etat du lieu ». *Cultures et Sociétés*, 40.

FOURIER Charles, [1841] 1967. *Œuvres complètes*. Paris, Anthropos.

FRASER Nancy, [2005] 2011. *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Paris, La Découverte.

FRAYON Stéphane, CAVALOC Yolande, WATTELEZ Guillaume, CHERRIER Sophie, LERRANT Yannick, ASHWELL Margaret et GALY Olivier, 2017. « Potential for waist-to-height ratio to detect overfat adolescents from a Pacific Island, even those within the normal BMI range ». *Obes. Res. Clin. Pract. 12* : 351-357.

FRAYON Stéphane, CHERRIER Sophie, CAVALOC Yolande, TOUITOU Amandine, ZONGO Paul, WATTELEZ Guillaume, YACEF Kalina, CAILLAUD Corinne, LERRANT Yannick et GALY Olivier, 2017. « Nutrition behaviors and sociodemographic factors associated with overweight in the multi-ethnic adolescents of New Caledonia », *Ethnicity & Health*, online at http://dx.doi.org/10.1080/13557858.2017.1315530.

FRAYON Stéphane, WATTELEZ Guillaume, PAUFIQUE Emilie, NEDJAR-GUERRE Akila, SERRA-MALLOL Christophe, GALY Olivier, 2020. « Overweight in the pluri-ethnic adolescent population of New Caledonia: dietary patterns, sleep duration and screen time », *The Lancet Regional Health-Western Pacific*, Vol.2; doi: 10.1016/j.lanwpc.2020.100025.

FRAZER James George, 1983. *Le Rameau d'Or,* Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 4 vol.

FRÉCHET G., et LANCTOT P., 2003. « Pauvretés, inégalités et exclusion sociale au Quebec », *Santé, Société et Solidarité, 1* : 21-34.

FRELUT Marie Laure, 2003. *L'obésité de l'enfant et de l'adolescent*, Paris, Odile Jacob.

FREYSS Jean, 1995. *Economie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. TiersMonde/IEDES.

FRIEDBERG Erhard, 1993. *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée.* Paris, Le Seuil.

FRIEDMAN Jonathan, 1990, « Being in the world: Globalization and localization », *Culture & Society*, Londres, 7: 311-328.

—, 1994, *Cultural Identity and Global Process.* London, Sage.

FRIEDMAN Yona, 2000, *Utopies réalisables*. Les Coiffard, Ed. de L'Eclat, nouvelle édition

FRONGILLO Edward A. et NANAMA Simeon, 2006. « Development and validation of an experience-based measure of household food insecurity within and across seasons in northern Burkina Faso ». *Journal of Nutrition*, 136 (5), 1409-1419. https://doi.org/10.1093/jn/136.5.1409S

FUGIER Pascal, 2018. « L'analyse sociologique de l'exclusion sous l'angle de la désinsertion et de la déliaison », *Interrogations*, 26 (en ligne).

FURTOS J., 2008. *Les cliniques de la précarité. Contexte social, psychopathologie et dispositifs*, Issy-les-Moulineaux, Elsevier Masson.

GABORIAU Patrick, 1993. *Clochard*, Paris, Juillard.

GADEA Charles et LALLEMENT Michel, 2004. « Une révolution inachevée. Durkheimisme et sociologie du temps », *Temporalités*, 1 : 48-68.

GALLAND Olivier, 1991. *Sociologie de la jeunesse*. Paris, Armand Colin.

GALY Olivier, PAUFIQUE Emilie, NEDJAR-GUERRE Akila, WACALIE Fabrice, WATTELEZ Guillaume, LE ROUX Pierre-Yves, PONIDJA Solange, ZONGO Paul, SERRA-MALLOL Christophe, ALLMAN-FARINELLI Margaret, FRAYON Stéphane, 2020. « Living in rural and urban areas of New Caledonia: impact on food consumption, sleep duration and body composition among Melanesian adolescents », *Nutrients*, *12(7)*, 2047; doi:10.3390/nu12072047.

GANGLMAIR-WOOLISCROFT Alexandra et LAWSON Rob, 2008. « Applying the International Wellbeing Index to investigate subjective wellbeing of New Zealanders with European and with Maori heritage », *Kotuitui: New Zealand Journal of Social Sciences Online*, 3 : 57-72.

GARABUAU-MOUSSAOUI Isabelle, 2002 (ed.). *Cuisine et independance. Jeunesse et alimentation*. Paris, L'Harmattan.

—, 2009. « Transmission et mémoire familiale » in DIASIO Nicoletta, HUBERT Annie et PARDO Véronique (dir.), *Alimentations adolescentes en France. Principaux résultats d'AlimAdos*, *un programme de recherche de l'OCHA* : 174-175.

GARABUAU-MOUSSAOUI I., POLOMARES E. et DESJEUX D., 2002. *Alimentations contemporaines*. Paris, L'Harmattan.

GARFINKEL Harold, [1967] 2007. *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, traduit en français sous le titre [1984] *Recherches en Ethnométhodologie*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

GARINE (DE) Igor, 1980. « Une anthropologie alimentaire des Français ? », *Ethnologie Française,* Paris, X(3) : 227-238.

—, 1981. « L'ethnologie alimentaire des Marquises », in D. FEREMBACH (dir.), Influence de la nutrition sur le phénotype et la physiologie de populations humaines, Paris, CNRS-DGRST : 34-45.

—, 1996. « Introduction », *in* BATAILLE BENGUIGUI M.-C. et COUSON F. (dir.), *Cuisines, reflets des sociétés*. Paris, Sépia, Musée de l'Homme : 9-28.

GARINE Eric et ERIKSON Philippe, 2001. « Ecologie et sociétés », in SEGALEN Martine (dir°), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin : 131-132.

GAULEJAC Vincent (de) et TABOADA LEONETTI Isabel, (dir.) 1994. *La lutte des places*. Paris, Desclée de Brouwer.

GEERTZ C., [1983] 1993. *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. Foruna Press, London (*Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris, 2002, Presses Universitaires de France).

—, [1973] 2000*, The interpretation of cultures.* New York, Basic Books,

GESTIN A., 2003, « Temps, espaces et corps à la retraite : des paradoxes à penser », *L'Homme et la société*, 147(1) : 169-190.

GHASARIAN Christian 2004, *La cuisson au four de terre en Polynésie française. Une technique traditionnelle dans une société en mutation.* Papeete, Cahiers du Patrimoine, Savoirs et Traditions, 7, Ministère de la Culture de Polynésie française.

—, 2007. « Art oratoire et citoyenneté participative à Rapa (Polynésie française), *in* NEVEU C. (éd.), *Cultures et pratiques participatives. Perspectives comparatives*. Paris, L'Harmattan : 135-153.

GHASARIAN Christian (dir.), 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Colin.

GIDDENS Anthony, 1984 (1987), *La constitution de la société*, Paris, Presses universitaires de France.

—, [1990] 1994, *Les conséquences de la modernité.* Paris, L'Harmattan.

GIL Françoise, 2008. « La prostituée, une invention sociale », *Sociétés*, I (99) : 21-32.

GILBERT Daniel, 2007. *Stumbling on Happiness*, First Vintage Book, New York.

GILLS Barry et DENEMARK Robert, 2009, « L'hypothèse de la continuité historique du système-monde », in BEAUJARD Philippe, BERGER Laurent et NOREL Philippe (dir.), 2009. *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*. Paris, La Découverte : 203-226.

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

—, 1978 [1983]. *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Paris, Grasset, Biblio Essais.

GIREL Mathias, 2017. *Science et territoires de l'ignorance*. Versailles, Quae.

GLASER Barney et STRAUSS Anselm A., 2010. *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Armand Colin, coll. « Individu et Société ».

GLUECK Sheldon et GLUECK Eleanor, 1950. *Unraveling Juvenile Delinquency*, Cambridge, Harvard University Press.

GODBOUT Jacques T., 1992. *L'esprit du don*, Paris, La Découverte Poche

—, 1995. « Les 'bonnes raisons' de donner », *Anthropologie et Sociétés*, 19(1-2) : 45-56.

—, 1997. « Recevoir, c'est donner », *Communications*, 65 : 35-48

GODELIER Maurice, 1966. *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris, Maspero.

—, [1984] 1992. *L'idéel et le matériel*. Paris, Fayard, Biblio Essais.

—, 1996. *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

GOFFMAN Erving, 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*, 1- *La présentation de soi* [1959], et 2- *Les relations en public* [1971]. Paris, Minuit

—, [1963] 1975. *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.

—, 1968. *Asiles. Etude sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris, Minuit

—, [1974] 2005. *Les rites d'interaction*. Paris, Minuit.

—, [1977] 2002. *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, coll. Le genre du monde.

GOJARD Séverine, LHUISSIER Anne, REGNIER Faustine, 2006. *Sociologie de l'alimentation.* Paris, La Découverte, coll. Repères.

GOLD Raymond I., 2003. « Jeux de rôles sur le terrain. Observation et participation dans l'enquête sociologique », dans D. Céfaï (dir.), *L'enquête de terrain* : 340-349.

GOLDMAN Irving, 1970. *Ancient Polynesian Society,* Chicago, The University of Chicago Press.

GOODY Jack, 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge-London-New York, Cambridge University Press.

—, [1982] 1985. *Cuisines, cuisine et classes.* Paris, Centre Georges Pompidou, Centre de création industrielle.

GOULET Jean-Guy, 2011. *De l'observation participante à l'observation de la participation. La transformation de l'anthropologue par le terrain*, revue Anthropologie et Sociétés, 35/3*,* Québec, Université Laval.

GOUNIS Kostas, 1992. « Temporality and the Domestication of Homelessness » in Henry J. Rutz (ed.). *The Politics of Time*. American Ethnological Society monograph series n° 4, Washington, American Anthropological Association: 127-149.

GRAEBER David, [2004] 2006. *Pour une anthropologie anarchiste*, Montréal, Lux Editeur.

—, [2011] 2013. *Le crédit. 5000 ans d'histoire*. Paris, Ed. Les Liens Qui Libèrent.

GRAEBER David et WENGROW David, 2021. *Au commencement était… Une nouvelle histoire de l'humanité….* Paris, Ed. Les Liens Qui Libèrent.

GRAMSCI Antonio, 1953. *Lettres de la Prison*, Paris, Ed. Sociales.

GRANNOVETER Mark, 1985. « Economic action and social structure: the problem of embeddedness », *American Journal of Sociology*, 91(3): 481-510.

GRAWITZ Madeleine, 1979. *Méthodes des sciences sociales*, Paris Dalloz, Précis Dalloz, 4ème éd.

GREGORY Chris A., 1982. *Gift and commodities*. Londres: Academic Press.

GREGORY James R., 1975. « Image of Limited Good, or Expectation of Reciprocity? », *Current Anthropology*, 16(1) : 73-92

GREMION Pierre, 1976. *Le pouvoir périphérique. Bureaucrates et notables dans le système politique français.* Paris, Le Seuil.

GRIGNON, Claude, 1993. « La règle, la mode et le travail ». in AYMARD, M., GRIGNON, C. et SABBAN, F., *Le temps de manger, Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*. Paris : Editions MSH-INRA.

GRIGNON Claude et GRIGNON Christiane, 1980. « Styles d'alimentation et goûts populaires », *Revue française de sociologie*, XXI : 531-569.

GROSS Mathias, 2007. « The Unknown in Process Dynamic Connections of Ignorance, Non-Knowledge and Related Concepts ». *Current Sociology, 55*(5) : 742-759.

GROSSIN William, 1974. *Le temps de la vie quotidienne*, Paris-La Haye, Mouton & Co.

—, 1975. « Les cultures et le temps », *L'année sociologique*, 26 : 267-283.

—, 1988. « Pour une écologie temporelle », in MERCURE Daniel et WALLEMACQ Anne (ed.), 1988. *Les temps sociaux.* Bruxelles, De Boeck-Wesmael : 259-271.

—, 1989. « Les représentations temporelles et l'émergence de l'histoire », *L'Année sociologique*, 39 : 233-254

—, 1995. « La notion de cadre temporel », *Temporalistes*, 31 : 14-18.

—, 1996. *Pour une science des temps. Introduction à l'écologie temporelle.* Toulouse, Octarès.

—, 1998. « Le temps au prisme de quelques interrogations actuelles », *Revue française des affaires sociales*, 3 : 7-18.

—, 2000. « L'apport des recherches sur les temps de travail et les modes de vie » in TERSSAC (de) Gilbert et TREMBLAY Diane-Gabrielle (dir.), 2000. *Où va le temps de travail*, Toulouse, Octarès : 271-284.

GRUNERT Klaus G., DEAN Moira, RAATS Monique M., ASGER Nielsen Niels, LUMBERS Margaret, FOOD IN LATER LIFE TEAM, 2007, « A measure of satisfaction with food-related life », *Appetite*, 49(2) : 486-493.

GUEGUEN Haud et MALOCHET Guillaume, 2014. *Les théories de la reconnaissance*. Paris, La Découverte.

GUELL Cornelia., BROWN Catherine R., IESE Viliamu, NAVUNICAGI Otto., WAIRIU Morgan, UNWIN Nigel, 2021. « 'We used to get food from the garden' Understanding changing practices of local food production and consumption in small island states ». *Social Science & Medicine*, 284. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2021.114214

GUETAT Meriem et LIORE Julie, 2009. « Les ados et la cantine ou comment ménager la chèvre et le chou » in DIASIO Nicoletta, HUBERT Annie et PARDO Véronique (dir.), *Alimentations adolescentes en France. Principaux résultats d'AlimAdos*, *un programme de recherche de l'OCHA* : 57-66.

GUIART Jean, 2005. « Le temps océanien », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, Papeete, 302 : 126-152.

GUIDIERI Remo, 1984. *L'abondance des pauvres : six aperçus critiques sur l'anthropologie*, Paris, Le Seuil

GUIGNON Nathalie et BADEYAN Gérard, 2010. « La santé des enfants en grande section de maternelle en 2005-2006 », *Etudes et Résultats,* DREES, n° 737.

GUILLEBAUD Jean-Claude, 1976. *Les confettis de l'Empire (Martinique, Guadeloupe, Guyane française, La Réunion…).* Paris, Le Seuil.

—, [1981] 1980. *Un voyage en Océanie.* Paris, Le Seuil, coll. Points Actuels.

GUNDELACH Peter et KREINER Svend, 2004. « Happiness and life satisfaction in advanced European countries », *Cross-Cultural Research*, 38(4): 359-386

GUPTA Ahkil et FERGUSON James, 1992. « Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference », *Cultural Anthropology*, 7(1): 6-23.

GURVITCH Georges, [1950a] 1963. *La vocation actuelle de la sociologie. Vers une sociologie différentielle.* Paris, Presses Universitaires de France, 2 tomes.

—, [1950b] 1963. « La multiplicité des temps sociaux » in G. Gurvitch. *La vocation actuelle de la sociologie. Vers une sociologie différentielle.* Paris, Presses Universitaires de France, tome II : 325-430.

—, 1955. *Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*. Paris, Presses Universitaires de France.

—, 1966. *Les cadres sociaux de la connaissance*. Paris, Presses Universitaires de France.

GUYARD Stéphane, APITHY Leïla, BOUARD Séverine, SOURISSEAU Jean-Michel, PASSOUANT Michel, BOSC Pierre-Marie, BELIERES Jean-François. 2013. *L'agriculture en tribu. Poids et fonctions des activités agricoles et de prélèvement-Enquête IAC*. Païta, IAC [Institut agronomique néo-calédonien], 8 p.

GUYATT G. H., FEENY D. H., PATRICK D. L., 1993. « Measuring Health related to Quality Life ». *Annals of Internal Medicine*, 118(8) : 622-629. https://doi.org/10.7326/0003-4819-118-8-199304150-00009

HABERMAS Jurgen, [1981] 1987. *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Tome 2 : Critique de la raison fonctionnaliste.* Paris, Fayard.

HACKING Ian, 1986, « Making up people » in Thomas L. Heller, Morton Sosna et Davide E. Wellbery (ed.), *Reconstructing individualism. Autonomy, individuality and the self in Western thought*. Stanford, Stanford University Press: 161-171.

—, 2002. « Façonner les gens », Paris, *Annuaire du Collège de France 2001-2002*, résumé du cours « Philosophie et histoire des concepts scientifiques » : 537-559.

—, 2005. « Normalisation et obésité », *Leçons du Collège de France (2004-2005)*, consultable en ligne sur le site du Collège de France.

HAGERTY Michael R. et VEENHOVEN Ruut, 2003. « Wealth and Happiness Revisited: Growing National Income Does Go with Greater Happiness », *Social Indicators Research,* 64: 1-27.

HALBWACHS Maurice, [1912] 1970. *La classe ouvrière et les niveaux de vie*. *Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Gordon and Breach.

—, 1947. « La mémoire collective et le temps », *Cahiers internationaux de sociologie*, II : 3-31.

—, [1950] 1997. *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France.

HALIMI Serge, 2019. « Chirurgie bariatrique : état des lieux en France en 2019 », *Médecine des maladies métaboliques*, 13(8) : 677-686.

HALL Edward T., 1971. *Le langage silencieux*. Paris, Le Seuil

HALL Thomas et CHASE-DUNN Christopher, 2009. « Changement social et intégration des réseaux d'échange dans la longue durée », in BEAUJARD Philippe, BERGER Laurent et NOREL Philippe. *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*. Paris, La Découverte : 159-190.

HALLER Max et HADLER Markus, 2006. « How Social Relations and Structures can Produce Happiness and Unhappiness: An International Comparative Analysis » *Social Indicators Research,* 75: 169-216.

HAMELIN C. et al. 2008. *Situation sociale et comportements de santé des jeunes en Nouvelle-Calédonie*. Premiers résultats. Rapport de recherche, Nouméa, Inserm.

HANNERZ Ulf, 2003, « Several sites in one », in Thomas Hylland Eriksen (ed.). *Globalisation : studies in anthropology.* London, Pluto Press : 18-38.

HANSON F. Allan, [1970] 1973. *Rapa, une ile polynésienne hier et aujourd'hui*. Paris, Publications de la Société des Océanistes, 33.

—, 1970, « The Rapan Theory of Conception », *American Anthropologist*, 72, 1444- ?

—, 1982. « Female Pollution in Polynesia ? », *Journal of Polynesian Society*, Auckland, 91(3) : 335-382

HANSON F. Allan et GHASARIAN Christian, 2007, « "The land belongs to everyone". The unstable dynamic of unrestricted cognatic descent in Rapa, French Polynesia », *Journal of*

Polynesian Research, The Polynesian Society, The University of Auckland, New Zealand, 116(1): 59-72

HANSON F. Allan et O'REILLY Patrick, 1973. *Bibliographie de Rapa*, Paris, Publications de la Société des Océanistes, n° 32.

HAS, 2009, *Obésité : prise en charge chirurgicale chez l'adulte. Interventions initiales, réintervention. Recommandations de bonnes pratiques*, Saint-Denis La Plaine, Haute Autorité de Santé.

HAS, 2011. *Recommandations de Bonnes pratiques. Surpoids et obésité de l'enfant et de l'adolescent*. Saint-Denis La Plaine, Haute Autorité de Santé.

HAUDRICOURT A.G., 1964. « Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans ». *L'Homme*, 4 : 93-104.

HAYAMI Y., 2010. "Plantations Agriculture", in *Handbook of Agricultural Economics*, 4: 3305-3322.

HAZELL, P., POULTON C., WIGGINS S. et DORWARD A., 2007. *The Future of Small Farms for Poverty Reduction and Growth*, Washington D.C., IFPRI, 2020 Discussion Paper 42, http://www.ifpri.org/sites/default/files/pubs/2020/dp/vp42.pdf

HELIN Etienne et KELLENS Georges, 1984. « Quetelet, la morale et la statistique », *Déviance et Société*, 8(1) : 1-12.

HELLIWELL John F. et HUANG Haifang, 2008. « How's Your Government? International Evidence Linking Good Government and Well-Being », *British Journal of Political Science* 38: 595-619

HENAFF Marcel, 2009. « Anthropologie du don : genèse du politique et sphères de reconnaissance » in Alain Caillé et Christian Lazzeri (dir.), 2009. *La reconnaissance aujourd'hui*. Paris, CNRS Editions : 471-496.

HENRY Lisa, 2002. « Reconstruction and resistance: cultural responses to living the health transition in French Polynesia », *Pacific Health Dialog*, 9(2): 290-295.

HERAULT Laurence, 2004. « Constituer des hommes et des femmes : la procédure de transsexualisation », Paris, *Terrain,* 42 : 2-15.

HERPIN Nicolas, 1988, « Le repas comme institution. Compte-rendu d'une enquête exploratoire », *Revue française de sociologie*, XXIX : 503-521.

HERRERA Javier et MERCERON Sébastien, 2010. *Les approches de la pauvreté en Polynésie française : résultats et apports de l'enquête sur les conditions de vie en 2009,* Paris, Agence Française de Développement, Document de travail n° 103, novembre, 106 pages.

HEYERDAHL Thor, [1957] 1995. *Aku-Aku. Le Secret de l'île de Pâques*, Paris, Editions Phébus.

HILL Berkeley, 1993. "The 'Myth' of the Family Farm: Defining the Family Farm and Assessing its Importance in the European Community", *Journal of Rural Studies*, 9 (4): 359-370.

HIRSCHHORN Monique, 2010. « La communauté : du concept à l'idée directrice » in Laurent AMIOTTE-SUCHET, Ivan SAINSAULIEU et Monika SALZBRUNN (dir.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes : 9-13.

HLPE, 2013. *Investing in Smallholder Agriculture*, Rome CSA/HLPE. http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/hlpe/hlpe_documents/HLPE_Reports/HLPE-Report-6_Investing_in_smallholder_agriculture.pdf

HOBSBAWM Eric et Terence RANGER (dir.), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, traduit en 2006. *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam.

HOGGART Richard, [1957] 1970. *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris, Minuit, coll. Le sens commun.

HONNETH Axel, [1992] 2002. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, Cerf.

—, 2006. *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris, La Découverte.

HOREL, Stéphane, 2018. *Lobbytomie. Comment les lobbies empoisonnent nos vies et la démocratie*. Paris, La Découverte.

HUBERT Annie (dir.), 2004, *Corps de femmes sous influence : questionner les normes*, Paris, OCHA.

HUBERT Annie et ESTAGER Marie-Pierre, 1999. « Anthropologie de l'alimentation : quelle utilité pour la nutrition humaine ? », *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, 34(5) : 283-286.

HUBERT Henri et MAUSS Marcel, 1905. « Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », in HUBERT Henri et MAUSS Marcel. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris, Félix Alcan : 189-229, consulté le 15 août 2014 en ligne à l'adresse http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

HUGHES Micheline, 1999, *L'utopie*. Paris, Nathan-Université

HUGUES R. et GALEA G., 1999. *Improving Diabetes Outcomes through Structured Information. The framework of a Systeme for the Pacific Island Countries and Territories*, Nouméa, Secretariat of the Pacific Community, Technical Paper, 214.

HUME David, [1764] 2011. *Essais sur le bonheur. Les quatre philosophes*. Paris, Mille et une nuits, 586.

HUMMEL C., MALLON I. et CARADEC V. (dir.), 2014. *Vieillesses et vieillissements*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

HUPPERT F.A., BAYLIS N. et KEVEME B. (ed.), 2005, *The Science of Well-Being*. Oxford, Oxford University Press.

HUSSERL Edmund, 1964. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses universitaires de France.

INGLEHART Ronald et BAKER Wayne E., 2000. « Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values », *American Sociological Review* 65(1): 19-51.

INSEE, 2008. *Eurobaromètres 1975-2000*. Portrait social 2008, Paris, Insee.

INSERM Expertise collective, 2000. *Obésité, dépistage et prévention chez l'enfant*. Paris, Ed. INSERM.

INSTITUT STATISTIQUE DE LA POLYNESIE FRANÇAISE (ISPF), 2005. *Pauvreté relative en Polynésie, l'approche monétaire*, Papeete, Points Forts n° 3/2005, 8 pages.

—, 2007. *Recensement de la population*, Papeete, ISPF-INSEE

—, 2016. « La Polynésie française 39% plus chère que la métropole », *Points Forts* 01, Papeete, Institut de la Statistique de la Polynésie française.

JACKSON J. A., KINN S., DALGARNO P., 2005. Patient-centred outcomes in dietary research. *Journal of Human Nutrition and Dietetics*, 18(2): 83-92. https://doi.org/ 10.1111/j.1365-277X.2004.00581.x

JACOB Jeffrey C. et BRINKERHOFF Merlin B, 1997. « Values, Performance and Subjective Well-Being in the Sustainability Movement: An Elaboration of Multiple Discrepancies Theory », *Social Indicators Research*, 42(2) : 171-204.

—, 1999. « Mindfulness and Subjective Well-Being in the Sustainability Movement: A Further Elaboration of Multiple Discrepancies Theory », *Social Indicators Research*, 46(3): 341-368.

JACQUIER, Claude, 2011. « Qu'est-ce qu'une communauté ? En quoi cette notion peut-elle être utile aujourd'hui ? », *Vie sociale,* 2 : 33-48

JACQUIER Henri, 1949. « Contributions à l'étude de l'alimentation et de l'hygiène alimentaire en Océanie Française », *B.S.E.O.*, 86, VII(16) : 584-606.

JAKSIC Milena, 2008. « Figures de la victime de la traite des êtres humains : de la victime idéale à la victime coupable », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 124 : 127-146.

JAMES K. E., 1994. « Effeminate Males and Changes in the Construction of Gender in Tonga ». *Pacific Studies*, 17(2) : 39–69.

JEUDY-BALLINI Monique, 2010. « L'altérité de l'altérité ou la question des sentiments en anthropologie ». *Journal de la Société des Océanistes*, 130-131 : 129-138.

JODELET Louise, 1991. *Les représentations sociales*, Paris, Presses universitaires de France.

—, 1997. « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie ». *in* S. MOSCOVICI, *Psychologie sociale*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Le Psychologue : 365.

JOLIVET Marcel, 1965. « D'une méthode typologique pour l'étude des sociétés rurales ». *Revue Française de Sociologie*, 6(1) : 33-54.

JOANNES Francis, 1996, « La fonction sociale du banquet dans les premières civilisations » *in* FLANDRIN Jean-Louis et MONTANARI Massimo (eds). *Histoire de l'alimentation*. Paris, Fayard : 47-59.

JOANISSE L., 2003, *Reducing and Revisioning The Body: Women's Experiences of Weight Loss Surgery*, Hamilton, Ontario, McMaster University.

JODELET Denise, 1997. « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie », in S. Moscovici (dir.). *Psychologie sociale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Le psychologue.

JOLLIVET Marcel, 1965. « D'une méthode typologique pour l'étude des sociétés rurales ». *Revue française de sociologie*, 6(1) : 33-54.

JOURDAN Christine, 2010. « The cultural localization of rice in the Solomon Islands ». *Ethnology*, 49(4): 263-282.

JUSTER Thomas F., 1985. « Preferences for work and leisure », *in* JUSTER Thomas F. et STAFFORD Franck P. (dir.). *Time, goods, and well-being*. I Ann Arbor, Institute for Social Research: 333-351.

JUUL Filippa et HEMMINGSSON Erik, 2015. « Trends in consumption pf ultra-processed foods and obesity in Sweden between 1960 and 2010 ». *Public Health Nutrition,* 18: 3096-3107.

KAHNEMAN Daniel, *International Differences in Well-Being*, Oxford University Press, New York.

KAHNEMAN Daniel, DIENER Ed et SCHWARZ Norbert (dir.), 1999, *Well-Being: the Foundations of Hedonic Psychology*, New York, Russel Sage Foundation.

KAHNEMAN Daniel et KRUEGER Alan B., 2006. « Developments in the Measurement of Subjective Well-Being », *Journal of Economic Perspectives*, 20(1): 3-24.

KAHNEMAN Daniel, KRUEGER Alan B., SCHKADE David A., SCHWARZ Norbert, STONE Arthur A, 2004a. « A Survey Method for Characterizing Daily Life Experience: The Day Reconstruction Method », *Science*, 306: 1776-1780.

—, 2004b. « The Day Reconstruction Method (DRM): Instrument Documentation », 56 pages.

—, 2006. « Would you be happier if you were richer? A focusing illusion ». *Science*, 312 : 1908-1910, en ligne http;//www.scribd.com/doc/37380/Would-You-Be-Happier-If-You-Were-Richer-A-Focusing-Illusion.

KAHNEMAN Daniel, SCHKADE David A., FISCHLER Claude, KRUEGER Alan B., KRILLA Amy, 2010. « The Structure of Well-Being in Two Cities: Life Satisfaction and Experienced Happiness in Colombus, Ohio; and Rennes, France » *in* DIENER Ed, HELLIWELL John F. et KAHNEMAN Daniel. *International Differences in Well-Being,* New York, Oxford University Press: 16-33

KANT Emmanuel [1781] 1980, *Critique de la raison pure*, in *Oeuvres philosophiques*, tome 1, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 3 vol.

KAUFMANN Jean-Claude, 2002. « L'expression de soi », *Le Débat,* 119 : 116-143.

—, 2011. *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin.

KEARNS Ade et FORREST Ray, 2000. « Social cohesion and muti-level urban governance ». *Urban Studies*, 37: 995-1017.

KEARNS Cristin E., SCHMIDT Laura A. et GLANTZ Stanton A., 2016. « Sugar Industry and Coronary Heart Disease Research. A Historical Analysis of Internal Industry Documents ». *JAMA Internal Medicine*, 176(11): 1680-1685. https://doi.org/10.1001/jamainternmed.2016.5394

—, 2017. « Sugar industry sponsorship of germ-free rodent studies linking sucrose to hyperlipidemia and cancer: An historical analysis of internal documents ». *PLoS Biology*, *15*(11).

KESEBIR Pelin et DIENER Ed, 2008. « In Pursuit of Happiness. Empirical Answers to Philosophical Questions », *Perspectives on Psychological Science*, 3(2) : 117-125.

KILANI Mondher, [1992] 1996. *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 3ème éd.

KIRCH Patrick et YEN David, 1982. *Tikopia: the Prehistory and Ecology of a Polynesian Outlier*, Honolulu, Bishop Museum Bulletin, 238.

KJAERGARD L.L. et ALS-NIELSEN B., 2002. « Association between competing interests and authors' conclusions: Epidemiological study of randomised clinical trials published in the BMJ ». *BMJ,* 325: 249.

KNORR CETINA Karin, 1999. *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge, Harvard University Press.

KRAUT Richard, 2007. *What is good and why. The Ethics of Well-Being*. Cambridge, Harvard University Press.

KRIMSKY Sheldon, 2005. « The funding effect in science and its implications for the judiciary », *Journal of Law and Policy*, 13(1): 43-68.

KRUEGER Alan B., KAHNEMAN Daniel, FISCHLER Claude, SCHKADE David, SCHWARZ Norbert, STONE Arthur A., 2009. « Time Use and Subjective Well-Being in France and the U.S. », *Social Indicators Research*, 93(1): 7-18.

KRUEGER Alan B., KAHNEMAN Daniel, SCHKADE David, SCHWARZ Norbert et STONE Arthur A., 2009. « National Time Accounting: The Currency of Life », in Krueger A. (éd.). *Measuring the subjective well-being of nations: National accounts of time use and well-being*. University of Chicago Press, Chicago, en ligne http.//www.krueger.princeton.edu/nta2.pdf

KRUGER Alan B. et SCHKADE David A., 2008. « The Reliability of Subjective Well-Being Measures ». *Journal of Political Economics*, 92: 1833-1845.

KUPPENS Peter, CEULEMANS Eva, TIMMERMAN Marieke E., DIENER Ed, KIM-PRIETO Chu, 2006. « Universal intracultural and intercultural dimensions of the recalled frequency of emotional experience », *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 37(5): 491-515.

KUWAHARA Makiko, 2014. « Living as and living with Mahu and Raerae: Geopolitics, Sex, and Gender in the Society Islands », *in* BESNIER N. et ALEXEYEFF K., *Gender on the Edge: Transgender, Gay and other Pacific Islanders*. Honolulu, University of Hawaii Press: 93-114.

LABERGE Danielle et ROY Shirley, 1994. « Marginalité et exclusion sociales : des lieux et des formes », *Cahiers de recherche sociologique*, 22 : 5-9.

LACOSTE Yves, 2010. *La question post coloniale. Une analyse géopolitique.* Paris, Fayard.

LAHIRE Bernard, 1998. *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action.* Paris, Nathan.

—, [2004] 2006. *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, coll. Poche.

LALLEMENT Michel, 2007a. *Le travail. Une sociologie contemporaine*. Paris, Gallimard, Folio Essais.

—, 2007b. « Qualités du travail et critique de la reconnaissance » in Alain Caillé (dir.). *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total.* Paris, La Découverte : 71-88.

—, 2008. « Une antinomie durkheimienne… et au-delà. Regards sociologiques sur le temps et les temporalités », *Temporalités*, 8, [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 02 juin 2009, consulté le 06 août 2014. URL : http://temporalites.revues.org/72.

—, 2019. *Un désir d'égalité. Vivre et travailler dans des communautés utopiques*. Paris : Le Seuil, coll. « La couleur des idées ».

LALLEMENT Michel (éd.), 2004. *Figures du temps : les nouvelles temporalités du travail et de la formation*, Paris, L'Harmattan, Série Cahiers du Griot.

LAMBERT J., 1998. « Prostitution et proxénétisme à Tahiti. Une illusion à la vie dure…», *Tahiti Pacifique Magazine*, Papeete, 92 : 24-25.

LANDAIS Edwige et DJOSSINOU Diane, 2010. « Les mesures de la consommation alimentaire individuelle : des méthodes en fonction des objectifs visés », in LEPILLER Olivier, FOURNIER Tristan, BRICAS Nicolas, FIGUIE Muriel (coord.), 2021. *Méthodes d'investigation de l'alimentation et des mangeurs*. Paris, Quae: 23-37.

LANGLOIS Simon, 2010. « Mesurer scientifiquement le bonheur et la qualité de la vie », in FAHMY Miriam (dir.), *L'Etat du Quebec 2011*, Montréal, Boréal : 143-154.

LANKENAU S.E., 1999. « Stronger than dirt: Public humiliation and status enhancement among panhandlers », *Journal of Contemporary Ethnography*, 28: 288-318.

LAPOUGE Gilles, 1978. *Utopie et civilisation*. Paris : Flammarion, coll. Champs.

—, 2006. « Des îles pour utopie », *Ethnologie française*, 3 : 497-500.

LATOUR Bruno, 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.

LAUX Claire, 2000. *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIXème siècle : Des cités de Dieu dans les mers du Sud ?* Paris, L'Harmattan, coll. Mondes océaniens.

LAVILLE Jean-Louis, 2007. « Communauté et société : l'actualité d'une typologie classique », *Esprit critique,* 10(1) [En ligne].

LAYARD Richard [2005] 2008. *Happiness. Lessons from a New Science*, Penguin Books, London

LAZZERI Christian, 2013. « Identité et appartenance sociale », *Tracés,* 13 *:* 73-102.

LAZZERI Christian et CAILLE Alain 2004. « La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept », *Revue du Mauss,* 23 : 88-115.

LE BARZIC Michelle, 2004. « Les déterminants psychologiques de l'obésité », in BASDEVANT Arnaud et GUY-GRAND Bernard (dir.), *Médecine de l'obésité*, Paris, Flammarion : 59-67.

LEBLIC Isabelle, 2002. « Ignames, interdits et ancêtres en Nouvelle-Calédonie ». *Journal de la Société des Océanistes*, 114-115 : 115-127.

LEBREDONCHEL Louis, 2021. *Sociologie des représentations alimentaires et de l'éducation à l'alimentation, pour une alimentation durable dans le contexte de la transition épidémiologique. Une étude de cas au sein de quatre écoles élémentaires*. Thèse de doctorat en sociologie, Université de Caen Normandie.

LE BRETON David, [1990] 2005/ *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige.

LE BRETON David (dir.), 2008. *Cultures adolescentes. Entre turbulence et construction de soi*, Paris, Autrement.

LE CHARTIER Henri, 1887. *Tahiti et les colonies françaises de la Polynésie*, Paris, Librairie Furne, Jouve et Cie éditeurs.

LECHIN Joël, BERO Lisa A., DJULBEGOVIC Benjamin et CLARK Otavio, 2003. « Pharmaceutical industry sponsorship and research outcome and quality: systematic review ». *BMJ*, 326(7400): 1167-1170, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12533125

LECLERC A., FASSIN D., GRANDJEAN H., KAMINSKI M., LANG T., 2000. *Les inégalités sociales de santé*, Paris, La Découverte.

LEENHARDT Maurice, 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'Ethnologie, VIII.

—, [1937] 1953. *Gens de la Grande Terre*. Paris, NRF-Gallimard.

—, [1947] 2014. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, coll. Tel.

LEFEVRE Tate, 2015. « 'Nous ne sommes pas des délinquants !'. L'autorité coutumière et la marginalisation de la jeunesse urbaine kanak », *Ethnies*, 37-38 : 254-267.

LE GARREC Sophie, 2002. *Ces jeunes qui « en prennent ». Sociologie des consommations toxiques adolescentes.* Toulouse, PUM, coll. Socio-Logiques.

LEMEL Yannick, 1991. *Stratification et mobilité sociale*. Paris, Armand Colin.

LEMERT Edwin, 1967. *Human Deviance. Social problems and social control*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.

LEPILLER Olivier, 2015. « 'Moi, je ne demande pas à rentrer dans une taille 36': recourir à la chirurgie bariatrique après 45 ans », *Journal des Anthropologues*, 140-141 : 235-255.

LEPILLER Olivier, FOURNIER Tristan, BRICAS Nicolas, FIGUIE Muriel (coord.), 2021. *Méthodes d'investigation de l'alimentation et des mangeurs*. Paris, Quae.

LEPILLER Olivier et SERRA-MALLOL Christophe, 2014 « Expérience du vieillissement et décision de la chirurgie bariatrique », Colloque International Pluridisciplinaire *Entre déprise, reprise et emprise : vivre le vieillir*, Université de Toulouse 2 Le Mirail, 09-12 avril. ».

LERT France (dir.), 2008. *Situation sociale et comportements de santé des jeunes en Nouvelle-Calédonie*, Villejuif, INSERM, Premiers résultats.

LESERVOISIER Olivier (éd.), 2005. *Terrains ethnographiques et hierarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris, Karthala.

LESSER Lenard I., EBBELING Cara B., GOOZNER Merrill, WYPIJ David et LUDWIG David S., 2007. « Relationship between funding source and conclusion among nutrition-related scientific articles ». *PLoS Medecine*, 4(1). https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0040005

LEVINE J., GUSSOW J.D., HASTINGS D., et ECCHER A., 2003. « Authors' financial relationships with the food and beverage industry and their published positions on the fat substitute olestra ». *American Journal of Public Health,* 93 : 664–669

LEVI-STRAUSS Claude, 1947. Les *structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton & Co.

—, [1950] 1999. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : IX-LII.

—, [1958] 1974. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

—, 1962, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon.

—, 1964. *Mythologiques 1. Le cru et le cuit*, Paris, Plon.

—, 1965. « Le Triangle Culinaire », *L'Arc*, 26 : 19-29.

—, 1968. *Mythologiques 3. L'origine des manières de table*, Paris, Plon.

—, 1983. *Le regard éloigné*, Paris, Plon

LEVY Robert I., 1971. « The community functions of Tahitian male transvestites », *Anthropological Quartely*, 44: 12-21.

—, 1973. *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago, University of Chicago Press.

LEWANDOWSKY S. et BISHOP D., 2016. « Don't let transparency damage science ». *Nature*, 529: 459-461.

LEWIN Kurt, 1947. « Frontiers in group dynamics II: Channels of group life; social planning and action research ». *Human Relations,* 1 : 143-153.

LHUISSIER ANNE, 2006, « Pauvreté, monoparentalité et alimentation : Une étude de cas dans le nord de la France », *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, 41(2) : 104-110.

LIBLIN Marc, 1996a. « Les hommes sacrés de Rapa », *Tahiti Pacifique magazine*, n°65, septembre.

—, 1996b. « Le matriarcat de Rapa », *Tahiti Pacifique magazine*, n° 66, octobre

LIPOVETSKY Gilles, [1983] 1986. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris, Gallimard. Coll. Les Essais.

—, 2006. *Le Bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, Gallimard.

LOBSTEIN Tim, JACKSON-LEACH Rachel, MOODIE Marjory L., HALL Kevin D., GORTMAKER Steven L., SWINBURN Boyd A., JAMES Philip T., WANG Youfa, MCPHERON Klim, 2015. « Child and adolescent obesity: part of a bigger picture », *The Lancet*, 385(9986): 2510-2520.

LOCKWOOD Victoria S., 1980. « Development and Return Migration to Rural French Polynesia », *International Migration Review*, 24(2): 347-371

—, 2002. « Poverty in Paradise: development and relative income poverty in rural tahitian society », *Human Organization*, 61(3): 210-225.

LOISON G., JARDIN C. & CROSNIER J., 1973. « Alimentation et nutrition dans le Pacifique sud ». *Médecine tropicale*, *33*(2) : 2-63.

LOMBROSO César, 1887. *L'homme criminel,* criminel né-fou moral-épileptique. *Étude anthropologique et médico-légale*. Paris, Félix Alcan.

LOSCH B. et FREGUIN-GRESH S., 2013. « Quelles agricultures face aux défis des transitions africaines ? Le small-scale versus large-scale en débat », *Cahiers Agriculture*, 22(1) : 10-15, doi:10.1684/agr.2012.0573.

LOVELL Anne M., 1992. « Seizing the Moment: Power, Contingency, and Temporality in Street Life » in Henry J. RUTZ (ed.). *The Politics of Time*. American Ethnological Society monograph series n° 4, Washington, American Anthropological Association: 86-107.

LOURAU R., 1970. *L'analyse institutionnelle*, Paris, Minuit.

LÖWY I., 2006. *L'emprise du genre*. Paris, La Dispute

LUCAS R.E., DIENER E. et SUH E., 1996. « Discriminant validity of well-being measures ». *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 616-628.

LUDWIG D., PETERSON K., et GORTMAKER S., 2001. « Relation between consumption of sugar-sweetened drinks and childhood obesity: a prospective, observational analysis » *Lancet*, 357: 505-508.

LUPTON Deborah, 1996. *Food, the Body and the Self*. London, Sage.

MACFARLANE D., 1983. « Trans-sexual prostitution in Polynesia: a tradition defiled ? », *Pacific Islands Monthly*, 54(2), 11 pages.

MACHEREY Pierre, 2009. *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. Paris, La Fabrique.

—, 2011. *De l'utopie !* Grenoble : De l'incidence Editeur.

—, 2014a. *Le sujet des normes*. Paris, Ed. Amsterdam.

—, 2014b, *Utopie et quotidien : les deux faces d'une même réalité ?* Communication présentée à l'Université de Namur le 07/11/2014, https://philolarge.hypotheses.org/1528, consulté le 2 mars 2021.

MAC LUHAN Marshall, 1968, *Pour comprendre les medias*. Paris, Le Seuil, coll. Points.

MADDOX George L., BACK Kurt W. et LIEDERMAN Veronica. R., 1968. « Overweight as social deviance and disability», *Journal of Health and Social Behavior*, 9(4): 287-298.

MAFFESOLI Sarah-Marie, 2008. « Le traitement juridique de la prostitution », *Sociétés*, I(99) : 33-46.

MAKELA Johanna, 2012, « Statut social du repas », *in* Poulain Jean-Pierre (ed.), *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1142-1147.

MALASSIS Louis, 1993. *Nourrir les hommes*. Paris, Flammarion, coll. Dominos.

MALCOLM Sheila, 1953. *Nutritional investigations in New Caledonia*. Nouméa, CPS, n°50.

MALINOWSKI Bronislaw, [1922] 1989. *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Paris, Gallimard, coll. Tel.

—, 1945. *The Dynamics of Culture Change*, New Haven, Yale University Press

MANDRIOLI, D., KEARNS, C. et BERO, L.A., 2016. « Relationship between research outcomes and risk of bias, study sponsorship, and author financial conflicts of interest in reviews of the effect of artificially sweetened beverages on weight outcomes ». *PLoS One, 11*(9), DOI e0162198

MARC-AURELE, [?] 1964. *Pensées pour moi-même*. Paris, Garnier-Frères Flammarion.

MARCUSE Herbert, [1968] 1979. *L'homme unidimensionnel*. Paris, Gallimard.

MARRON-PONCE Joaquin A., SANCHEZ-PIMIENTA Tania G., DA COSTA LOUZADA Maria-Laura et BATIS Carolina, 2018. « Energy contribution of NOVA food groups and sociodemographic determinants of ultra-processed food consumption in the Mexican population », *Public Health Nutrition*, 21(1) : 87-93.

MARTIN Jean-Yves, 1976. « Etude des communautés villageoises et démarches sociologiques », in *Communautés rurales et paysanneries tropicales*, ORSTM, Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 53 : 147-158.

MARTIN Olivier, 2005. *L'enquête et ses méthodes. L'analyse des données quantitatives*. Paris, Armand Colin.

MARTUCCELLI Danilo, 2010. *La société singulariste.* Paris, Armand Colin.

MARX Karl, [1867] 1964. *Le Capital*, section I « Critique de l'économie politique ». Paris, Gallimard, coll. La Pléiade.

MATHEWS Gordon et IZQUIERDO Carolina (ed.), 2008. *Pursuits of Happiness. Well-Being in Anthropological Perspective*, Berghann Books, New-York.

MATHIEU Lilian, 2002. « Quand 'la peur devient une existence' : sur la place de la violence dans le monde de la prostitution », *L'Homme et la société*, 143-144(1) : 47-63.

—, 2007. *La condition prostituée*. Paris, Textuel, coll. La discorde.

MATHIOT Louis, 2014. « Repas adolescents et tabous alimentaires : les enjeux de la restauration scolaire », *Cultures et Sociétés*, 31, p. 50-56.

—, 2015, « Manger comme un grand, la régulation des pratiques alimentaires », *Ethnologie Française*, Vol. 45, N° 4, pp. 685-692.

—, 2017. « Observer l'adolescence avec l'alimentation », *Revue de Socio-Anthropologie de l'Adolescence*, 1, p. 21-31.

MATTELART Armand, 1999. *Histoire de l'utopie planétaire : de la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, coll° Textes à l'appui.

MAUDE H.E.,1959. « Tahitian Pork Trade : 1800-1830 », *Journal de la Société des Océanistes*, XV(15): 55-95.

MAUSS Marcel, 1943. *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.

—, [1950] 1999. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » : 143-279, in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : 143-279.

—, [1950] 1999. « Les techniques du corps », in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : 365-386.

—, [1950] 1999. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : 1-141.

MAXIM L. et ARNOLD G., 2013. « Comment les conflits d'intérêts peuvent influencer la recherche et l'expertise ». *Hermès*, 64 : 48-9,

MAZELLIER Philippe et DANIELSSON Bengt (dir.), 1978. *Mémorial polynésien*, Papeete, Hibiscus, 6 vol.

MAZZOCCHETTI Jacinthe, 2007. « Stigmatisation et trajectoires d'exclusion. 'Je voulais être ailleurs, où on ne me connaissait pas…' », *Pensée plurielle*, 14(1) : 227-235.

MCCRAE Robert R. et TERRACCIANO Antonio, 2005. « Universal Features of Personality Traits From the Observer's Perspective : Data From 50 Cultures », *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(3) : 547-561.

MCGARVEY S.T., 1991. « Obesity in Samoans and a perspective on its etiology in Polynesians », *Am J Clin Nutr*., 53(6): 1586-1594.

MCGOEY L., 2012. « The logic of strategic ignorance ». *The British Journal of Sociology*, 63(3): 553-576.

MCLEAN R. A. et MOON M., 1980. « Health, obesity, and earnings ». *American Journal of Public Health*, 70(9): 1006-1009.

MEAD George H. [1932] 1980. *The philosophy of the present*, Chicago, London, The University of Chicago Press.

—, [1934] 1963. *L'Esprit, le Soi, et la Société*, Paris, Presses universitaires de France.

MEILLASSOUX Claude, 1960. « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1(4) : 38-67.

MEISSONNIER Joël, 2002. « Stratégie d'optimisation des temps quotidiens : le temps des repas » in GARABUAU-MASSAOUI Isabelle (coord.). *Cuisine et indépendance, jeunesse et alimentation*. Paris, L'Harmattan

MELAY Alexandre, 2019. « Au-delà de l'utopie : l'île comme révélateur de l'état socio-géopolitique du monde actuel », *Carnets*, [En ligne], Deuxième série - 17 | 2019, mis en ligne le 30/11/2019, consulté le 01/12/2020. URL : http://journals.openedition.org/carnets/10266.

MENDRAS Henri, 1976. *Sociétés paysannes, Eléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris, Armand Colin, coll. U.

—, 2000. « L'invention de la paysannerie, un moment de l'histoire de la sociologie française d'après-guerre », *Revue Française de Sociologie*, 41 (3) : 539-52.

MENNELL Stephen, MURCOTT Ann, et VAN OTTERLOO A., 1992. *The Sociology of Food: eating, diet and culture*. London, Sage.

MERCURE Daniel, 1995. *Les temporalités sociales.* Paris, L'Harmattan, coll. Logiques Sociales.

MERCURE Daniel et WALLEMACQ Anne (ed.), 1988. *Les temps sociaux.* Bruxelles, De Boeck-Wesmael.

MERLAUD F. et TERRAL P., 2016. « Lutte contre l'obésité par l'activité physique et fondements du consensus fragile entre experts ». *Santé Publique*, 28(1) : 33-40.

MERTON Ralph K., [1957] 1997. *Eléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris, Armand Colin.

—, 1973. *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago, Chicago University Press.

MERY Joseph, 1867a. « Extraits du rapport fait à M. le Commandant Commissaire Impérial, sur l'exploration de l'île Rapa … », *Messager de Tahiti*, 21 août.

—, 1867b. « Notes sur l'île Rapa », *Messager de Tahiti*, 14 et 21 septembre, 19 octobre.

MIALON Melissa, SWINBURN Boyd, ALLENDER Steven, et SACKS Gary, 2016. « Systematic examination of publicly-available information reveals the diverse and extensive corporate political activity of the food industry in Australia », *BMC Public Health*, 16(1) :1-13.

—, 2017. « 'Maximising shareholder value': a detailed insight into the corporate political activity of the Australian food industry », *Australian and New Zealand Journal of Public Health*, Online doi: 10.1111/1753-6405.12639.

MIALON Melissa, SWINBURN Boyd, WATE Jillian, TUKANA Isimeli et SACKS Gary, 2016. « Analysis of the major food corporate political activity of industry actors in Fiji », *Globalization and Health*, 12(18): 1-14.

MILL John Stuart, [1859] 1989. *On liberty and other writings*. Cambridge, Cambridge University Press.

MILLER, Timothy,1999. *The 60s communes. Hippies and Beyond*. New York, Syracuse University Press.

MINTZ S. W., 1973. « A Note on the Definition of Peasantries », *Journal of Peasant Studies*, 1(1): 91-106.

MOERENHOUT Jacques-Antoine, 1959, *Voyages aux îles du Grand Océan*. Paris, Adrien Maisonneuve, 2 tomes.

MOLINIER P., 2013. *Le travail du* care. Paris, La Dispute

MONNERIE Denis, 2011 « Quels changements de paradigmes pour les études océanistes ? À propos du livre de Paul D'Arcy, The People of the Sea. Environment, Identity and History in Oceania ». *Journal de la Société des Océanistes*, 133 : 379-389.

—, 2014. « Les échanges en Océanie et l'anthropologie », in SALAÜN Marie, GLOWCZEWSKI Barbara, et DOUSSET Laurent. *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique sud. Terrains, questions et méthodes*. Marseille, Cahiers du Credo : 127-159.

MONTEIRO C. A., LEVY R.B., CLARO R.M. et al., 2011. « Increasing consumption of ultra-processed foods and likely impact on human health: evidence from Brazil ». *Public Health Nutrition,* 14 : 5-13.

MOREAU DE BELLAING Louis et GUILLOU Jacques, 1995. *Les Sans Domicile Fixe. Un phénomène d'errance*, Paris, L'Harmattan, 270.

MORIN Edgard, [1973] 1979. *Le paradigme perdu : la nature humaine*. Paris, Le Seuil, coll. Points.

—, [1977] 1981. *La méthode. I. La Nature de la Nature*. Paris, le Seuil, coll. Points.

—, [1981] 1984. *Pour sortir du XXe siècle*. Paris, Le Seuil, coll. Points.

MORIN, P., 1994. « L'autoroute de la marginalisation : de Ville-Marie au Bout-de-l'île », *Cahiers de recherche sociologique, 22* : 29-48.

MORRISON James, [1989] 1996. *Journal de James Morrison, second-maître à bord de la Bounty*, Paris, Publication de la Société des Océanistes n° 16.

MOSCOVICI Serge, [1961] 1976. *La psychanalyse, son image et son public*. Paris, Presses universitaires de France.

MOSCOVICI Serge (dir.), 1997. *Psychologie sociale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Le psychologue.

MOUBARAC J.C., BATAL M., LOUZADA M. L. et al., 2017. « Consumption of ultra-processed foods predicts diet quality in Canada », *Appetite,* 108: 512-520.

MYERS Andrea et ROSEN Jeffrey C., 1999. « Obesity stigmatization and coping: relation to mental health symptoms, body image, and self-esteem », *International Journal of Obesity.,* 23(3): 221-230.

NAJMAN J.M., KLEIN D. et MUNRO C., 1982. « Patient characteristics negatively stereotyped by doctors », *Social Science & Medicine,* 16(20): 1781-1789.

NESTLE Marion, 2001. « Food company sponsorship of nutrition research and professional activities: a conflict of interest? » *Public Health Nutrition,* 4(5): 1015-1022.

—, 2002. *Food politics. How the industry influences nutrition and health*. Berkeley: University of California Press.

—, 2016. Corporate funding of food and nutrition research: science of marketing? *JAMA International Medicine, 176*(1), 13-13. https://doi.org/10.1001/jamaintern-med.2015.6667

—, 2018. *Unsavory truth. How food compagnies skew the science of what we eat*. New York, Basic Books.

NEWBURY Colin, 1980. *Tahiti Nui. Change and Survival in French Polynesia. 1767-1945*, Honolulu, University Press of Hawaii.

NICOLE Chantale, 2004. « Les usages sociaux de l'emploi à temps partiel dans les trajectoires de vie contemporaines » in LALLEMENT Michel (éd.), 2003. *Figures du temps : les nouvelles temporalités du travail et de la formation*, Paris, L'Harmattan, Série Cahiers du Griot.

OCDE, 2011a. *Compendium of OECD well-being indicators*, OECD Better Life Initiative.

OCDE, 2011b. Comment va la vie ? Mesurer le bien-être, OCDE.

OECD, 2013. *OECD Guidelines on Measuring Subjective Well-Being*, OECD.

OGIEN Albert, 1995. *Sociologie de la déviance.* Paris, Armand Colin.

—, 2014. « Paradigmes de sociologies », *Revue française de sociologie*, 55(3) : 563-579.

OISHI Shigehiro, 2002. « The Experiencing and Remembering of Well-Being: A Cross-Cultural Analysis », *Personnality and Social Psychology Bulletin*, 28: 1398-1406.

OKIHIRO May et HARRIGAN Rosanne, 2005. « Obesity and diabetes in the diverse populations of the Pacific », *Ethnicity & Disease*, 15: 71-80.

OLIVER Douglas L., 1974. *Ancient Tahitian Society*, Honolulu, University Press of Hawaii, 3 vol.

—, 1977. *The Pacific Islands*, University Press of Hawaii, Honolulu

OPPERT Jean-Michel, 2015. « Alimentation, activité physique et obésité », in Esnouf Catherine, Fioramonti Jean et Laurioux Bruno, *L'alimentation à découvert*, CNRS Editions : 150.

OQUALI, 2020. *Suivi du Nutri-Score par l'OQUALI*. Paris, Document de synthèse INRAE-ANSES.

O'REILLY Patrick, 1975. *Tahiti au temps de la reine Pomaré*, Papeete, Société des Océanistes, Musée de l'Homme, les Editions du Pacifique, n° 35.

ORESKES Naomi, 2015. « The fact of uncertainty, the uncertainty of facts and the cultural resonance of doubt ». *Philosophical Transactions Royal Society, 373*(2055), 20140455. https://doi.org/10.1098/rsta.2014.0455

ORESKES Naomi et CONWAY M. Erik, [2012] 2014. *Les marchands de doute*. Paris, Le Pommier Poche.

ÖRNEK Y., 2007, « Globalization and Cultural Identity », *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, 13: 83-88.

OSMONT Stéphane, 2009. *A la poursuite du bonheur*. Paris, Albin Michel.

OSTROOT Nathalie M. et SNYDER Wayne W., 1985. « Measuring Cultural Bias in Cross-National Study », *Social Indicators Research* 17: 243-51.

OTSUKA K., 2008. « Peasants», in Steven Durlauf and Lawrence E. Blume (ed.). *The New Palgrave Dictionary of Economics*, Second Edition. http://www.dictionaryofeconomics.com/dictionary.

OTTINO Paul, 1972. *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.

PANOFF Michel, 1970. *La terre et l'organisation sociale en Polynésie*, Paris, Payot.

PAPOZ L., BARNY S., SIMON D. and the CALDIA Study Group, 1996. « Prevalence of Diabetes Mellitus in New Caledonia: Ethnic and Urban-Rural Differences », *American Journal of Epidemiology*, 143(1) :1018-1024.

PAPY H. René, 1954. *Tahiti et les îles voisines. La végétation des îles de la Société et de Makatea (Océanie française)*, Toulouse, Faculté des Sciences, Travaux du Laboratoire forestier de Toulouse.

PARSONS Talcott, 1949. *The structure of social action. A study on social theory with special reference to a group of recent european writers.* Glencoe, The Free Press.

PARTANT François, 2007. *La ligne d'horizon. Essai sur l'après-développement*. Paris, La Découverte.

PAUGAM Serge, 1991. *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté.* Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

—, 1998. « Les formes contemporaines de la pauvreté et de l'exclusion. Le point de vue sociologique ». *Genèse,* 31 : 138-159.

—, 2001. « Les formes contemporaines de la pauvreté et de l'exclusion en Europe ». *Etudes rurales*, 159-160(3) : 73-96.

PAUGAM Serge (dir.), 1996. *L'exclusion. L'état des savoirs*. Paris, La Découverte.

—, 2010. *L'enquête sociologique*. Paris, Presses universitaires de France.

PAUL-LEVY Françoise, 1986. « A la fondation de la sociologie : l'idéologie primitiviste », *in Anthropologie : état des lieux*, *L'Homme*, 97-98, Paris, EHESS-Librairie Générale Française, Navarin-Le Livre de Poche : 299-320.

PAVOT William et DIENER Ed, 2009. « Review of the Satisfaction With Life Scale » *in* Diener Ed (ed.), *Assessing Well-Being*: 101-117.

PAWIN Rémi, 2014. « Le bien-être dans les sciences sociales : naissance et développement d'un champ de recherche ». *L'Année Sociologique*, 64(2) : 273-294.

PELHAM Brett et NYIRL Zsolt, 2009. « Eating well and Life Satisfaction: a Global View », *Gallup World*, disponible à http://www.gallup.com/poll/113827/eating-well-life-satisfaction-global-view.aspx

PELTZER Louise, 1996. « Représentation et structuration de l'espace en tahitien », *Publication de la Société de Linguistique de Paris*, XCI : 297-321.

PENEAU S., SALANAVE B., MAILLARD-TEYSSIER L., ROLLAND-CACHERA M.F., VERGNAUD A.C., MEJEAN C., 2009. « Prevalence of overweight in 6 to 15-year old children in central/western France from 1996 to 2006: trends toward stabilization », *Int J Obes*., 33(4): 401-407.

PENEFF Jean, 1995. « Mesure et contrôle des observations dans le travail de terrain. L'exemple des professions de service », *Sociétés Contemporaines*, 21 : 119-138.

PHILLIPS Derek L., 1967. « Social Participation and Happiness », *American Journal of Sociology* 72(5): 479-488.

PIKE Kenneth, HEADLAND Thomas N., et HARRIS Marvin, 1990. *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate (Frontiers of Anthropology)*, Londres, Sage Publications.

PIKETTY Thomas, 2013. *Le capital au XXIè siècle.* Paris, Le Seuil, coll. Les livres du nouveau monde.

—, 2019. *Capital et idéologie*. Paris, Le Seuil, coll. Les livres du nouveau monde.

PINERI Ricardo, 2004. *L'île, Matière de Polynésie*, Papeete, Le Motu.

PIRAS Mauro, 2004. « Les fondements sociaux de l'agir normative chez Durkheim et Weber : le rôle du sacré », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 127 : 139-166.

PIROMALLO-GAMBADERLLA Agata, 2005, « La communauté entre nostalgie et utopie », *Sociétés* 87 (1) : 65-73.

PLATON, [?] 1970. « Phédon », in Platon, *Œuvres complètes*. Paris, Belles Lettres.

PLEYERS Geoffrey, 2012. « Sociologie de la mondialisation. Au-delà des globalistes et des sceptiques », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, HS : 116-123.

POIRINE Bernard, 1996. *Tahiti : Stratégie pour l'après-nucléaire. De la rente atomique au développement*, Paris, L'Harmattan

POLANYI Karl, [1944] 1983. *La Grande Transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps.* Paris, Gallimard.

POLLOCK Nancy J., 1974. « Breadfruit or Rice. Dietary Choice on a Micronesian Atoll », *Ecology of Food and Nutrition*, 3: 107-115.

—, 1990, *Obesity and women's body image in two Polynesian societies*, South Pacific Commission, document tapuscrit PR04/4/6/24

—, 1992, *These Roots Remain: Food Habits in Islands of the Central and Eastern Pacific since Western Contact*. Laie, Institute for the Polynesian Studies.

—,1995. « Cultural elaborations of obesity - fattening practices in Pacific societies », *Asia Pacific Journal of Clinical Nutrition*, 4, 357-360.

—, 2003. « Food as social cohesion in Oceanic societies », *in* Lacabanne Sonia (dir.), *Les vivres et le vivre en Océanie* : 25-30.

—, 2011. « The Language of Food ». In THIEBERGER N. (Ed.). *The Oxford Handbook of Linguistic Fieldwork*. (pp. 235-249). Oxford-New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199571888.013.0011

POLLOCK Nancy J. et TAFILI Malia, 1988, *Une enquête sur l'alimentation, la santé et l'activité physique*, Wellington, Université Victoria, Rapport d'activité à Futuna, document tapuscrit.

POLOMA M.M. et PENDLETON B.F., 1990. « Religious domains and general well-being *». Social Indicators Research*, 22 : 255-276.

POULAIN Jean-Pierre, 1998, « La modernité alimentaire : Pathologie ou mutation sociale ? », *Cahiers de nutrition et de diététique*, vol. 33, n° 6, 351-358.

—, [2002a] 2003. *Sociologies de l'alimentation*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, traduit en anglais (2017). *The sociology of food. Eating and the place of food in society*. London: Bloomsbury Academy.

—, 2002b. *Manger aujourd'hui. Attitudes, normes et pratiques,* Toulouse, Privat.

—, 2002c. « The contemporary diet in France: "de-structuration" or from commensalism to "vagabond feeding" », *Appetite*, 39: 43-55.

—, 2006. « Combien de repas par jour ? Normes culturelles et normes médicales en Polynésie française », *Journal des Anthropologues*, 106-107 : 245-268.

—, 2009. *Sociologie de l'obésité,* Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

—, 2012, « Modèle alimentaire », *in* Poulain J.P. (ed.), *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Paris, Presses universitaires de France coll. Quadrige : 881-888.

POULAIN Jean-Pierre (dir.), 2012. *Dictionnaire des cultures alimentaires*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

POULAIN J.-P., TIBERE L., 2008, « Alimentation et précarité », *Anthropology of Food*, 6, mis en ligne le 14 octobre 2008 : http://aof.revues.org/document4773.html

POULANTZAS Nikos, 1968. *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspéro, coll. Textes à l'appui.

PROCTOR, Robert N., 2008. « Agnotology. A missing term to describe the cultural production of ignorance (and its study). » in Robert N. PROCTOR et Londa SCHIEBINGER (éd.), *Agnotology. The making and unmaking of ignorance,* Stanford, Stanford University Press: 1-33.

—, 2014. *Golden Holocaust. La conspiration des industriels du tabac*. Paris : Les Équateurs.

PROST Corinne (dir.), 2021. *Hétérogénéité, déterminants et soutien du revenu des agriculteurs français. Une analyse de filière des dynamiques de revenus de la méthanisation agricole. Mesurer les revenus agricoles en Nouvelle-Calédonie et en Guadeloupe*, Notes et études socio-économiques, n° 49, Rennes, Centre d'Etudes et de prospective, 128 p.

PROVINCE SUD, 2016. *Schéma de développement agricole provincial à l'horizon 2025*. Rapport, Nouméa, Province sud.

PRYEN Stéphanie, 1999. *Stigmate et métier. Une approche sociologique de la prostitution de rue*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

—, 2002. « Prostitution de rue : le privé des femmes publiques », Paris, *Ethnologie française*, XXXII(1) : 11-18.

PUHL R.M. et HEUER C.A., 2009, « The Stigma of Obesity: A Review and Update », *Obesity*, 17(5): 941-964.

—, .2010, « Obesity Stigma: Important Considerations for Public Health », *American Journal of Public Health*, 100(6): 1019-1028.

RAMOGNINO Nicole, 2007. « Normes sociales, normativité individuelle et collective, normativité de l'action », *Langage et société*, 119(1) : 13-41.

RAYBAUD Vincent, 2002. « Les signes faibles du discrédit », *Ethnologie française*, XXXVII(2) : 115-122

REGNIER Faustine, LHUISSIER ANNE Ana et GOJARD Séverine, 2006. *Sociologie de l'alimentation*. Paris, La Découverte, coll. Repères.

REGNIER Faustine et MASULLO Ana, 2009. « Obésité, goûts et consommation. Intégration des normes d'alimentation et appartenance sociale », *Revue française de sociologie*, 50(4) : 747-773.

RENAULT Emmanuel, 2000. *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*. Bègles, Ed. du Passant

—, 2004a. *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris, La Découverte.

—, 2004b. « Reconnaissance et travail » *Travailler*, 18 : 119-135.

REVILLARD Anne et VERDALLE (de) Laure, 2006. « 'Faire' le genre, la race et la classe. Introduction à la traduction de «'Doing Difference' », *Terrains et Travaux*, 10(1) : 91-102.

REYNAUD Jean Daniel, [1989] 1997. *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, coll. U.

RICE Tom W. et STEELE Brent J., 2004. « Subjective Well-Being and Culture Across Time and Space », *Journal of Cross-Cultural Psychology* 35: 633-647.

RICHARDS Audrey, 1932. *Hunger and Work in a Savage Tribe: a Functional study of nutrition among the southern Bantu*,.London, Routledge.

RICHARDSON L., et LE GRAND J., 2002. *Outsider and Insider Expertise: The Response of Residents of Deprived Neighbourhoods to an Academic Definition of Social Exclusion*. London, Center for Analysis of Social Exclusion.

RICŒUR Paul, 1983. *Temps et récits*. Trois tomes, Paris, Le Seuil.

[1990] 1997. *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, coll. « Points ».

RICŒUR P., RICŒUR P., LARRE C., PANIKKAR R., KAGAME A., LLOYD G. E. R., NEHER A.,

PATTARO G., GARDET L. et GOUREVITCH A.Y., 1975. *Les cultures et le temps*, Paris, Payot/Presses de l'Unesco.

RIGO Bernard, [1997] 2003. *Lieux dits d'un malentendu culturel. Analyse anthropologique et philosophique du discours occidental sur l'altérité polynésienne*. Papeete, Au Vent des Iles.

—, 2004. *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps.* Paris, CNRS Ed., coll. « CNRS Communication ».

RIGO Bernard, BAERT Annie, BAMBRIDGE Tamatoa, GRAND Simone, GRÉPIN Hina-Laure, SERRA-MALLOL Christophe, TETIHUOTUPA Edgar, 2005. *L'espace-temps*, Papeete, Bulletin du Laboratoire de Recherche en Sciences Humaines de Polynésie française (LARSH), n° 2, éditions Au Vent des Iles.

RILEY Kathleen C., 2013. « Fêtes traditionnelles et festivals glocalisés aux Marquises : utilisation des systèmes alimentaires syncrétiques pour forger des identités hybrides », *Anthropologie et Sociétés*, numéro spécial Glocalisation Alimentaire, 37(2) : 91-110.

RIMAL R. N. et K. REAL, 2003. « Understanding the influence of perceived norms on behaviors », *Communication Theory*, 13(2): 184–203.

RINGEN Stein, 1995. « Well-being, Measurement, and Preferences », *Acta Sociologica*, 38(1) : 3-15.

RITZ Patrick (coord.), 2012, « Chirurgie bariatrique : quel impact sur le diabète ? », Dossier spécial de la revue *Diabète & Obésité*, 7(59) : 154 :173.

RITZ P. et DARGENT J., 2009. *Abord clinique du patient obèse*, Paris, Springer.

RITZER G., 1996. *The McDonaldization of society*. Pine Forge, California.

RIUTORT Philippe, 1996. *Premières leçons de sociologie*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Major.

ROBERT James A. et CLEMENT Aimee, 2007. « Materialism and Satisfaction with Over-All Quality of Life and Eight Life Domains », *Social Indicators Research*, 82(1): 79-92.

ROBERTSON Roland, 1992. *Globalisation: Social Theory and Global Culture*. London, Sage.

—, 1994. « Globalisation or Glocalisation ? », *Journal of International Communication*, 1(1): 33-52.

ROBINEAU Claude, 1978. « Réciprocité, redistribution et prestige chez les Polynésiens des Ile de la Société », *Journal de la Société des Océanistes*, 61(XXXIV) : 161-168.

—, 1985, *Tradition et modernité aux Iles de la Société*. Paris, ORSTOM, n° 100, 2 vol.

—, 1991. « Auto-subsistance, système marchand et population au XIXè siècle, aux Iles de la Société », *in* GENDREAU Francis, MEILLASSOUX Claude, SCHLEMMER Bernard et VERLET Martin (dir.), *Les spectres de Malthus*, Paris, EDI-ORSTOM-CEPED : 169-180.

ROBINSON M.D. et CLORE G.L., 2002. « Belief and feeling: Evidence for an accessibility model of emotional self-report ». *Psychological Bulletin*, 128 : 934-960.

ROCHERE (de la) B., 2003. « Les sans-domicile ne sont pas coupés de l'emploi », *Insee Première*, n° 925

ROLAND-CACHERA Françoise, 2004. « Epidémiologie de l'obésité chez l'enfant », in *Prise de poids, obésité chez l'enfant, agir ensemble*, Actes du Colloque régional, CRAES-CRIPS Rhône-Alpes : 11-13.

ROLLAND Juliette, 2005. « Le temps et l'individu : limites du sociomorphisme durkheimien », *Cahiers internationaux de sociologie*, 119(2) : 223-245.

ROSA Hartmut, [2005] 2010. *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte.

—, [2010] 2012. *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte.

—, [2016] 2018. *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. Paris, La Découverte.

ROSANVALLON Pierre, 1981. *La crise de l'Etat-Providence*, Paris, Le Seuil

—, 2008. *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Le Seuil.

ROSEMAN Michelle, MILETTE Katherine, BERO Lisa, COYNE James C., LEXCHIN Joël, TURNER Erick H., ET THOMBS Brett D., 2011. « Reporting of conflicts of interest in meta-analyses of trials of pharmacological treatments ». *JAMA*, 305(10) :1008-1017, disponible à https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/21386079

ROSPABE Philippe, 1996. « L'obligation de rendre », *Recherches*, Revue du MAUSS semestrielle, 8 : 142-152

ROUCH Jean-Pierre, 2006. « Une approche compréhensive des emplois du temps : chaines-temps et chronostyles » in Thoemmes J. (dir.) *Les temporalités sociales : repères méthodologiques*, Toulouse, Octarès : 106-119.

—, 2007, « Individu, temps sociaux et échelles d'analyses », in *Niveaux d'action et d'analyse. Essais de sociologie ouverte*. Paris, Les dossiers du CERS, juillet.

ROUQUETTE Michel-Louis et RATEAU Patrick, 1998. *Introduction à l'étude des représentations sociales*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble

ROUSSEAU Jean-Jacques, [1755] 1996. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie.

ROZIN Paul, 1995, « Des goûts et des dégoûts » : 96-105, *in* S. Bessis (dir.), *Mille et une bouches. Cuisines et identités culturelles*. Paris, Autrement.

RUSSEL Bertrand, 1930. *The Conquest of Happiness*. London, George Allen and Unwin.

—, [1966] 1973. *Le monde qui pourrait être*, Paris, Denoël/Gonthier, Bibliothèque Médiations.

RUSSELL Samuel, 1935. *Tahiti and French Oceania*, Sydney, Pacific Publications Ltd: 177-185.

RUTZ Henry J., 1992. « The Idea of a Politics of Time » in Henry J. Rutz (ed.). *The Politics of Time*. American Ethnological Society monograph series n° 4, Washington, American Anthropological Association: 1-17.

RYAN Richard M. et DECI Edward L., 2000. « Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development and well-being ». *American Psychologist*, 55 : 68-78.

SABOURIN Eric et TYUIENON Raymond, 2007. « Produits, monnaie et bingo : les marchés ruraux en Nouvelle-Calédonie entre échange et réciprocité ». *Revue du MAUSS*, *29*(1) : 301-327.

SACKS Gary, MIALON Melissa, VANDEVIJVERE Stefanie, TREVENA Helen, SNOWDON Wendy, CRINO Michelle, et SWINBURN Boyd, 2014. « Comparison of food industry policies and commitments on marketing to children and product (re) formulation in Australia, New Zealand and Fiji ». *Critical Public Health*, 25(3): 299–319. doi:10.1080/09581596.2014.946888.

SAHLINS Marshall, 1958. *Social Stratification in Polynesia*. Seattle, University of Washington Press.

—, 1976a. *Culture and Practical Reason*. Chicago, The University of Chicago Press.

—, [1976b] 1998. *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.

—, 1989. *Des îles dans l'histoire*. Paris, Hautes Etudes-Gallimard-Le Seuil.

—, 2000. *Culture in Practice. Selected Essays*. New York, Zone Books.

SAÏD Edward W., [1978] 1980. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, Le Seuil.

—, 1989. « Representing the Colonized: Anthropologists Interlocutors ». *Critical Inquiry*, 15 : 205-225.

SAILLANT Françoise, 2010. « Une critique post-coloniale du savoir local de Clifford Geetz » *in* ADDI Lahouari et OBADIA Lionel (dir.), *Clifford Geertz : Interprétation et culture*, Paris, Editions des Archives Contemporaines.

SAINSAULIEU Renaud, 1977. *L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*. Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

SAINT-POL (de) Thibaut, 2005, « Le temps des repas en France (analyse quantitative) », *Terrains et Travaux*, 2 (9) : 51-72.

—, 2008. « Obésité et milieux sociaux en France : les inégalités augmentent », *Bulletin épidémiologique hebdomadaire*, 20 : 175-179

—, 2010, *Le corps désirable. Hommes et femmes face à leur poids*, Paris, Presses universitaires de France.

—, 2012, « Repas », *in* Poulain J.P. (ed.), *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » : 1137-1142.

SALAÜN Marie, 2013. *Décoloniser l'école ? Hawai'i, Nouvelle-Calédonie, expériences contemporaines*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

SALAÜN Marie, GLOWCZEWSKI Barbara, et DOUSSET Laurent (dir.), 2014. *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique sud. Terrains, questions et méthodes*. Marseille, Cahiers du Credo.

SALMON Ernest, 1982. *Alexandre Salmon 1820-1866 et sa femme Ariitaimai 1821-1897. Deux figures de Tahiti à l'époque du Protectorat*, Papeete, Société des Etudes Océaniennes.

SAMPSON R. et GROVES W., 1989, « Community structure and crime: Testing social-dezorganisation theory », *American Journal of Sociology*, 94: 774-802.

SAND Christophe, 2003. *Le Temps d'Avant. La préhistoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, L'Harmattan.

SANDVIK Ed, DIENER Ed et SEIDLITZ Larry, 2009. « Subjective Well-Being: the Convergence and Stability of Self-Report and Non Self-Report Measures », in Diener Ed (éd.), 2009. *Assessing Well-Being. The Collected Works of Ed Diener*, New York, Springer, Social Indicators Research Series, 39: 119-138.

SASSEN S., 2009. *La globalisation, une sociologie*, Paris, Gallimard.

SAUNIER Georges, 2000, « Quelques réflexions sur le concept de Centre et Périphérie » *Hypothèses*, 1(3) : 175-180.

SAURA Bruno, 1996. « Langue, représentation du temps –mua/muri- et vision du monde à Tahiti », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, Papeete, 269-270, mars-juin : 18-49.

—, 1998. « Inceste, violence et sexualité en Polynésie française », *Tahiti Pacifique Magazine*, Papeete, 91 : 31-34.

—, 2002. *Tinito. La communauté chinoise de Tahiti : installation, structuration, intégration*, Papeete, Au Vent des Iles, coll. Culture Océanienne.

—, 2004. Dire l'autochtonie à Tahiti : Le terme *ma'ohi* : représentations, controverse et données linguistiques, *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, 119(2) : 119-137.

—, 2009. *Tahiti Ma'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*. Papeete, Au Vent des Iles, coll. Culture Océanienne.

SAVAGE Amy, BAMBRICK Hillary, GALLEGOS Danielle, 2020. « From garden to store: local perspectives of changing food and nutrition security in a Pacific Island country », *Food Security*, https://doi.org/10.1007/s12571-020-01053-8.

SCARDIGLI Victor, 1983. *La consommation, culture du quotidien.* Paris, Presses universitaires de France, coll. Sociologie d'aujourd'hui.

SCHMITT PANTEL Pauline, 1996, « Les repas grecs, un rituel civique » *in* Flandrin Jean-Louis et Montanari Massimo (eds). *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard : 151-165.

SCHOOLER Carmi, 1996. « Cultural and Social-Structural Explanations of Cross-National Psychological Differences », *Annual Review of Sociology,* 22: 323-349.

SCHÜTZ Alfred, [1987] 2008. *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*. Paris, Klincksieck.

SCHWARZ Norbert, KAHNEMAN Daniel et XU Jing, 2009. « Global and Episodic Reports of Hedonic Experience », Preliminary draft for BELLI Robert, STAFFORD Frank et ALWIN Duane Francis (coord.), *Using Calendar and Diary Methods in Life Events Research*, Sage, Newbury Park: 157-172.

SCHYNS Peggy, 1998. « Crossnational Differences in Happiness: Economic and Cultural Factors Explored », *Social Indicators Research,* 43: 3-26.

SCOLLON Christie N., DIENER Ed, OISHI Shigehiro et BISWAS-DIENER Robert, 2004. « Emotions Across Cultures and Methods », *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 35(3): 304-326.

SCOTT, S., 2018. « A sociology of nothing: understanding the unmarked ». *Sociology,* 52(1): 3-19.

SECRETARIAT OF THE PACIFIC COMMUNITY (SPC), 1998. *Non-communicable disease prevention: how does it work in the Pacific? Reference material fom the SPC Regional Nutritionnist's workshsop*, Nouméa, SPC, Nutrition and Lifestyle Diseases section, Volume II : Country Reports.

SEGUY, Laure, 2014. *De la nutrition à l'étiquetage nutritionnel : une histoire de la domestication marchande et politique des nutriments*. Thèse de sociologie, Toulouse, Université Toulouse II Le Mirail.

SELIGMAN Martin, 2002. *Authentic Happiness*, Free Press, New York.

SEN Amartya, 1987. *Commodities and Capabilities*. Oxford, Oxford University Press.

—, 1992. *Inequality Reexamined*. Oxford, Clarendon Press.

—, 1999. *Development as Freedom*. Delhi, Oxford University Press.

SÉNÈQUE, [?] 1994. *Sur la brièveté de la vie*. Paris, Editions Mille et une nuits.

—, [?] 1996. *La vie heureuse*, suivi de *Les bienfaits*, Paris, Gallimard, collection Tel.

SENGENES Sébastien, 2004. « D'un genre à l'autre. Identité refusée, identité abandonnée », Paris, *Terrain,* 42 : 81-94.

SENIK Claudia, 2011. « The French Unhappiness Puzzle: the Cultural Dimension of Happiness », Paris Scholl of Economics, Working Paper 2011-34, disponible en ligne à l'adresse http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/62/88/37/PDF/wp201134.pdf

SENNETT Richard, 2003. *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*. Paris, Albin Michel.

SERRA-MALLOL Christophe, 2001, *Approche anthropologique de la consommation à Tahiti. Le cas de la consommation alimentaire*, mémoire de D.E.A. d'Anthropologie, Punaauia, Université de la Polynésie française.

—, 2005a. « Tahiti : du culte au mythe de l'abondance », *Journal de la Société des Océanistes*, 120-121 : 149-156.

—, 2005b. « L'alimentation révélateur du changement social en Polynésie française », *in* BAERT A., RIGO B., SERRA-MALLOL C., et al. *L'espace-temps*, Bulletin du LARSH, n° 2, Papeete, Au Vent des Iles : 359-383.

—, 2007a, *Changement social et traditions alimentaires. Approche socio-anthropologique de l'alimentation à Tahiti*, Punaauia, Université de la Polynésie française, Thèse de doctorat en anthropologie, 2 tomes.

—, 2007b. « Prestations alimentaires et lien social à Tahiti », *Revue du MAUSS Permanente*, 9 décembre 2007 [en ligne], www.journaldumauss.net/spip.php?article220.

—, 2007c. *Etude socio-économique de la navette maritime inter-îles de l'archipel des Australes*. Rapport de présentation finale. Papeete, SIVMA.

—, 2008a. « Bien manger, c'est manger beaucoup : comportements alimentaires et représentations corporelles à Tahiti », *Sciences sociales et Santé*, 26(4) : 81-112.

—, 2008b. *les SDF de l'agglomération de Papeete.* Rapport de présentation finale, Papeete, CUCS, 148 p.

—, 2009a. « Abondance et précarité. Conditions de vie et alimentation des sans-abri à Tahiti », *Journal de la Société des Océanistes*, 129 : 263-278.

—, 2009b. « Food exchanges in Tahiti today. A vector of social link », communication publiée dans les actes (axe « Culture and Politics: the Stakes of Modernity ») du colloque *Proceedings of the 11th Pacific Science Inter-Congress, 2nd symposium on French Research in the Pacific*, Papeete, 11th Pacific Science Inter-Congress, 2-6 mars 2009.

—, 2010a. *Nourritures, abondance et identité: une socio-anthropologie de l'alimentation à Tahiti*, Papeete, Au Vent des Iles, coll. Culture Océanienne.

—, 2010b. « Manger du chien à Tahiti : une affirmation identitaire ? », *Anthropozoologica*, 45(1) : 157-172.

—, 2012a. « Four enterré », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.). *Dictionnaire des cultures alimentaires*. Paris, Presses Universitaires de France, collection Quadrige :

—, 2012b. « Observation participante », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.). *Dictionnaire des cultures alimentaires*. Paris, Presses Universitaires de France, collection Quadrige : 960-965.

—, 2012c. « Polynésie », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.), 2012. *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Paris : 1050-1069.

—, 2012d. « Roulotte », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.), 2012. *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Paris : 1185-1186.

—, 2012e. « Tabou », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.), 2012. *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Paris : 1312-1317.

—, 2012f. « Noix de coco », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.), 2012. *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Paris : 923-928.

—, 2012g. « Engraissement rituel », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.), 2012. *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Paris : 458-461.

—, 2012h. « 'Corned-beef' », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.), 2012. *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Paris : 320-322.

—, 2012i. « Taro », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.), 2012. *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Paris : 1323-1329.

—, 2012j. « Cynophagie », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.), 2012. *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Paris : 348-355.

—, 2012k. « Arbre à pain », *in* Poulain Jean-Pierre (dir.), 2012. *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Paris : 111-117.

—, 2012l. « Incertitude d'approvisionnement alimentaire et maîtrise des ressources insulaires à Rapa (archipel des Australes-Polynésie française) », *Colloque AISLF*, CR commun 17, 27 et 29 Rabat, 02-06 juillet.

—, 2013a. « Entre local et global : l'alimentation en Polynésie. Le cas de Tahiti et de Rapa », *Anthropologie et Sociétés*, 37(2) : 137-153.

—, 2013b. « La sociologie et l'anthropologie au service de l'invisibilité statistique : l'exemple du bien-être subjectif », communication au Colloque pluridisciplinaire « Construction et usages des indicateurs : pauvreté, richesse, inégalités, bien-être, performance », Amiens, Université de Picardie Jules Verne, 23 et 24 mai 2013.

—, 2013c. « Une nouvelle vision de l'histoire à Rapa ? Des éléments sur l'existence de *marae* anciens sur l'île », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, 329 : 44-70.

—, 2014a. « Exclusion et dispositifs sociaux dans l'outre-mer Pacifique. L'exemple de la prostitution de rue en Polynésie française », *Revue Française des Affaires Sociales*, n° 4, numéro spécial Les outre-mer : conditions de vie, santé et protection sociale, 4 : 90-113.

—, 2014b. « Field methodology and food studies in Pacific islands. From ethnographic to quantitative methods », communication au *5th Asia Euro Tourism, Hospitality and Gastronomy Conference* – AISLF CR 17, Kuala Lumpur (Malaysie), 19-21 mai 2014.

—, 2014c. « Les temporalités multiples de la vie dans la rue. Vivre sans-abri et de la prostitution de rue à Papeete (Tahiti, Polynésie française) », *Temporalités* [en ligne], n° 20, mis en ligne le 18 décembre 2014, http://temporalites.revues.org/291.

—, 2015a. « Les inégalités en matière d'alimentation », *in* Esnouf C., Fioramonti J. et Laurioux B. (dir.), *L'alimentation à découvert*. CNRS Editions, Paris : 56.

—, 2015b. « De la comida familiar francesa como institución a la 'de-institucionalización' de la comida contemporánea », communication au *IV Congreso Internacional del Observatorio de la Alimentación (ODELA)*, « Otras Maneras De Comer: Elecciones, convicciones,

restricciones », Barcelona, 09-12 juin.

—, 2016a. « L'observation du local globalisé. L'exemple de l'espace social alimentaire polynésien », *Espaces et Sociétés*, numéro spécial L'observation et ses angles, n° 164-165, 12 pages.

—, 2016b. « Une analyse socio-anthropologique des 'nouveaux nouveaux mondes' alimentaires et des 'autrement autres' mangeurs : l'apport de Georges Balandier », communication au *XXème congrès international des sociologues de langue française* (AISLF), CR 17 : « Les 'nouveaux nouveaux mondes' », Montréal, 04 au 08 juillet.

—, 2018. « Monetary income, public funds, subsistence consumption: the three components of the food supply in French Polynesia. A comparative study of Tahiti and Rapa iti islands », *Review of Agricultural, Food and Environmental Studies*, vol. 99-1, p. 37-55.

—, 2021. « Une stratégie de la connaissance négative. L'exemple de la mise en oeuvre du Nutri-Score ». *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, 15(4), URL : http://journals.openedition.org/rac/24188.

SERRA-MALLOL Christophe et LEBRUN Mila, 2021. « La mesure du bien-être alimentaire subjectif : saisir comment les mangeurs évaluent leur alimentation » *in* O.Lepiller, T. Fournier, N. Bricas & M. Figuié (dir.), *Méthodes d'investigation de l'alimentation et des mangeurs*, Versailles, Quae, coll° Update Sciences & Technologies : 89-100.

SERRA-MALLOL Christophe et LEPILLER Olivier, 2014. « Expérience du vieillissement et décision de la chirurgie bariatrique », Colloque International Pluridisciplinaire *Entre déprise, reprise et emprise : vivre le vieillir*, Université de Toulouse 2 Le Mirail, 09-12 avril.

SERRA-MALLOL Christophe, WACALIE Fabrice, NEDJAR-GUERRE Akila, WATTELEZ Guillaume, FRAYON Stéphane, GALY Olivier, 2021. « 'Eating well' in Pacific Islands Countries and Territories: a qualitative and normative approach to food cultures in New Caledonia », *Appetite*, vol. 163, 105192, https://doi.org/10.1016/j.appet.2021.105192.

SHANIN T., 1988. « Introduction: Peasantry as a Concept », in SHANIN T. (Ed.), *Peasant and Peasant Societies*, London, Penguin Books.

SHAW Clifford R. and MCKAY Henry D., 1942. *Juvenile delinquency and urban areas*. Chicago, University of Chicago Press.

SHERMAN Daniel J., 2005. « Paradis à vendre : tourisme et imitation en Polynésie française (1958-1971) », *Terrain*, 44 : 39-56.

SHINEBERG Dorothy, 1981. « Le Discovery à Rapa et à Tahiti 1791-1792. Journal d'Archibald Menzies », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, Tome XVIII, n° 3 : 789-826.

SHROFF PENDLEY Jennifer, KASMEN Lori J., MILLER Deborah L., DONZE Jessica, SWENSON Connie et REEVES Grafton, 2002. « Peer and Family support in children and adolescents with type 1 diabetes », *Journal of Pediatric Psychology*, 27(5): 429-438.

SIMMEL Georg, 1894. « Le problème de la sociologie », *Revue de Métaphysique et de Morale* : 497-503.

—, [1900] 2008. *Philosophie de l'argent*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

—, [1905] 1994. *The Sociology of the Meal*, *in* Symons M. « Simmel's Gastronomic sociology: an overlooked essay », *Food and Foodways*, 5(4): 340-350.

—, [1907] 2017. *Les pauvres*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

—, [1908] 1999. *Sociologie. Etude sur les formes de la socialisation*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

SINGH Gitanjali M., MICHA Renata, KHATIBZADEH Shahab, LIM Stephen, EZZATI Majid et MOZAFFARIAN Dariush, 2015. « Estimated global, regional, and national disease burdens related to sugar-sweetened beverage consumption in 2010 », *Circulation*, 132(8): 639-666.

SNOWDON Wendy, 2000. *Nutrition and Environment: Pacific Islands Perspective*, Apia, FAO/UNICEF, SPC Regional Nutritionist's Workshop.

SOBAL J. et STUNKARD A.J., 1989. « Socioeconomic status and obesity. A review of the litterature », *Psychological Bulletin*, 105: 260-275.

SORIANO Eric, 2014. *La fin des Indigènes en Nouvelle-Calédonie. Le colonial à l'épreuve du politique 1946-1976*. Paris, Karthala-MSH-M.

SOROKIN Pitirim A. et MERTON Robert K., 1937. « Social Time: A Methodological and Functional Analysis », *American Journal of Sociology*, 42(5): 615-629.

SOULA Audrey, YOUNT-ANDRE Chelsie, LEPILLER Olivier et BRICAS Nicolas (eds.), 2020. *Manger en ville, regards socio-anthropologiques d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie*. Paris, Quae.

SOUNDARAMOURTY R., 2003. « De l'errance, comme expression pulsionnelle soutenue par un fantasme », *Analyse Freudienne Presse*, 6 : 90-100.

SOURISSEAU Jean-Michel, BOUARD Séverine et PESTANA Gilles, 2013. *Ruralité et développement durable en Nouvelle-Calédonie. Synthèse des Ateliers de Poindimié et perspectives.* Païta, IAC Editions.

SOURISSEAU Jean-Michel, GAILLARD Cédric, BOUARD Séverine, GOLDIN Marco, ANGEON Valérie, HAZOUME David et APITHY Leïla, 2021. *Mesurer les revenus agricoles en Nouvelle-Calédonie et en Guadeloupe*, in Corinne Prost (dir.). *Hétérogénéité, déterminants et soutien du revenu des agriculteurs français. Une analyse de filière des dynamiques de revenus de la méthanisation agricole. Mesurer les revenus agricoles en Nouvelle-Calédonie et en Guadeloupe*, Notes et études socio-économiques, n° 49, Rennes, Centre d'Etudes et de prospective : 63-102.

SOURISSEAU Jean-Michel, TYUIENON Raymond, GAMBEY, Jean-Claude, DJAMA Marcel, MERCOIRET Marie-Rose, SOURISSEAU Emmanuelle. 2008. *Les sociétés locales face aux défis du développement économique*. Païta : Grain de sable.

SOUTH PACIFIC COMMISSION, 2001. *Changes in food and Nutrient Intake in Pacific Island Countries and Territories*. Nouméa,S.P.C.

SPINOZA Baruch, [?] 1965. *Ethique. Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, Oeuvres III, Paris, GF-Flammarion.

SPYCKERELLE Yves, GIORDANELLA Jean-Pierre et POISSON Dominique, 2002, « Grignotage, surpoids et obésité chez les jeunes, quels liens avec la précarité ? », *Alimentation et Précarité,* 16 : 17-20.

STENNER Paul, MCFARQUHAR Tara et BOWLING Ann, 2011. « Older people and 'active ageing': Subjective aspects of ageing actively », *Journal of Health Psychology*, 16(3): 467-77. doi: 10.1177/1359105310384298.

STIGLIZ Joseph E., SEN Amartya et FITOUSSI Jean-Paul, 2009a. *Performances économiques et progrès social. Richesse des nations et bien-être des individus*. Paris, Odile Jacob.

—, 2009b, *Performances économiques et progrès social. Vers de nouveaux systèmes de mesure*. Paris, Odile Jacob.

STOKES J.F.G., 1930, *Material Culture of Rapa*. Honolulu., Bishop Museum, tapuscrit 5 vol.

STONE AA., SCHWARTZ J.E., SCHWARZ N., SCHKADE D., KRUEGER A. et KAHNEMAN D., 2006. « A Population Approach to the Study of Emotion: Diurnal Rhythms of a Working Day Examined with the Day Reconstruction Method », *Emotion*, 6(1): 139-149.

STONE A.A., SHIFFMAN S.S. et DEVRIES M.W., 1999. « Ecological momentary assessment », in KAHNEMAN D., DIENER E. et SCHWARZ N. (dir.). *Well-Being: the Foundations of Hedonic Psychology*, Russel Sage Foundation, New York: 26-39.

STOETZE Jean, 1983. *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Sociologies.

STUTZER Alois et FREY Bruno S., 2006. « Does Marriage Make People Happy, or Do Happy People Get Married ? », *The Journal of Socio-Economics* 35: 326-347

SUE Robert, 1993. « La sociologie des temps sociaux : une voie de recherche en éducation », *Revue Française de pédagogie*, 104 : 61-72.

—, 1995. *Temps et ordre social,* Paris, Presses universitaires de France.

SWINBURN Boyd A., KRAAK Vivica I., ALLENDER Steven et al., 2019. « The global syndemic of obesity, undernutrition, and climate change: *The Lancet* Commission report », *The Lancet*, 393: 791-846.

TARDE Gabriel, 1890. *Philosophie pénale.* Lyon-Paris, Storck-Masson

TASSIE Jean-Michel, PAPOZ Laure, BARNY Sylvie et SIMON D., 1997. « Nutritional Status in adults in the pluriethnic population of New-Caledonia », *International Journal of Obesity*, 21(11): 61-66.

TASSIN Etienne, 1991. « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, 10(1) : 23-37.

TAYLOR Charles [1989] 1998. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris, Le Seuil.

—, [1992] 2009. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris, Flammarion.

TAYLOR Paul, FUNK Cary, CRAIGHILL Peyton, 2006. *Are we happy yet?* Pew Research Center, disponible à http://pewresearch.org/assets/social/pdf/AreWeHappyYet.pdf

TAYLOR R., BENNETT P., UILI R., JOFFRES M., GERMAIN R., LEVY S., ZIMMET P., 1985. « Diabetes in Wallis Polynesians: a comparison of residents of Wallis Islands and first generation migrants to Noumea, New Caledonia », *Diabetes Research and Clinical Practice*, 1: 169-178.

TAYLOR R.J., BENNETT P.H. et ZIMMET P.Z., 1981. *Preliminary report of 1980 Nouméa/Wallis survey and interim report of 1979, Ouvea survey*. Melbourne, Royal Southern Memorial Hospital.

TCHERKEZOFF Serge, 1998. « Mua/muri : ordre, espace et temps en Polynésie », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, 276 : 27-51.

—, 2004. *Tahiti-1768. Jeunes filles en pleurs, la face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*, Papeete, Au Vent des Iles, collection Culture Océanienne.

—, 2009. *Polynésie/Mélanésie. L'invention française des 'races' et des régions de l'Océanie (XVIe-XXe siècles)*. Papeete, Au Vent des Îles.

TERSSAC (de) Gilbert et TREMBLAY Diane-Gabrielle (dir.), 2000. *Où va le temps de travail*, Toulouse, Octarès.

TESTART Alain, 2007. *Critique du don. Etudes sur la circulation non marchande*. Paris, Syllepse.

THIRION Marie-Cécile et BOSC Jean-Marie (coord.) 2015. *Family farming around the world. Definitions, contributions and public policies*. Paris, CIRAD-AFD, coll. A savoir, n° 28.

THOEMMES Jens, 2000. *Vers la fin du temps de travail ?* Paris, Presses universitaires de France, coll. Le Travail Humain.

—, 2009. « Sociologie du travail et critique du temps industriel », *Temporalités*, 8, disponible à l'URL : http://temporalites.revues.org/92.

THOEMMES Jens (dir.), 2006. *Les temporalités sociales : repères méthodologiques*, Toulouse, Octarès.

THOMAS D'AQUIN, [?]. *Somme théologique*. Disponible sur internet à l'adresse http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/phpes/saintthomas.htm

TIBÈRE Laurence et POULAIN Jean-Pierre, 2019. « La "modernité alimentaire" dans les territoires français d'Outre-mer ». *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, 54(5) : 266-274.

TJIBAOU Jean-Marie, 1976. « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes*, 53 : 281-292.

TODOROV Tzvetan, 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Le Seuil, coll. La couleur des idées.

TÖNNIES, Ferdinand, [1887] 1977. *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure.* Paris, Retz.

TOULELLAN Pierre-Yves et GILLE Bernard, 1994. *Le mariage franco-tahitien. Histoire de Tahiti du XVIIIème siècle à nos jours*, Tahiti, Polymages-Scoop.

TOV William et DIENER Ed, 2009. « Culture and Subjective Well-Being », in DIENER Ed (ed.). 2009. *Culture and well-being, The Collected Works of Ed Diner*, Social Indicators Research Review Series 38, Springer: 9-41.

TRÉPIED Benoit, 2016. « Urban kanak parents on customary trial: an ethnography of the customary family court of Nouméa, New Calédonia », *City & Society*, 28(1): 99-122.

TSAI J.L. 2007. « Idea affect: Cultural causes and behavioral causes ». *Perspectives on Psychological Science*, 2 : 242-259

TURGEON Laurier, 2003, *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et post-coloniaux*. Paris, Québec, Maison des Sciences de l'Homme, Presses de l'Université de Laval.

URRY John, 1994. « Time, Leisure and Social Identity », *Time and Society*, 3(2) : 131-149.

—, 2000. *Sociology Beyond Societies: Mobilities for The Twenty First Century.* London, Routledge.

VAN DER PLOEG J. D., 2008. *The New Peasantries: Struggle for Autonomy and Sustainability in an Ear of Empire and Globalization*, Sterling, Earthscan, 356.

VARTANIAN, L.R., SCHWARTZ, M.B. et BROWNELL, K.D., 2007. « Effects of soft drink consumption on nutrition and health: A systematic review and meta-analysis ». *American Journal of Public Health*, 97: 667-675. doi:10.2105/AJPH.2005.083782

VEBLEN Thornstein, [1899] 1973. *Théorie de la classe de loisirs,* Paris, Gallimard.

VEENHOVEN Ruut, 1984. *Conditions of Happiness*, Rotterdam, Erasmus University Rotterdam.

—, 1994. « Is Happines a trait? Tests of the Theory that a Better Society does not Make People any Happier », *Social Indicators Research*, 32: 101-160.

—, 1995. « The Cross-National Pattern of Happiness: Test of Predictions Implied in Three Theories of Happiness », *Social Indicators Research,* 34: 33-68.

—, 2000. « The four qualities of life: Ordering Concepts and Measures of the Good Life », *Journal of Happiness Studies* l : 1-39.

—, 2008. « Sociological Theories of Subjective Well-Being. » in Eid M. et Larsen R. J. (éd.) *The Science of Subjective Well-Being*. New York, The Guilford Press: 44-61.

—, 2012. *Correlates of Happiness*, World Database of Happiness, Erasmus University Rotterdam, http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/hap_cor/cor_fp.htm

VELLAS B. et HOUSSIN D. (dir.), 2007, *Observatoire National de la Recherche sur la Maladie d'Alzheimer ONRA,* rapport, Pôle Gériatrie Gérontologie de Toulouse.

VERSCHAVE François-Xavier, 1994. *Libres leçons de Braudel, passerelles pour une société non excluante*. Paris, Syros.

VERNIER Henri, 1986. *Au vent des cyclones*. Papeete, Haere Po.

VIA CAMPESINA, 2010. *L'agriculture familiale, paysanne et durable peut nourrir le monde*, Djarkata, Via Campesina.

http://viacampesina.org/downloads/pdf/fr/paper6-FR.pdf

VIGARELLO Georges, 2010, « L'obésité, mal identitaire, mal sournois », *Esprit*, *Février*, 2 : 14-23.

—, 2013, *Les métamorphoses du gras : histoire de l'obésité du Moyen âge au XXe siècle*, Paris, Le Seuil.

VOIROL Olivier, 2005. « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique ». *Réseaux*, 129-130 : 89-121.

VOSTAL Filip, 2014. « Toward a social theory of acceleration : time, modernity, critique », *Revue européenne des sciences sociales*, 52(2) : 236-249.

WACHTEL Nathan [1971] 1999. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole,1530-1570.* Paris, Gallimard, coll. Folio Histoire.

WALLERSTEIN Immanuel, 1980. *Le système du monde du XVè siècle à nos jours.* vol. I : *Capitalisme et économie-monde, 1450-1640* et vol. II : *Le mercantilisme et la consolidation de l'économie monde européenne, 1600-1750.* Paris, Flammarion, coll. Nouvelle Bibliothèque Scientifique.

—, 1991. *Unthinking Social Science.* Cambridge, Polity Press.

—, [2004] 2006. *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde.* Paris, La Découverte.

WARDE Allan, 1997. *Consumption, Food and Taste*. London, Sage.

—, 2019. « Review of Jean-Pierre Poulain's The Sociology of Food: eating and the place of food in society ». *Anthropology of Food*, [Online], Book reviews 2019, Online since 25 November 2019. URL: http://journals.openedition.org/aof/10428

WARRIN Philippe, 2012. « Le non-recours aux droits. Questions en expansion, catégories en construction, possible changement de paradigme dans la construction des politiques publiques », *SociologieS*, [En ligne], Théories et recherches, consulté le 27 mars 2014. http://sociologies.revues.org/4103

WEBER Max, [1921] 1995. *Economie et société,* tome 1 « Les catégories de la sociologie », Paris, Plon, coll. Agora Pocket.

—, [1921] 1959. *Le savant et le politique*, Paris, Plon.

—, [1904-05] 2003. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard.

WEINER Annette, 1983. *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes (îles Trobriand)*. Paris, Le Seuil.

WELZER-LANG Daniel, BARBOSA Odette et MATHIEU Lilian, 1994. *Prostitution : les uns, les unes et les autres*. Paris, Métailié.

WEST Candace et ZIMMERMAN Don, 1987. « Doing gender », *Gender and Society*, 1(2): 125-151.

WHO, 2004. *Appropriate body-mass index for Asian populations and its implications for policy and intervention strategies*, expert consultation, 10-363.

—, 2014. *Western Pacific Regional Action Plan for the Prevention and Control of Noncommmunicable Diseases (2014-202)*, Manille, WHO Regional Office for the Western Pacific.

WILLAIME Jean-Paul, 2010. « La communauté : une utopie qui travaille toujours le lien social » in Laurent Amiotte-Suchet, Ivan Sainsaulieu et Monika Salzbrunn (dir.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes : 233-237.

WILSON JAMES, 1968. *A missionary voyage to the Southern Pacific Ocean 1796-1798*, New York, Washington and London, Frederick A. Praeger.

WINTER Gérard, 1983. « Deux méthodes d'investigation irréductibles mais complémentaires », in Couty Philippe et Gérard Winter, *Qualitatif et quantitatif : deux modes d'investigation complémentaires : réflexions à partir des recherches de l'ORSTOM en milieu rural africain*, Paris, AMIRA : 17-33.

WINTREBERT Raphaël, 2007. « Mesurer le Bonheur : des indicateurs pertinents pour la France ? » Document de travail Fondation pour l'innovation politique, 8 pages.

WIRTZ Derrick, CHIU Chi-yue, DIENER Ed et OISHI Shigehiro, 2009. « What Constitutes a Good Life? Cultural Differences in the Role of Positive and Negative Affect in Subjective Well-Being », *Journal of Personality*, 77(4): 1167-1195.

WOLF Eric, 1966. *Peasants.* Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Foundations of Modern Anthropology Series.

—, 1982. *Europe and People without History*. Berkeley, University of California Press.

WRIGHT Eric Olin, 2017, *Utopies réelles*. Paris, La Découverte, coll. L'horizon des possibles.

YAMAMOTO Jorge, 2008. « Un regard alternatif sur la subjectivité : le bien-être des communautés andines », *Connexions*, 1-89 : 147-169.

YANG Yang, 2008. « Social Inequalities in Happiness in the United States, 1972 to 2004: An Age-Period-Cohort Analysis », *American Sociological Review,* 73: 204-26.

YUN D. et SILK K.J., 2011. « Social norms, self-identity, and attention to social comparison information in the context of exercise and healthy diet behavior », *Health Communication*, 26(3): 275–285.

ZENEIDI-HENRY Djamila, 2002. *Les SDF et la ville. Géographie du savoir-survivre*, Paris, Bréal, coll. d'Autre Part.

ZIMMET P., CANTELOUBE D., GENELLE B., LE GONIDEC G., COUZIGOU P., PEGHINI M., CHARPIN M., BENNETT P., KUBERSKI T., KLEIBER N., TAYLOR R., 1982. « The prevalence of diabetes mellitus and impaired glucose tolerance in Melanesians and part-Polynesians in rural New Caledonia and Ouvea (Loyalty Islands) », *Diabetologia*, 23: 393-398.

Sommaire du document

Rapport de travaux 7

1- Méthodologie et terrains de recherche 11
1-1 Des temporalités sociales périphériques 11
1-1-1 Des temporalités sociales en sociologie et en anthropologie 11
1-1-1-1 La question du temps chez Durkheim 11
1-1-1-2 Du temps social à la multiplicité des temps sociaux 12
1-1-1-3 Temporalités et cadres sociaux 13
1-1-2 Temporalités centrales et périphériques 16
1-1-2-1 Centre et périphéries 16
1-1-2-2 Des temporalités périphériques 18
1-1-2-3 Temporalités périphériques des sociétés océaniennes 20
1-1-3 Des temporalités sociales appliquées à trois objets 21
1-1-3-1 Des temporalités alimentaires océaniennes 22
1-1-3-2 Des temporalités tahitiennes marginales 24
1-1-3-3 Des temporalités sociales choisies 25
1-2 Des terrains insulaires (post)coloniaux 26
1-2-1 Un déplacement du regard 26
1-2-2 Trois terrains océaniens 28
1-2-2-1 Iles de Tahiti et Moorea (Iles du Vent) 28
1-2-2-2 Ile de Rapa (archipel des Australes) 29
1-2-2-3 Nouvelle-Calédonie 30
1-2-3 Sources de financement et perspectives critiques 32
1-2-3-1 Jeux d'acteurs dans le champ de l'alimentation 32
1-2-3-2 Des biais de financement dans la recherche sur l'alimentation 37
1-3 De l'observation directe à la démarche quantitative 39
1-3-1 Entre théorie et pratique 39
1-3-1-1 Méthodes qualitatives et quantitatives 39
1-3-1-2 L'observation 42
1-3-1-3 Des limites liées aux méthodes et aux terrains 42
1-3-2 L'observation directe participante 44
1-3-2-1 Les avantages de la méthode 44
1-3-2-2 Des inconvénients de la méthode 49
1-3-3 Une approche socio-anthropologique globale et orientée terrain 51
1-3-3-1 Différents niveaux de lecture sociologique 52

1-3-3-2 Normativité des objets et représentations sociales 54
1-3-3-3 Socio-anthropologie globale et temporalité miroir 57

2- Une socio-anthropologie de l'alimentation océanienne..... 62
2-1 Normes, valeurs, et institutions sociales alimentaires..... 64
2-1-1 La question des normes et institutions sociales alimentaires 65
2-1-1-1 Les normes sociales et la sociologie 65
2-1-1-2 Processus de normalisation alimentaire 67
2-1-1-3 Institutions et processus d'institutionnalisation 71
2-1-1-4 La désinstitutionalisation alimentaire..... 73
2-1-2 De la colonisation à la globalisation de l'alimentation océanienne..... 79
2-1-2-1 Une alimentation océanienne ancienne intégrée 79
2-1-2-2 Normalisation alimentaire et processus de colonisation 81
2-1-2-3 Hybridations alimentaires et stratégie des acteurs 92
2-1-2-4 Globalisation de l'alimentation océanienne 95
2-1-3 Des temporalités alimentaires océaniennes 101
2-1-3-1 Les temporalités sociales alimentaires 101
2-1-3-2 Des temporalités océaniennes périphériques..... 102
2-2 Alimentation, inégalités et réaction sociale..... 104
2-2-1 Alimentation et inégalités sociales 105
2-2-1-1 Des inégalités sociales et alimentaires renforcées..... 105
2-2-1-2 Des inégalités sociales de santé : la question de l'obésité océanienne..... 111
2-2-1-3 Adolescence et inégalités socio-économiques 117
2-2-2 Alimentation et revendications identitaires..... 120
2-2-2-1 Refus et résistances alimentaires..... 120
2-2-2-2 Intégrations alimentaires et identité océanienne 122
2-2-3 La question du lien social et de l'alimentation..... 124
2-3 Autoproduction et maîtrise de son alimentation..... 126
2-3-1 L'autoconsommation alimentaire 127
2-3-1-1 De l'autoproduction à l'autoconsommation alimentaire..... 127
2-3-1-2 Dons et échanges alimentaires 127
2-3-1-3 La notion contemporaine de petite production familiale 136
2-3-1-4 La petite production familiale en Nouvelle-Calédonie 139
2-3-2 Une topographie temporalisée des flux d'échanges..... 140
2-3-2-1 Les flux océaniens des dons et échanges 140
2-3-2-2 Les temporalités des dons et échanges..... 143
2-3-3 L'autoconsommation alimentaire comme projet économique et politique 145

2-3-3-1 L'autoproduction comme faire ensemble 145
2-3-3-2 La dimension politique de l'autoconsommation 146

3- Normes, exclusions et déliaisons sociales 150
3-1 Déviance, exclusion sociale et marginalités 150
3-1-1 La question sociologique de la déviance. 150
3-1-2 De l'exclusion et la marginalité à la déliaison sociale 154
3-1-3 Les modalités d'adaptation des acteurs 156
3-2 Marginalités et déliaison sociales : trois études de cas 159
3-2-1 Les personnes vivant sans-abri dans l'agglomération de Papeete 159
3-2-1-1 Vivre dans la rue en Polynésie 159
3-2-1-2 L'alimentation des sans-abri tahitiens 164
3-2-1-3 Des temporalités subalternes fortement contraintes 168
3-2-2 Les temporalités de la prostitution de rue 171
3-2-2-1 Prostitution et prostitution de rue 171
3-2-2-2 La prostitution de rue à Tahiti 172
3-2-2-3 Des biographies reconstruites 182
3-2-3 Les temporalités de la vie dans la rue 184
3-2-3-1 Des temporalités contingentes et événementielles 184
3-2-3-2 Une réappropriation biographique des temporalités 185
3-2-4 Vieillissement, alimentation et déprise sociale 188
3-2-4-1 Vieillissement et déprise 188
3-2-4-2 Alimentation et vieillissement 189
3-2-4-3 La chirurgie bariatrique comme dispositif normatif 190
3-2-4-4 Sur les temporalités de vie et alimentaires 196

4- Une sociologie du bien-être collectif 199
4-1 Du bien-être en sciences sociales 199
4-1-1 Les sources philosophiques et économiques 200
4.1.1.1 La notion antique de bonheur 200
4.1.1.2 De la béatitude au bonheur pour tous 201
4.1.1.3 L'impossibilité du bonheur terrestre et sa dimension utilitariste 202
4-1-2 La question du bien-être en sciences sociales 204
4.1.2.1 Du bonheur au bien-être 204
4-1-2-2 Les composantes du bien-être 209
4.1.2.3 Les différents outils de mesure du bien-être subjectif 212
4.1.3 La question du bien-être alimentaire 215
4.1.3.1 La place de l'alimentation dans l'évaluation du bien-être 215

4.1.3.2 Les différents outils du bien-être alimentaire subjectif 217
4-1-3-3 Apports et limites de l'outil sur le terrain 219
4-2 Bien-être et relations sociales 221
4-2-1 Les composantes océaniennes du bien-être subjectif 222
4-2-1-1 Un niveau général de satisfaction et de bien-être élevé 222
4-2-1-2 Travailler et faire ensemble 224
4-2-1-3 La maîtrise des ressources partagées composante du bien-être océanien 225
4-2-2 Des temporalités réconciliées 227
4-3 Vers une utopie réalisée 228
4-3-1 La maîtrise du système alimentaire comme source de bien-être 229
4-3-1-1 Une vision édénique de l'île 229
4-3-1-2 Une volonté collective d'intégration des ressources alimentaires 230
4-3-1-3 Rapa comme communauté intentionnelle 233
4-3-2 Une utopie en construction constante 235
4-3-2-1 De l'utopie imaginaire à l'utopie réalisée 235
4-3-2-2 Rapa comme communauté utopique intentionnelle 237
4-3-2-3 Des limites de l'utopie réalisée 239
4-3-2-4 Suites à donner 243

Ouverture conclusive 245

Références bibliographiques utilisées 248