Document generated on 07/17/2025 6:31 p.m.

Anthropologie et Sociétés

La question du " genre " à Samoa. De l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaux

Serge Tcherkézoff

Volume 16, Number 2, 1992

Crises de subsistance

URI: https://id.erudit.org/iderudit/015219ar
DOI: https://doi.org/10.7202/015219ar

See table of contents

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)
1703-7921 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Tcherkézoff, S. (1992). La question du " genre " à Samoa. De l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaux. *Anthropologie et Sociétés*, *16*(2), 91–117. https://doi.org/10.7202/015219ar

Article abstract

How Can We Ask about * Gender " in Samoa ? Binary Method Versus Hierarchical Method

The anthropological mode! of " society " is one of hierarchical relations. Using this perspective, we can treat imported questions such as thé issue of organization-representation of gender distinctions, opening thé possibilities that thé question itself may be interpreted at various levels. The classical method on thé other hand is limited to analogical piling of " mâle " against " female " éléments, obliterating possible variations of an oppositional représentation, even universal in scope. The " hierarchical " method reveals that in Samoa, women represent a total social fact at one level - thé internai social world - including thé mâle gender. However, at another level, women risk to be forced at thé " outside " and to be subjected to a mâle law expressed in tenns of a " strong-feeble " inequality. Sexuality defines thé borderline between thé two levels. This explains partially thé misunderstandings surrounding Margaret Mead's classical analysis.

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1992

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

LA QUESTION DU « GENRE » À SAMOA
De l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaux

Serge Tcherkézoff

L'idée de *société*, à la différence de celle de culture, implique la présence d'*un tout* : un système de positions et de relations qui suffit à définir chaque relation de moi à autrui et qui, par ce fait même de l'intégration, constitue un monde de significations, un cosmos social. En ce sens, toute société est *holiste*, si l'on fait de ce terme une étiquette pour l'idéologie d'une société donnée, en opposition à l'idée d'universalisme individualiste, celui où l'homme est défini d'abord comme être humain puis seulement comme élément d'une société.

Cette idée de « tout », parce qu'elle est comparative — la double présence d'un observateur mû par l'universalisme anthropologique et d'un ensemble qui est à lui-même son univers — implique un modèle sociologique bi-dimensionnel. En effet, le « tout » contient toutes choses, par définition, mais il n'explique pas tout ; et l'observateur reconnaît ainsi au cours de son enquête, à condition qu'elle soit faite « sur le terrain », du non-tout, pour dire bref. Ce dernier apparaît sous des formes multiples, mais toujours l'observateur y verra une sorte d'universalisme, d'individualisme, de substantialisme, etc. (ces faits observés pourront avoir un caractère religieux, ou politique, ou économique, etc., il importe peu). En un mot, l'observateur retrouvera ce qu'il connaît (que peut-il reconnaître d'autre ?), mais accru d'une connaissance nouvelle : cette familiarité est maintenant comme un non-« eux », elle est donc construite au moyen de « leur » idéologie, et non plus simplement comme un « nous ». Au lieu de dire que ces gens-là sont ou ne sont pas comme nous, c'est nous qui sommes désormais vus par eux, en quelque sorte, quand nous trouvons à reconnaître quelque chose malgré ou au delà de leur totalité.

En ce sens, toute anthropologie sociale est holiste, si l'on entend maintenant dans ce terme une invitation à comparer au moyen d'un modèle à deux niveaux (une hiérarchie de relations) : tout/non-tout <==> eux/non-eux <==> eux/nous <==> société/observateur. On trouve ici l'une des conséquences méthodologiques que l'on peut tirer des propositions de Louis Dumont (1966, 1978). Il s'agit d'abord de reconnaître le sociocentrisme inhérent à la discipline : notre recherche d'universalité sociale répond à une valeur culturelle bien particulière, propre à la culture moderne de la deuxième moitié du XIXe siècle. Et si l'on n'en prend pas conscience, on oublie que cet universalisme entraîne avec lui une tendance à l'individualisme méthodologique ; on reste aveugle au caractère « total » des faits sociaux. Ensuite, parce qu'il serait naïf de prétendre rejeter cette matrice et de pouvoir atteindre une position d'objectivité supra-culturelle, il faut retourner l'inconvénient en un outil de travail. Idéalement, lorsque toutes nos conceptions sociocentriques sur le social auront trouvé à être reconnues au travers de toutes les

idéologies sociales rencontrées et appréhendées dans leur forme globale, lorsqu'elles auront été ainsi chaque fois modifiées, l'anthropologie aura construit des notions sociologiques réellement comparatives et sera en mesure d'avoir une vue universaliste de l'homme social.

Ce modèle peut servir à mieux comprendre des rapports comme ceux entre le statut (qui est déjà une notion issue d'un début de comparaison : l'« inégalité » observée en termes non substantialistes) et le pouvoir (notion quant à elle sociocentrique, mais nécessaire à condition de la confronter à divers touts et d'en déduire la place qu'elle y occupe), et c'est en partie ce qui avait intéressé Dumont en Inde (1966). Mais le modèle peut aussi contribuer à appréhender de façon plus complète *la logique des classifications* d'une société. Derrière l'idée simple d'opposition dualiste (droite/gauche, masculin/féminin, etc.), on peut trouver des hiérarchies d'oppositions, où des oppositions totalisantes (on dit aussi « holistes » ou « hiérarchiques ») englobent des oppositions substantialistes ; l'« englobement » désigne la relation de deux niveaux du type {tout/inverse d'un tout}, et cette relation est elle-même holiste.

Si l'on se limite à une idée simple d'opposition dualiste, la relation de relations (le rapport entre oppositions) ne peut être qu'analogique : A est à B comme C est à D. Mais telle n'est pas la *logique globale* des classifications d'une société, pour une raison évidente : l'analogie est sans fin et ne peut donc modéliser qu'une vue universaliste. On trouve au contraire des hiérarchies de relations où le premier niveau est, d'emblée, une limite supérieure, car la relation y est holiste (l'un des termes vaut pour le tout) et le deuxième niveau est une inversion particulière qui détotalise le rapport entre les termes, les ramenant à un rapport entre substances et ouvrant ainsi vers l'extérieur, de « eux » (une société) vers « nous » (l'anthropologie et la culture qui lui a donné son ambition universaliste).

Dans le cas de la société polynésienne du Samoa occidental, à propos des *classifications de sexe et genre* (les rôles des hommes et des femmes et la classification masculin/féminin des personnes, des actions, des objets et des idées), la tendance anthropologique est à l'analogie (Shore 1981, 1982 : Appendice). Nous avons observé autre chose sur place. Entre hommes et femmes, certaines relations sont comme celles du divin et de l'humain, du tout et de la partie (on se trouve dans une aire culturelle où les hommes descendent des dieux). Ainsi en est-il de la « sœur » vers le « frère ». D'autres relations sont comme celles du plus fort et du moins fort, du fort et du faible : deux substances en relation d'*inégalité*, et non plus une *hiérarchie* tout/partie. Ainsi en est-il de l'« homme » envers la « femme ». Ces deux relations ne sont pas analogiques. Elles entretiennent bien un rapport étroit, mais d'une autre sorte. La première englobe la seconde, la seconde inverse hiérarchiquement la première.

Dans un ouvrage précédent, nous avons en partie élaboré et en partie éprouvé la méthode holiste à propos de systèmes de classifications dualistes africains et de quelques autres (Tcherkézoff 1983, 1985). La culture polynésienne est un autre exemple, particulièrement pertinent dans la mesure où l'opposition des deux sexes semble très générale, partout présente (mythes, rites, organisation du village, organisation de la famille) et pourtant très variable. À l'ouest, le modèle dominant semble être celui des germains de sexes opposés. L'unité par la relation sexuelle

semble absente, ou dévalorisée, alors qu'elle paraît jouer un grand rôle à l'est, où dominerait la représentation du couple mari-femme. À l'ouest même, entre deux archipels voisins, comme Samoa et Tuvalu, tout semble « contraire », comme le disent les habitants de leurs voisins : à Samoa, selon les Tuvaluans, « c'est l'homme qui fait la cuisine et qui travaille, alors que la femme reste immobile », tandis qu'à Tuvalu, « c'est la femme qui fait la cuisine et qui travaille, alors que l'homme reste immobile », pour les Samoans (de fait, si l'on isole la question de « qui fait la cuisine », on observe que les pratiques sont inverses l'une de l'autre). Mais ces vues typologiques grossières ne peuvent être affinées car elles sont déjà construites sur une appréhension non holiste de chaque cas particulier. On fait comme si les éléments « homme » et « femme » avaient une signification sociale évidente et invariable, et l'on observe ou mesure la variation des rôles et des relations. Pourtant, dans les hiérarchies de relations, l'idée même de « masculin »/ « féminin » se modifie ou disparaît à certains niveaux. L'analyse monographique est à revoir, car on avait oublié que la comparaison commence déjà dans le relevé ethnographique d'une seule société, entre « eux » et « nous ».

Les quelques analyses présentées ici se limitent à l'exemple samoan et à une brève introduction à cet exemple, en insistant sur l'aspect méthodologique. Dans le cadre de cette discussion consacrée à la question du « genre »[1], l'exemple de Samoa est proposé parce que l'on rencontre dans cet archipel de la Polynésie occidentale une société au sens précité[2]. Insistons sur ce point, car une partie de la Polynésie n'est plus constituée de « sociétés », comme on le sait. Ici, au contraire, sur un espace délimité, géographique (quelques îles, dont deux sont de grande taille, avec une surface totale de près de 3 000 km²) et, surtout, linguistique (tout le monde parle une même langue, et le samoan est la première langue utilisée, même dans l'Administration), quelque 160 000 habitants partagent la même définition du rapport à l'autre et à l'ensemble. Il s'agit d'un « monde » (*lalolagi*) de « positions » (*tulaga* : place ; *mamalu* : /gradation de/ dignité) ; un système dont l'armature est un ensemble de titres (des noms ancestraux ou nouvellement créés mais appelés à faire souche), une « production de titulaires » (*faa-matai*), chaque « titulaire » (*matai*) étant un individu, relié généalogiquement de façon quelconque à un des titulaires passés de même nom, que la « famille » (*aiga*, l'ensemble des individus ainsi reliés) a choisi pour porter ce « nom de titulaire » (*suafa matai*). Un titre est rattaché à une terre et il définit un lieu identitaire pour tous les membres de la famille (les individus reliés au nom en question), ceux qui habitent sur cette terre et ceux qui résident ailleurs.

1. Cette étude est une analyse complémentaire à une conférence donnée pour la journée « Gender » du premier congrès de l'Association Européenne d'Anthropologie Sociale (EASA), tenu du 28 août au 2 septembre 1990 à Coimbra (Portugal), et publiée dans les actes du congrès (T. del Valle (dir.), *Constructing Genders*, Londres, Routledge and Kegan Paul, sous presse). L'étude a bénéficié des remarques de nos collègues océanistes (programme de recherches interdisciplinaires « Recherches océanistes » de l'EHESS et GDR ITSO du CNRS, « Identité et transformations des sociétés océaniennes »), lors de plusieurs présentations au séminaire collectif océaniste.
2. Il s'agira ici de l'État du Samoa occidental. L'archipel polynésien, où fleurit la culture samoane, comprend également un territoire américain « non incorporé », le Samoa oriental. Entre les deux Samoa, les différences culturelles sont très faibles ; la langue et l'organisation sociale villageoise sont semblables.

La littérature parle de ces titres comme des titres de « chefs » (ou de « chefs » et d'« orateurs »). Mais cette présentation est trompeuse. Tout d'abord, on oublie généralement que les titres, ces « noms de *matai* », du moins les plus grands (ceux dont la généalogie est plus longue, donc plus ancienne, donc plus proche du divin qui est l'origine de toutes choses), s'accompagnent de titres féminins, des « noms de dames » (*suafa saotamaitai*) : c'est le nom de la *feagaiga*, le côté-sœur, dont la présence est indispensable pour la transmission du nom et donc pour la reproduction de la « famille » qui est, soulignons-le, toute la source identitaire de l'individu. Pour les titres moins élevés, un côté-sœur joue son rôle à chaque génération, mais il n'est pas formalisé en référence à une relation frère-sœur originelle qui aurait été rendue cérémoniellement pérenne et dont le souvenir se serait conservé comme celui de « la » *feagaiga* de la famille.

Ensuite, quand on parle de « chefs », on a tendance à évoquer un fait de pouvoir. Or le titulaire samoan est choisi par la famille, par toute la famille, et il peut être démis par cette même « assemblée familiale plénière » (*aigapotopoto*). Enfin, les titulaires samoans, jadis plusieurs milliers déjà et, aujourd'hui, approchant les 25 000 (un titulaire peut créer des noms de titre), ne constituent pas un système de chefferie. Samoa est très éloigné d'un système de strates, qu'il s'agisse de classes en rapport à l'économie ou d'ordres en rapport à une opposition de type nobles/non-nobles. Le principe du rang (les « positions », données à voir par les positions assises que chaque titulaire occupe dans le « cercle » que constitue toute réunion cérémonielle d'une entité familiale et territoriale) se présente d'abord comme le fait que chacun a un rang, donc une position, donc une appartenance à l'ensemble. Les titres sont hiérarchisés, par l'ancienneté généalogique pour dire bref, mais non stratifiés car l'histoire généalogique n'a pas d'existence objective en dehors des « discours » généalogiques de chacun ; virtuellement globale, elle s'interprète au coup par coup.

Le Samoa occidental, État indépendant depuis 1962 après une courte période de colonisation allemande et une longue tutelle néo-zélandaise, a conservé jusqu'à aujourd'hui le système des titres : le système parlementaire mis en place à l'indépendance n'est guère qu'une extension pour le territoire national du conseil des titulaires qui organisait et qui organise toujours la vie villageoise ; les électeurs et les éligibles sont les *matai*, ces titulaires du système des titres qui a toujours régi la société et au delà duquel la mémoire des Samoans ne remonte pas[3]. Au travers de ce

3. Des changements importants sont en cours, qui modifient partiellement le système électoral. Les éligibles demeurent exclusivement les *matai*, mais les électeurs sont tous les citoyens, depuis un plébiscite d'octobre 1990, acquis de justesse et contesté. Significativement, les tenants comme les adversaires du changement invoquent le but essentiel de sauvegarder la valeur du système des titres. On note que l'enjeu ne porte pas sur les éligibles. Quant à l'ouverture de l'électorat, elle voudrait supprimer l'effet pervers qui aboutissait jusqu'à aujourd'hui à une création démesurée de titulaires pour le temps d'une élection (les « titres pour le vote », *matai palota*, de l'anglais *ballot*). Que l'argument soit sincère (car il y a un problème : passage de 10 000 à 25 000 titulaires en 15 ans ; or la population était stable, car l'émigration compensait la natalité, jusqu'à tout récemment du moins) ou politicien (le Gouvernement qui a introduit le changement pouvait avoir des raisons de prévoir une défaite de son parti aux élections de 1991 si elles se passaient de la façon habituelle), il n'en reste pas moins que la valeur « système des titres » (comme base de l'organisation sociale, villageoise et nationale) demeure la valeur ultime. Cette permanence d'un rapport holiste à la

système, chaque Samoan est rattaché à l'ensemble, qu'il soit titulaire ou simple membre de la famille ; dans le second cas, l'individu tient aussi une place par rapport à d'autres membres d'autres familles, cette place étant déterminée par le rapport entre le titre auquel l'individu est relié et le titre auquel d'autres sont reliés.

L'illusion dualiste

L'exemple samoan paraît très remarquable car il présenterait à la fois, et de façon massive, un double statut de la femme (Schoëffel 1979 ; Shore 1981 ; Ortner 1981) et un magnifique dualisme culturel qui se trouve alors résoudre le problème (Shore *op. cit.*, partiellement Schoëffel *op. cit.*).

Le double statut féminin, l'un « valorisé » et l'autre « dévalorisé » (Ortner *op. cit.*), serait illustré, pour Schoëffel et pour Shore à sa suite, par la paire sœur (et fille)/épouse et, pour Ortner, par la parente consanguine contrôlée sur le plan sexuel et reproducteur avec, de l'autre côté de la barre d'inégalité, tout le reste (amante, épouse, mère). Examinons d'abord l'analyse d'Ortner.

Ce double statut pose problème si (et seulement si) l'étude est axée sur le *gender*, comme le fait Ortner. Car, dans ce cas, il faut mettre au jour, en dernière analyse, une seule relation ou une relation principale, normalement inégalitaire, entre les hommes et les femmes ou, du moins, entre la référence symbolique du Masculin et celle du Féminin. La réponse est donc engagée d'avance : c'est l'homme polynésien qui serait l'auteur de cette situation de double statut féminin, au travers précisément d'une relation inégalitaire entre les sexes (ou entre les deux *genders*). Le fondement social et culturel de la société est le rang et la recherche constante d'un rang plus élevé ou, du moins, l'attention portée à ne pas déchoir. Le système est masculin : les hommes portent les titres, le plus souvent (ce qui est exact). La valeur culturelle est d'entretenir, de conserver ou de hausser le titre et son rang, ce qui est encore exact.

Précisons que le « prestige » dont Ortner parle et, en même temps, l'idée de « rang » citée par toute la littérature sont affaire de positions singulières : la « position » du titre dans le « cercle » cérémoniel ; il n'y a pas ici de catégories distinctes de rang, comme à Hawaï (cf. Valeri 1972, 1976, 1985), il n'y a qu'un « système de titulaires » et de titres (*faamatai*) et on ne trouve pas de système de rang à proprement parler. Quand nous-mêmes parlons du « rang » à Samoa, nous évoquons la « dignité » (*mamalu*) de la « position » du titre, car les positions sont

---

société s'explique. La colonisation allemande, qui n'a duré que 15 ans, n'a pas eu le temps de bouleverser la tenure foncière. Aujourd'hui, la terre « traditionnelle » (*faaSamoa*, « selon la coutume de Samoa ») représente encore 81% du territoire : c'est la terre des « titres », une terre inaliénable. Seuls 4% du territoire sont sous le régime de la propriété privée et sont cessibles (seulement entre Samoans), les 15% restant étant des terres de l'État (Aiono 1986). La terre des titres est divisée en unités territoriales, *nuu* (on dira : des « villages »), dirigées par un conseil de titulaires qui regroupe tous ceux qui portent un titre associé à une terre du village. Au delà du village, des unités plus larges pouvaient être issues temporairement ou durablement de la guerre, des « côtés-vainqueurs » (*itumalo*). Depuis l'indépendance, l'unité *itumalo* est un district parlementaire : Samoa en compte une quarantaine. Chaque district regroupe plusieurs dizaines de villages.

rangées dans le cercle des titulaires du village, en référence à un axe diamétral et à deux poteaux indiquant les deux positions qui viennent en premier. Pour dire bref, à Samoa tout le monde est noble, mais avec une généalogie plus ou moins « haute » (plus ou moins longue). Selon Ortner, la femme consanguine

> représente une valeur réelle pour sa ligne de descendance, particulièrement si elle maintient son affiliation et si elle amène son mari, la terre de celui-ci et leurs enfants[...] Il y a ainsi une motivation structurale à « tenir » (*holding on*) la fille/sœur. Ce « maintien » s'exprime symboliquement à travers le contrôle de sa virginité [ce qui implique en même temps que] le rapport sexuel avec elle doive être « un vol » [...]
>
> Ortner 1981 : 375; notre traduction; c'est l'auteure qui souligne

La femme est donc expressément contrôlée, dit Ortner, afin qu'elle ne soit pas prise par l'extérieur, car, tout comme l'homme, elle transmet les droits au titre et donc à l'usage de la terre du titre, et afin qu'elle amène plutôt autrui. Elle est valorisée comme appât, ce qui nous explique déjà l'ambivalence du féminin. La femme est à la fois intouchable, difficile à épouser et, quand elle est épousée, la relation se place au service d'une rivalité entre hommes (au travers des titres).

Un premier problème réside dans le fait que Ortner, à la recherche d'une relation générale, fait l'hypothèse que, dans ces sociétés polynésiennes « hiérarchiques », l'image de la femme ou du *gender* féminin est finalement informée par cette image de la fille/sœur définie en opposition à l'état d'« épouses, amantes et mères ». Or, à Samoa, il est déjà difficile de dire que le Féminin (*-fafine*) est représenté par les filles/sœurs (*teine, tamaitai*) puisque, l'observation le montre rapidement, on fait injure aux secondes quant on les appelle par le premier terme. En outre, dans le seul cas où les sœurs sont appelées d'un terme formé d'une base (*tama*) suivie du qualificatif *fafine*, il s'agit de désigner des femmes *et des hommes* (les descendants d'une femme originelle); de surcroît, la base du mot indique que la référence de la dénomination (la référence de la distinction entre ces gens et d'autres qui descendent d'un homme, frère de la femme originelle) *est une mère* (*tama* désigne les enfants d'une femme). Ce que dit Ortner est difficilement acceptable :

> Les sœurs sont plus respectées que les épouses *et* les femmes en général semblent être perçues davantage comme des sœurs que comme des épouses (voir aussi l'étude de Shore dans ce livre).
>
> Ainsi, si nous considérons à nouveau la liste des signes de bas statut des femmes polynésiennes, nous voyons que la plupart de ces signes relèvent du domaine des fonctions sexuelles et reproductives et désignent ainsi essentiellement les épouses, les amantes et les mères.
>
> Ortner 1981 : 394; notre traduction; c'est l'auteure qui souligne

Pourtant, il suffit de séjourner, même peu de temps, à Samoa pour observer que l'état de « mère » est tout ce qu'il y a de valorisé et qu'il n'est, en aucun cas, un signe de « bas » statut. Tout le problème samoan à ce sujet est de faire en sorte que la mère demeure en même temps une fille-du-village, une *teine*, en épousant hors du village et en ayant évité de répandre son sang virginal hors du cadre cérémoniel de la fête de mariage, en vertu de représentations concernant ce sang et des pouvoirs de mort liés aux « esprits » (*aitu*); ce qui est une tout autre question, n'impliquant en rien une dévalorisation des pouvoirs reproducteurs des femmes. Il faut que les

enfants d'une femme puissent être des « enfants sacrés », ce qui signifie que la relation de germanité de sexe opposé (la *feagaiga*), entre la mère et l'oncle maternel, n'a pas été brisée ; elle est rompue si la femme enfreint l'un des deux interdits mentionnés.

En outre, la vue d'Ortner implique — et l'auteure le dit explicitement dans l'introduction générale de l'ouvrage — que la femme soit toujours ici un terme dans une relation au contenu défini par l'autre terme, à savoir : l'homme. La femme est *sœur de* Un Tel ou *épouse de* Un Tel. Or, là encore, les faits samoans s'inscrivent en faux contre cette affirmation. D'une part, s'il est vrai que l'épouse est l'épouse de son mari (on l'appellera d'un terme statutaire qui s'explique par la catégorie de titre de son mari, ou par le fait que son mari n'a aucun titre), c'est le contraire qui se passe entre germains de sexe opposé. La sœur « est » absolument, car elle « est » la relation frère-sœur, elle « est la *feagaiga* » ; seul le frère est le frère « de » Une Telle. D'autre part, le statut de l'épouse est déterminé par celui du mari à l'identique (la relation est substantielle), alors que le statut du frère est déterminé par englobement par celui de la sœur (la relation est holiste, le frère est une partie dont le tout est la sœur). Si le mari était « orateur » (*tulafale*) et devient « chef assis » (*alii*), l'épouse qui était « femme d'orateur » (*tausi*) devient « femme de chef assis » (*faletua*) ; ce qu'elle fait de différent est entièrement déterminé par ce qui s'est modifié dans le statut du mari. Mais le frère « fait le pouvoir » de la valeur familiale (cette valeur nommée par le titre, enracinée par une terre, donnée à voir dans une circulation de nattes) que la sœur « est » (dans son corps, en tout premier ; *cf. infra*). Ici rien ne change d'une famille à une autre (sinon qu'un titre plus haut implique un domaine de responsabilité plus grand — des liens familiaux plus étendus — et donc davantage de relations de pouvoir, également, mais pas « plus » de pouvoir ni un « autre » pouvoir) ; reste l'essentiel, immuable : la relation entre l'être (la représentation, au sens fort) et le faire (la mise en acte).

Schoëffel et Shore, quant à eux, ne voient pas de problème dans le double statut du féminin car ils n'ont pas privilégié la recherche d'une relation générale qui définirait de façon univoque la situation locale du *gender*. D'autre part, moins enclins à rechercher une « structure sociale » qui expliquerait les choses de façon fonctionnaliste (cette structure étant, pour Ortner, la parenté consanguine, le territoire et le « système de prestige » des titres), ils préfèrent trouver l'explication dans la culture-conception du monde. À Samoa, cette dernière serait profondément dualiste, suivant un modèle qui combinerait quelques oppositions comme sacré/profane, pouvoir moral/pouvoir séculier, pouvoir « formel » (qui contient la forme de la tradition)/pouvoir « instrumental » (qui traduit la capacité à agir de soi-même, sans être déterminé par les normes ou les valeurs culturelles), l'idée de la « culture »-tradition comme « contrôle » en face des impulsions de l'individu représentées localement comme « naturelles » d'une part et anti-sociales d'autre part, etc. Mais, du côté social-culturel-contrôlant, au lieu d'avoir le Masculin, comme dans le modèle courant, on trouverait le Féminin.

Ceci apparaît dans la mesure où les deux auteurs considèrent, à juste titre, la relation sœur-frère, avec le premier terme associé à ces représentations sociales-globales, comme le modèle conscient ou l'idéal des relations sociales, même si la pratique donne à voir aussi autre chose, et dans la mesure où ils estiment, à moins

juste titre, que cela permet de penser que le premier bloc de notions (le social-global-qui contrôle) est le lieu du Féminin. Tantôt on se contente de noter l'association symbolique (Shore), tantôt on veut voir davantage, comme la croyance locale au fait que ce sont les femmes qui transmettent une forme surnaturelle de pouvoir, à savoir le *mana* (Schoëffel). Le raisonnement est posé *a priori*, puisque, après avoir noté l'opposition sœur/épouse, on décide implicitement que c'est l'aspect « sœur » qui est significatif du *gender* Féminin (Shore) ou de ce que font « les femmes » (Schoëffel).

Quelques problèmes se posent alors : comme celui, avec Shore, de féminiser, même « symboliquement », des termes appartenant à d'autres paires qui sont rendues analogues à la différence de sexe-genre selon la méthode du « tableau binaire » (Needham *et al.* 1973), ou comme celui, avec Schoëffel, d'attribuer aux femmes une transmission ainsi substantialisée. Dire par exemple que les titulaires samoans de catégorie *alii*, les « chefs » dans la littérature, sont dans la colonne du féminin, parce que les sœurs sont aux frères comme les titulaires *alii* sont aux titulaires *tulafale* (les « orateurs » dans la littérature et dans certaines expressions samoanes), n'a strictement aucun sens pour un Samoan. Cela propose également une vue analytique erronée pour le lecteur; car, si la relation *alii/tulafale* a des points communs avec la relation sœur/frère (attitudes, positions assises dans le cercle), l'une et l'autre relation n'en ont pas avec la distinction « masculin/féminin » (*-tane/-fafine*), la dernière étant distinctive seulement alors que les deux premières sont holistes. Le domaine du *-tane* n'englobe pas le *-fafine*, il ne l'inclut même pas, et le choix distinctif est exclusif, alors que la *feagaiga* (« sœur » et « relation sœur/frère ») inclut le frère et est une relation holiste[4].

Et dire que les « femmes » samoanes sont du côté du sacré car elles transmettent le *mana* en tant que sœurs est également une présentation des choses qui peut donner à penser que le système est substantialiste. Or, le sujet de la transmission du *mana* et, donc, tout simplement, de la reproduction de la « vie » du titre — la transmission du nom et donc celle du fait de pouvoir introniser quelqu'un pour être titulaire — est la *feagaiga*, la relation sœur-frère. Il faut l'un et l'autre, exactement comme il n'y aurait aucun sens à imaginer dans un monde clos un « divin » sans un « humain », ce dernier devant être la partie à un niveau et l'opposé distinctif à un autre niveau. Les femmes ne donnent pas du *mana* à un homme choisi par la famille pour porter le titre. Le titre a du *mana*, si l'on peut dire (la famille aura du succès dans les joutes oratoires et dans les échanges), quand le titulaire a été choisi parmi un côté-frère selon le vœu implicite, souvent non verbalisé, d'un côté-sœur. Il peut s'agir d'un frère et d'une sœur (plus souvent de la sœur du dernier titulaire défunt) ou de deux hommes même, descendant chacun respectivement d'un frère et d'une sœur, ou même de deux frères dont le rapport fut institué comme *feagaiga* (par le testament de leur père) ; il peut même s'agir d'une femme intronisée appartenant à un côté-frère, nommée *matai* (titulaire donc, au lieu de demeurer une *feagaiga*) selon les vœux d'un homme représentant le côté-sœur. Si cette dualité asymétrique a été mise en place, où le côté-frère est en « empathie » (*alofa*) avec le côté-sœur

4. De même, le rapport *alii/tulafale* est holiste : tous les titulaires, chefs *alii* et orateurs *tulafale* sont des *tamalii* (on dit aussi que la « manière d'être du titulaire *matai* » est le *faatamalii* ; le mot *tamalii* est composé de *tama*, enfants des familles, enfants des titres, peut-on dire, et de *alii*).

qui est lui même« en pensée-avec-le-divin » (*tapuai*), la vie du titre continue, et le *mana* ne désigne pas autre chose que la potentialité de vie pour un groupe, dont la source est ainsi orientée du tout vers la partie[5].

Nous sommes contraint à la brièveté et à réduire les travaux cités, pourtant volumineux et ethnographiquement riches, à quelques propositions. Ces dernières ne correspondent pas à notre perception des faits samoans, issue de quelques séjours sur place. La discussion est donc nécessaire. Quoi qu'il en soit, Ortner n'a pas privilégié sans raison l'exemple polynésien dans sa discussion sur le *gender* dans les sociétés qu'elle dit « hiérarchiques » et où le statut est manifesté de façon très apparente. Lorsqu'on étudie les faits polynésiens, l'approche selon le *gender* amène à rencontrer l'ensemble du fait statutaire, mais la réponse à la question initiale dépend largement de la vue qui sera prise de ce fait statutaire : est-ce une stratification, fondée sur l'inégalité, ou une hiérarchie, fondée sur des rapports tout/partie ? Ortner parle de hiérarchie mais demeure en fait dans l'inégalité.

À Samoa, l'inégalité a beaucoup de place, entre les hommes et les femmes en relation sexuelle (acquise ou potentielle) lorsqu'on se trouve hors du statut ; mais le domaine du rapport à la sœur, à la mère et à l'enfantement est situé dans le statut, et l'inégalité n'y a guère de place. De façon symétrique, celui qui aborde les faits samoans sous l'angle des phénomènes statutaires, ce qui fut notre cas à la suite de nos travaux sur la royauté sacrée nyamwezi en Afrique orientale, afin de comparer avec des systèmes où les « chefs sacrés » (*alii paia*, comme on disait avant la Mission ; aujourd'hui seule la Bible est *paia* à Samoa) sont quelques milliers et non plus un personnage unique, ne peut manquer de rencontrer la question du *gender*. La transmission du titre et son efficacité (*mana*) désignent la relation sœur-frère. Celle-ci est, disent les Samoans, l'exemple type de la relation *alofa* entre individus, l'amour-empathie. Toutes les relations devraient être ainsi (*agalelei*). Or d'autres relations sont dites explicitement « anti-*alofa* » (*le alofa*). Parmi celles-ci, comme l'acte de guerre, on trouve la relation de séduction à l'initiative de l'homme, celle

5. D'autre part, il y aurait beaucoup à dire sur le couple de notions samoanes *aga/amio* où Shore croit trouver l'intitulé du dualisme général qu'il veut apercevoir dans tous les contextes de la société, entre le socio-culturel formel et contrôlant et l'individuel-naturel spontanément anti-social, qui doit donc être contrôlé grâce au premier bloc ; ce dualisme nous expliquerait la société en général et la configuration du *gender* en particulier (Shore 1981, 1982). L'erreur est ici flagrante. *Amio* désigne en fait le comportement de l'individu (humain ou animal), quel qu'il soit, et tel qu'on peut le juger après l'avoir observé ; il sera « bon » ou « mauvais ». *Aga* est une notion qui n'a rien à voir avec la première, ni en analogie ni en contrariété. Il s'agit de la « nature » (l'« essence ») de chaque élément du « monde », humain, animal, végétal, minéral, ainsi que chaque élément de pensée (une idée, un concept). Les deux termes paraissent simplement être en rapport l'un avec l'autre quand l'élément désigné est un individu humain particulier. Dans ce cas, parler du bon ou du mauvais *amio* de cet homme désignera une action, singulière ou répétée, qu'il a faite, alors que le bon ou le mauvais *aga* du même individu indiquera en effet qu'un jugement général, atemporel et hors d'un contexte défini, est porté sur lui (puisqu'on juge sa « nature », son caractère par exemple), même si ce jugement général est donné à la suite d'un fait précis où l'*amio* de l'individu a décidément révélé un *aga* d'un certain type. À ce moment, il est évident que le second jugement est global par rapport au premier qui est local ; mais il ne s'agit que d'un rapport dans un contexte limité, le commentaire sur un individu, et certainement pas de toute une conception du monde opposant la globalité positive et l'individualité néfaste et dont *aga* et *amio* seraient les concepts philosophiques fondamentaux.

qui vise à l'acte sexuel (*fai amio* ; littéralement, « faire le comportement »). L'observation du statut amène à s'interroger sur cette configuration où des relations entre individus de *gender* opposé sont elles-mêmes contraires les unes des autres, les unes *alofa*, les autres anti-*alofa*. Il s'agit bien de relations de *gender* opposé, qui incluent d'une part les relations de sexe opposé, comme le rapport de séduction homme-femme, et d'autre part les relations de *gender*, comme entre descendants respectifs (de même sexe ou de sexe opposé) d'une femme et de son frère.

Sociologie et ethnologie culturalistes

Quelles sont donc les raisons des difficultés que rencontre l'analyse du *gender*, à Samoa et ailleurs ? Les critiques que nous avons avancées reviennent à dire qu'il est inadéquat d'appliquer directement à une « société » une question universaliste dont la forme est fixée par la seule référence à la culture universaliste qui produit l'ambition, justifiée, de la recherche anthropologique.

Dans les travaux cités et dans d'autres travaux sur le même thème, on confond trois genres différents de questionnement : celui du sociologue, celui de l'ethnologue et celui de l'anthropologue (sous-entendu : social). Peu importe les étiquettes, bien entendu ; nous retenons ici la distinction lévi-straussienne bien connue entre une interrogation qui se conforme volontairement à un modèle correspondant aux représentations du social courantes dans la culture de l'observateur, une autre interrogation qui tente de traduire la cohérence d'une culture donnée dans les termes de cette culture et, enfin, une recherche qui a pour but la *comparaison des sociétés* (Lévi-Strauss 1958 : 396).

L'interrogation *sociologique* — il faudrait dire : sociologiste — importe un modèle occidental-moderne de relations. Il n'y a que deux relations possibles, d'égalité et d'inégalité ; dans le second cas, on parle aussi de « domination » et d'« asymétrie » des sexes. En outre, l'identité des termes à observer est empirique et donc, dirons-nous, elle est implicitement rapportée à la culture de l'observateur ; ici : « les hommes » et « les femmes », c'est-à-dire le sexe « biologique », du moins ce qu'on appelle communément ainsi, car la distinction occidentale-moderne est précisément idéologique et se réfère de façon abusive et inadéquate en termes scientifiques à la biologie. La relation est donc toujours une mesure *a posteriori* du rapport entre deux entités pré-définies, et donc de l'accès, égal ou inégal précisément, de ces deux identités à tout ce qu'elles ont en commun, en nature et en valeur culturelle, et de son partage.

Le cas samoan pose alors un problème. Soit l'on reconnaît l'impossibilité de ramener les choses à deux catégories sexuées, parce que l'hétérogénéité entre les filles-sœurs et les épouses (Schoëffel) est telle qu'il ne se trouve aucun contexte de pratiques et de discours samoans où l'on pourrait voir apparaître une catégorie « femmes » à notre sens. On suivra alors Schoëffel qui, pour ces raisons, oubliant un peu ce qu'elle dit par ailleurs sur la catégorie des « femmes » qui transmettent le *mana* (même s'il s'agit des « femmes en tant que sœurs »), estime que la question de la « domination » à Samoa peut rester sans réponse (Schoëffel 1979 : conclusion). Soit, avec Ortner, on imagine que l'unité du féminin est toujours présente et que, si elle paraît éclatée, la cause doit en être recherchée dans le système

masculin. Mais, comme on l'a dit, cette vue oblige, entre autres choses, à faire de toutes les positions féminines le terme d'une relation à chaque fois définie par l'homme, ce qui devient une erreur ethnographique au point de vue du discours local.

La question n'est évidemment pas seulement celle du vrai et du faux, mais celle de la fondation du modèle. On peut, logiquement, décider de dire que les sœurs sont définies par les frères car le système des titres est un système où les titulaires sont des hommes, par exemple. Mais il faut simplement préciser que, délibérément, on ne s'interroge pas sur le fait que, dans la langue samoane et dans la pratique des échanges de prestations cérémonielles, c'est le frère qui est une partie d'une relation définie par la sœur et que la proposition réciproque est intenable. Par exemple, on néglige le fait que la sœur donne des nattes fines et le frère de la nourriture cuite et que la représentation locale de la vie de la personne est l'image de la nourriture cuite, ou à cuire, enveloppée dans la natte — c'est, du moins, ce que nous dit le rite du prix du meurtre, toujours en vigueur aujourd'hui — , cet enveloppement étant de nature « matricielle », comme le montrent tous les usages de la natte (funérailles, mariage, naissance). On néglige aussi le fait déjà mentionné que la sœur « est » la relation sœur-frère : la sœur est appelée « la *feagaiga* ». Bref, on ne s'intéresse pas à traduire les diverses spécificités des relations rencontrées, et surtout on néglige l'ordre de détermination mutuelle entre ces relations (nous y reviendrons). Quel que soit l'intérêt de l'étude « sociologique », nous plaidons pour qu'il y ait également une étude qui accepte de prendre en compte la manière dont une société exprime et *ordonne entre elles les diverses relations* qui la composent.

La deuxième interrogation, *ethnologique* ou, si l'on veut, culturaliste, met en avant l'unité culturelle « ethnique » (qu'elle parle ou non d'une « ethnie ») et prétend précisément ouvrir la porte pour faire entendre le fait social dans les termes de la société. Mais le souci de la comparaison spécifique fait porter tout le poids sur la spécificité, et rien sur la comparaison (le rapport observateur/société). De ce fait, on pense pouvoir traduire une mentalité particulière mais on conserve en même temps une grille implicite de questions qui sont celles du sociologue. Parce qu'on ne met pas en place une comparaison qui permettrait que les questions que pose l'observateur soient déterminées aussi par la culture rencontrée, ce qui suppose de bâtir un pont préalable entre la spécificité que l'on veut décrire et un certain universel anthropologique qui nous fait nous mettre en route et poser des questions, la volonté d'observer et de traduire objectivement aboutit au résultat contraire ; et l'on ne peut que faire appel à un questionnement pré-existant, donc le nôtre, celui de notre culture. Cette volonté de prendre en compte la culture spécifique, et toute la culture rencontrée, a conduit à l'émergence d'une anthropologie du *gender*, en remplacement des décomptes sur le partage des tâches suivant le sexe dans une structure sociale donnée. Mais, comme l'intitulé de *gender* ou « genre » le dit bien, la question posée à la culture rencontrée demeure celle de l'observateur : « masculin ou bien féminin ? » Elle demeure importée. Simplement, on attend une réponse dans une perspective culturelle globale et l'on passe ainsi de la prise en compte du sexe empirique (« biologique ») à celle du sexe « symbolique » (au sens de l'anthropologie culturelle-symboliste), le *gender*.

Les deux termes dont on veut mesurer la relation (qui demeure une mesure effectuée *a posteriori* sur des termes pré-définis) sont le Masculin et le Féminin. Sans le dire ouvertement, on se donne une règle simple : tous les faits observés seront classés selon le choix binaire masculin/féminin. Cela peut aller de l'évidence (les rôles tenus régulièrement par des individus de même sexe biologique) à l'analogie (A est féminin car A est à B comme C est à D, or C est une femme et D est un homme), en passant par toutes les associations possibles que la méthode analogique-binaire s'autorise à employer. Muni de cette règle, l'anthropologue peut alors trouver son bonheur à Samoa. Nous avons cité le cas des titulaires *alii* qui deviennent féminins, avec un *gender* féminin représenté par la femme en tant que sœur (Shore 1976, 1981, et encore récemment 1989 : 157). Ou encore, on exprimera en termes génériques le système de reproduction de la relation sœur-frère, bien que les deux sexes soient représentés dans chacun des deux côtés -frère et -sœur, privilégiant ainsi indûment le fait que la paire originelle sœur-frère est (pour nous) une paire « femme-homme ».

Là encore, il n'y a rien de faux, mais rien n'est faux par définition, puisqu'on s'est donné comme règle implicite de tout transformer en langage binaire générique. En revanche, cet exercice stérile peut amener à des conclusions fausses, comme lorsque la forme binaire de la conclusion, qui n'est que la conséquence logique des prémisses, s'autonomise en un résultat concret. Alors, par exemple, le pôle sacré, féminin et associé au *mana*, devient le lieu d'une transmission de substance mystique par des agents eux-mêmes définis de façon substantialiste. Sur des problèmes similaires, Leach avait déjà opéré de la sorte, se laissant guider par la loi de la complémentarité entre deux formes supposées de transmission (Leach 1966).

La culture en contextes

Une première amélioration de l'interrogation « ethnologique » peut être atteinte si on ne limite plus les réponses à un tableau binaire et si l'on se déprend d'une analyse qui avance au moyen d'analogies entre couples de termes. Tenons-nous-en aux relations effectives entre hommes et femmes, celles que la culture désigne explicitement et celles que nous apercevons empiriquement. Mais, comme nous n'avons élaboré aucun modèle de comparaison entre l'observateur (c'est-à-dire : un discours analytique) et l'objet « société » (c'est-à-dire : un espace « total » et non pas « discursif »), nous devons nous borner pour le moment à aligner des contextes.

Dans ce cas, une traduction globale de la culture samoane, pour ce qui concerne les relations hommes-femmes, donnerait à peu près ceci. Dans un premier contexte (C1), la femme (qui est alors fille-du-village) est en rapport avec le divin et enfante, pendant que l'homme (lui aussi un homme-du-village) transforme la nature par la « cuisson » (réelle et métaphorique) pour obtenir la nourriture (pour les deux sexes). Mythes et pratiques concourent à dessiner ce tableau. Le monde est divisé en un domaine « lumineux » central (l'aire villageoise) et un domaine « obscur » périphérique (forêt et haute mer). La femme « reste » (*nofo*) dans le premier, l'homme « bouge » (*alu*), « travaille » (*faigaluega*), « va et vient » (*fealuai*), en amenant au centre les produits périphériques transformés. La notion de *nofo* est toujours valorisée par rapport à celle du mouvement ; dans le mouvement, d'autre

part, on « fait » quelque chose (*fai*), on « fait le travail » (*faigaluega*). Souvenons-nous que l'acte sexuel est aussi quelque chose que l'on « fait » ; c'est « faire le comportement » (*fai amio*). La femme consanguine met au monde ; la « famille », *aiga*, un ensemble qui est « un seul corps », est représentée au féminin (ses enfants, les membres de l'*aiga Sa XXX* — le titre —, sont des *tama*, des enfants d'un ego féminin). Ces enfants sont dits « sacrés ». Dans ce contexte, la relation homme-femme est entièrement une relation frère-sœur, une relation d'empathie (*alofa*), opposée au non-*alofa* où l'homme « fait le comportement ». Ici, le « faire » (*fai*) est au service du *nofo*, « demeurer », cette immobilité « enracinée » (*pogai*) qui est la continuité entre une terre, un nom, la maison-du-titre, *maota*, qui s'élève dessus et les gens qui font « vivre » ce nom.

Cette relation n'est qu'un exemple de tout un domaine de relations entre des partenaires très variés : entre le divin (*Atua*) et les esprits (*aitu*), entre le pasteur et le village (incarné par le conseil des titulaires), entre les titulaires *alii* et les titulaires *tulafale*, entre le public d'un village assistant à une rencontre sportive et l'équipe sportive défendant les couleurs de ce village, entre un passager et un conducteur (tous véhicules, terrestres, nautiques ou aériens), etc. Le point commun à cette liste hétéroclite (et non exhaustive) est la nature logique de la relation et le discours local qui en rend compte. À chaque fois, un terme est le tout ou vaut pour le tout, car il (s')est placé sous des « interdits » (*sa*) et, par voie de conséquence directe, il « pense ensemble avec le divin » (*tapuai*), ce qui permet que l'action menée par l'autre terme soit efficace, comme la partie d'une « vérité » déjà là (« divine »), mais qui ainsi se dévoile aux hommes. La relation sœur-frère *feagaiga* est un exemple majeur mais loin d'être unique de ce type de relations. Cette idéologie de la « bonne » relation (*lelei le va*) est très forte et, comme on le constate, elle met en forme les éléments nouveaux que la culture peut intégrer, comme le sport dans les stades ou les transports publics. Le côté qui *tapuai* est le tout par rapport auquel l'autre côté, celui qui « fait » les choses, prend sens, existence et, le cas échéant, trouve le succès.

Revenons au plan restreint de la relation entre les sexes. Le contexte C1 n'est qu'un seul contexte ; il n'épuise donc pas les rôles féminins ou masculins. Dans ce contexte, la femme est « consanguine » et « co-morphique », si l'on peut dire : elle représente la « famille » et elle appartient à la « famille », qui est toujours définie comme « un seul sang » et « un seul corps » (*toto e tasi, tino e tasi*). Cela entraîne bien plus que des droits et des devoirs à rester fidèle à son groupe en ce qui concerne la résidence maritale et la transmission de droits sur des terres (Ortner 1981). La femme « consanguine » est censée ne pas avoir, ou ne pas donner à voir, de relations sexuelles. Elle est réputée vierge si elle n'est pas mariée, ou bien elle est veuve, ou bien, si elle est mariée, elle est mariée « à l'extérieur » (*i fafo*) et, quand elle réside « à la maison » (*i falë*, dans son village), avec ou sans son conjoint, son rôle de partenaire sexuelle de son mari est totalement oblitéré du discours et aucune pratique qui s'y rapporterait, comme un geste, même de simple tendresse, qui mettrait les deux corps en contact (se donner la main, s'embrasser, etc.), ne peut être effectuée sous le regard d'autrui. La femme demeure une partie du seul « corps » et du seul « sang » auquel elle appartient en tant que fille-du-village.

Précisons que le rapport au sang représente un ensemble de conceptions qui tournent autour du fait que le sang répandu sans précautions et « à l'extérieur »

donne le moyen aux « esprits » de « voler l'âme » d'un individu (ces conceptions sont encore partiellement présentes dans les précautions prises lors du tatouage), ce qui est toujours une atteinte à la « vie » de la famille et de son titre (l'individu est, dans son rapport à l'ensemble — dont nous parlent les conceptions de l'âme —, une partie ; il n'est pas autonome). À ce registre appartient l'idée que toute « prise de force » (*faamalosi*), hors du mariage, d'une fille contribue à diminuer l'« essence » du titre de la famille (et du village, qui n'a d'existence que comme un ensemble de titres). Les Samoans l'expriment par exemple en disant qu'une telle « chute » fait « perdre une plume » à la natte cérémonielle qui est l'habit de la *augafaapae* (ou, improprement, *taupou*) ; il s'agit d'une fille-du-village qui a la fonction cérémonielle de représenter à elle seule la « dignité », *mamalu*, et l'« essence », *aga*, du titre (toujours très élevé dans la hiérarchie locale) et, par suite, à elle seule ou avec quelques autres filles de position analogue, de représenter les mêmes qualités pour tout le village. On peut noter ici que l'« âme », *agaga*, est un redoublement du mot *aga*, « nature ou essence de quelqu'un ou de quelque chose », et que le terme courant pour désigner la « coutume » samoane est *aganuu* (*aga*, « essence » + *nuu*, « village »), en somme une coutume telle que « la-vie-au-village » la met en pratique.

On ne forcerait guère les choses en disant que la femme « consanguine » (du point de vue « familial », *aiga*) ou la « fille-du-village », *teine a le nuu* (du point de vue « villageois », *nuu*) est comme la Vierge-à-l'enfant pour les siens. Ce qui, soit dit en passant, n'a rien à voir avec une quelconque morale qui réprimerait la sexualité en tant que telle ; au contraire, l'attitude samoane est tout sauf inhibée sur ce plan. Mais il faut absolument éviter que le contexte où se place le rapport sexuel ne vienne briser l'unité « corporelle » de l'appartenance à la famille, au titre et au village. Le poids de cette représentation de l'appartenance est beaucoup plus lourd pour la femme que pour l'homme, car c'est la femme (en tant que sœur et fille) qui représente la famille comme un ensemble — son corps est l'image du corps de la famille — et l'intégrité, les blessures, les écoulements de sang, réels et métaphoriques, de l'une et de l'autre se confondent. L'homme pour sa part ne fait que porter la vie du groupe (en portant le titre et en apportant la nourriture, dans son rôle de frère) et son appartenance, du moins tant qu'il n'est pas titulaire, est plus directement une appartenance au village. Ce que son propre corps donne à voir est le tatouage (qui, aujourd'hui, n'est plus généralisé) ; or celui-ci représente son appartenance au groupe des hommes-du-village, « la force du village », où commence un apprentissage qui lui donnera accès, le cas échéant, à un titre dans sa famille.

D'une certaine manière, le corps de la femme non mariée parle d'abord de l'intégrité du titre familial et, par suite, de celle du village qui est une réunion de titres, alors que le corps de l'homme non marié parle d'abord du village (la cérémonie du tatouage elle-même regroupe diverses familles) où s'ouvre pour lui un « chemin » vers un titre dans sa « maison » ; la femme, quant à elle, « reste » (*nofo*) dans la « maison ». Mais, à l'inverse de tant de sociétés, ou du moins de tant d'études sur des sociétés, *l'appartenance de la femme à la « maison » est ce qui est valorisé et ce qui permet à l'homme d'appartenir au « village »*. Dans son groupe, l'homme servira le conseil des titulaires et exécutera ses ordres concernant les travaux collectifs. Mais ce conseil des titulaires qui représente un cercle de titres ne

peut lui-même exister que si chaque titre est maintenu en vie et, sur ce plan, le corps féminin « porte une responsabilité », selon l'expression qui, précisément, est une désignation honorifique pour toute femme non mariée et réputée vierge (*tausala*).

Comme on le voit, ce contexte de relations est loin d'épuiser les pratiques possibles qui caractérisent les hommes et les femmes, que l'on considère chaque groupe pour sa part ou les interrelations, même s'il est tout à fait central dans la vie sociale. Dans ce contexte, c'est la femme qui est définie de façon plus restreinte (vierge, mariée « ailleurs », « responsable » par son corps du corps familial). L'homme, quant à lui, a toute liberté d'avoir des relations sexuelles pré-maritales (il n'y a pas de termes samoans pour désigner l'état masculin de « puceau ») et les interdits qu'il doit respecter sont limités au rapport d'obéissance envers le conseil des titulaires (s'il n'est pas encore titulaire ; un homme sur quatre environ devient titulaire au cours de sa vie et, récemment, la proportion a doublé). Les autres contextes seront donc ceux où d'autres aspects de la personne féminine sont à l'œuvre.

Dans cette direction, Schoëffel a opposé l'épouse à la fille-du-village. Mais il ne faudrait pas en déduire que l'opposition se situe entre la consanguinité et l'affinité. L'intégrité du corps du titre, pour dire bref, est un autre enjeu ; et ce qui est contraire à ce domaine de reproduction est le contexte où la femme est définie comme partenaire sexuelle[6].

La ligne de partage est celle qui sépare deux attitudes toujours possibles entre individus de sexe opposé, non apparentés ou apparentés. La « parenté » (*aiga*) est une consanguinité qui inclut l'affinité (à la génération suivante, les affins sont des consanguins) et qui se reproduit par un système sœur-frère. Or la ligne de partage que nous évoquons n'est même pas, principalement du moins, entre parents et non-parents. Comme le dit le proverbe, le « choix » est entre la relation où l'on « prend soin de la relation » (*teu, teu le va*) et celle où l'on « fait » (*fai*), ce qui détruit alors la « relation » au sens samoan. Ce proverbe : « Si tu es venu pour prendre soin, prends soin [de notre relation], si tu es venu pour faire, fais ! » qui s'utilise pour indiquer qu'un choix quelconque doit être fait dans une situation donnée, est tiré d'une histoire d'inceste, où le frère, s'approchant de sa sœur qui se repose, entend ces mots (et choisit de « faire », ce qui donnera un enfant « de la nuit »). L'autre contexte est donc celui où l'homme « fait le comportement » avec la femme et cette attitude est destructrice des « relations » (effectives ou potentielles), que la femme soit apparentée ou non. La question du rapport de parenté, *aiga*, devient importante dans une discussion en vue d'un mariage ; elle ne l'est pas dans le rapport sexuel pré-marital, car ce dernier s'oppose à un domaine du « bien », *lelei*, qui est plus vaste encore que celui de l'opposition entre parents et non-parents ; ce qui explique, d'ailleurs, qu'il y ait un nombre non négligeable de grossesses résultant d'actes sexuels entre individus apparentés ou, du moins, qu'il y ait un certain nombre de récits qui circulent à ce sujet dans chaque village. Bref, l'opposition

6. Rappelons que l'unité sociale élémentaire est le groupe défini autour d'un « titre », puis le groupe défini par le « cercle de titres » que le village constitue. Nous parlons par commodité de « famille » pour le premier groupe ; en samoan : *aiga*. En fait il s'agit plutôt d'une « maison », au sens que Lévi-Strauss a donné à ce concept en le distinguant aussi bien du « clan », de la « lignée » et de la « famille » (Lévi-Strauss 1984 : V^e partie).

pertinente est entre l'attention (*alofa*) apportée à *la* relation — qui est celle entre sœur et frère — (et à la reproduction de la famille par la pérennité de ces relations) et, d'autre part, le domaine des choses que l'on « fait » — en l'occurrence : faire la sexualité.

Pour ce second contexte, on ne peut donc pas rejoindre la vue d'Ortner. L'autre de la femme consanguine n'est pas la mère qui est, au contraire, ô combien présente dans la représentation de l'unité familiale comme corps maternel. L'autre du premier contexte n'est donc pas non plus « les pouvoirs reproducteurs », car la femme consanguine, si l'intégrité de son corps a une importance considérable, est précisément valorisée dans la mesure où elle peut *donner naissance tout en demeurant fidèle à cette intégrité*, ce qui produit des « enfants sacrés »[7].

Ce n'est pas la reproduction qui est dévaluée, ce qui eût fait de Samoa un cas plutôt unique dans l'éventail des sociétés, ce n'est pas la mère, ce n'est pas l'épouse en tant que telle — comment ignorer la valeur d'unicité accordée par les Samoans au couple marié selon les règles, où chacun des conjoints est appelé par l'autre « mon couple », *lou toalua* (littéralement, « mon deux ») — c'est la femme (*fafine*) *au point où elle est perçue comme le côté féminin d'une espèce naturelle*, humaine ou animale : exactement au point où nous dirions d'une femme qu'elle est une « femelle », non pas le *Female* anglais des études sur le *gender*, mais la *female* d'une espèce. Significativement, le terme *fafine* est injurieux pour une femme, même mariée (et il provoquerait une violente querelle s'il était proféré au sujet d'une femme non mariée) ; significativement encore, il désigne aussi la femelle dans une espèce animale.

Mais le terme complémentaire pour l'humain masculin, *tane*, n'est pas employé pour désigner le mâle animal (un terme tout à fait spécifique apparaît pour cet usage). Corollairement, on voit que *tane* peut être employé pour désigner l'époux, surtout si c'est l'épouse qui est la locutrice (*lou tane*, « mon mari », comme en français « mon homme »), alors que, nous l'avons dit, on évitera de désigner une épouse comme *fafine*. Dans ce deuxième contexte, l'homme n'est donc pas défini seulement comme « mâle ». Déjà, nous venons de voir que *tane* n'a pas un usage symétrique de *fafine*. En outre, pour désigner un « homme » adulte quelconque, il ne sera pas employé, et on trouvera *tamaloa* (« un *tama* étendu », pris « en extension »), c'est-à-dire une forme en continuité avec le vocabulaire du premier contexte. Bref, c'est encore la femme plus que l'homme qui porte le poids d'une identité définie, dans ce contexte, comme sexuée-sexuelle et en termes universalistes substantialistes, comme les Samoans se représentent la différence des sexes dans les espèces animales.

7. Le fait que, dans le mariage traditionnel, le sang virginal devait absolument être recueilli sur un tissu cérémoniel de la catégorie des biens « sororaux » (nattes fines, etc.) n'est évidemment pas fortuit. Notons ici que les biens de la catégorie « nattes » ne sont pas des biens « féminins » au sens samoan mais des biens représentatifs du côté-sœur, qui peuvent parfaitement être apportés et donnés par un homme représentant ce côté. Ils sont des *mea sina*, des « choses blanches-lumineuses », et certainement pas des *mea fafine*, expression qui, quoique grammaticalement admissible comme « choses féminines », évoque immédiatement en samoan le sexe de la femme ouvert à l'acte sexuel et, ainsi, relève du domaine de l'obscur-nocturne (*po, uli, pouliuli*).

Peut-on parler d'*inégalité* dans ce deuxième contexte (C2) ? On s'attend à pouvoir le faire, puisque nous avons ici deux identités (de sexe, cette fois) de même nature, même si l'identité masculine dans C2 demeure proche de celle en C1, à la différence de l'identité féminine qui est dichotomisée, « sororale » en C1 mais « femelle » en C2. De fait, le vocabulaire samoan comporte ici des comparaisons, sur le registre de la « force » (*malosi*) qui se réfère à la guerre (où il y a un vainqueur, *malo*, et un vaincu, *vaivai*, ce dernier mot signifiant aussi « faible »). La femme est ici « moins forte », « plus faible ». D'une manière générale, l'imaginaire du rapport sexuel est rempli de métaphores de guerre, de chasse et de pêche, où celui qui « agit », qui « fait » est l'homme.

La possibilité donnée, en C2, à une comparaison (« plus/moins fort » : l'inégalité) est à mettre en rapport avec le refus affirmé des Samoans de comparer à l'intérieur de C1. Nous avions noté que toutes les relations de C1 étaient du type : « côté en pensée avec la vérité divine » (*tapuai*) en rapport avec un « côté qui fait... ». Or, à propos de n'importe laquelle de ces relations, et même dans les occurrences « modernes » comme le sport, on entend le proberbe : « Le côté qui agit [il s'agit ici de l'équipe sur le terrain] n'est pas supérieur au côté qui *tapuai* » (*e le sili le tai i le tapuai*)[8]. Non seulement le côté agissant n'est pas supérieur, ce qui avait été noté (Aiono 1984), alors que nous aurions tendance à dire que l'autre côté n'est là que comme « support », tels les *supporters*, en anglais, d'une rencontre sportive, mais la forme négative du proverbe s'accorde avec le fait que nous ne sommes plus dans une logique du comparatif (la relation *sili*, « plus », est « niée », *le sili*) ; nous sommes, si on revient au vocabulaire de l'anthropologie holiste, dans la logique d'un rapport à un tout. L'acteur (et tous ceux qui ont la charge de « faire » les choses), supérieur dans le deuxième contexte *au sens d'une comparaison substantialiste* (« plus » ou « moins » fort/faible), devient inférieur en tant qu'*englobé* dans le premier contexte. L'affaire est cruciale. Le rapport « pêcheur/poisson » entre les sexes dans C2 (fort/faible, acteur/objet, chasseur/gibier, etc.) est d'une autre nature logique (l'inégalité) que celui dans C1. Par exemple, en C1, celui qui « fait », tel celui qui va diriger une partie de pêche pour nourrir le village, est symboliquement inclus par ceux qui restent (*nofo*) au village pour faire le *tapuai* (ici : la prière qui garantit le succès de la pêche). Ce dernier rapport est comme celui entre frère et sœur. La supériorité ne fait pas que s'inverser (A>B ⟶ B>A), comme si nous étions de la même façon, dans C2 et dans C1, en face d'un rapport seulement distinctif entre catégories substantialistes de sexe-genre. Il y a une hétérogénéité : entre la comparaison en substance, ainsi complémentaire et symétrique (même si on la dit « asymétrique » au sens de l'inégalité), et l'englobement.

Cependant, quel enseignement tirer de ce tableau culturel distribué sur deux contextes ? Car, dès que l'on voudrait rendre ce tableau significatif, il faudrait précisément passer outre l'hétérogénéité évoquée, afin de pouvoir rendre les contextes comparables. Nous aurions deux relations symétriquement inverses

8. Le mot *tai* (ta'i), dans le proverbe, est lui-même un vocable guerrier : « l'action en première ligne » ; le champ sémantique est « agir-conduire » (*cf.* la représentation contemporaine de l'action d'un conducteur de véhicule quelconque : un faire, *faaauli*, qui dépend du *tapuai* du ou des passagers) ; un autre *tai* (tai) désigne la « mer ».

entre les sexes, en ramenant le rapport sœur-frère à une traduction du rapport Féminin/Masculin dans une perspective de supériorité substantielle. Dans ce cas, on discuterait indéfiniment pour savoir lequel des deux contextes est déterminant pour l'ensemble du tableau. Rapidement, le débat reviendrait aux positions habituelles, où les uns placeraient en équilibre complémentaire le pouvoir des sœurs dans la famille et celui des hommes dans la sexualité (avec le risque d'étendre le deuxième pôle à l'affinité, ce qui serait une erreur) ; ou bien ils mettraient tout le poids sur le pouvoir des sœurs, s'obligeant alors à faire dépendre l'analyse d'une hypothèse sur la croyance, celle qui orienterait l'action des hommes et des femmes parce que la source de vie collective serait transmise par les femmes ; pendant ce temps, les autres rappelleraient sans cesse que ce pouvoir des femmes est précisément un pouvoir « mystique », même s'il agit sur les consciences, et que le « véritable » pouvoir est donné à voir dans le deuxième contexte, la mainmise des hommes sur la stratification sociale, même si cette dernière a éventuellement pour conséquence secondaire d'attribuer un rôle majeur aux femmes consanguines qui en tirent une autorité contextualisée.

Bref, le détour de longue haleine par la société samoane aurait été inutile ; on se retrouverait avec un débat qui n'est représentatif que de nos préoccupations culturelles, une théorie de la croyance, ou une théorie de la représentation, ou une théorie de l'action. Ou bien, pire encore, on trouverait deux camps distincts, les partisans d'une anthropologie religieuse, qui insisteraient sur le fait que le côté-sœur samoan pouvait asseoir l'autorité de ses décisions par la menace de rendre stérile la descendance du côté-frère (en fait, cette représentation devient effective après coup ; si l'on passe outre à ce que l'on croit être la volonté de la sœur ou du côté-sœur, on tombera malade), et les partisans d'une anthropologie politique, qui souligneront que les titulaires samoans appartiennent au côté-frère et que, surtout, ils sont des hommes à plus de 90%, et que l'explication est donc bien du côté du pouvoir masculin.

Quelle peut être alors la troisième approche, celle « anthropologique » ?

La société en niveaux

Si l'on admet que l'anthropologie doit comparer, le modèle doit inclure la reconnaissance du spécifique *et* la possibilité de comparer entre différentes spécificités. La deuxième contrainte suppose qu'une généralisation préalable soit posée. En effet, la comparaison qui prétendrait produire l'universel par la simple compilation d'ethnographies aboutirait à un discours centré sur la culture de l'observateur, puisque chacune des ethnographies aurait été réalisée sans que soient posées les règles de l'interaction entre les deux cultures mises en présence. *En anthropologie, la généralisation n'est pas subséquente, mais préalable.*

Pour reconnaître comparativement une spécificité, nous allons inscrire de façon formelle le fait même du spécifique ; ce en quoi consistera la généralisation. Notre seul point de départ est notre propre vue de l'universel : une répétition de l'« individu » humain, qui constitue le « genre humain ». On peut tenter de formaliser l'opposé distinctif de cette représentation, afin de définir une « totalité » sociale-et-culturelle, au sens maussien. Nous dirons alors qu'un tel espace « total »

est ce qui inclut tout sans trouver à s'inclure soi-même dans quoi que ce soit, pour reprendre à peu près la définition du « sacré » par l'école durkheimienne, une fois que Mauss (1968) eut pris une distance avec l'opposition distinctive sacré-profane (au sens des deux boîtes de Robertson Smith) : en somme, une localisation spécifique de l'univers. En continuant à prendre le contre-pied de l'universel « individualiste » (substantialiste, faudrait-il dire), nous dirons que toutes les relations qui engendrent une existence *a priori* d'un terme et donc une supériorité *absolue* d'un terme sur le reste (une supériorité ainsi donnée à voir dès que la relation est présente, sans qu'il soit nécessaire de mesurer de quelque façon un accès inégal à une substance définissant l'univers de la distinction en cause) sont révélatrices d'un tel espace « total » spécifique.

Nous devons donc commencer par rechercher ces relations dans le corpus ethnographique de nos observations. Le cas typique (en attendant qu'un développement de cette épistémologie nous fournisse un éventail plus large d'outils) est celui de la relation où un terme *est la relation*, ainsi absolument donné et définissant le reste comme non-tout. Dans une logique du type $A = A + B$, une logique holiste, on ne peut aller plus loin en amont; alors que dans une supériorité ordinaire (l'inégalité), le fait d'apercevoir que $M>N$ implique qu'il « existe » toujours un autre élément X qui sera à son tour tel que $X>M$, et ainsi de suite. Au contraire, si A englobe B ($A>>B$, parce que $A = A + B$), il s'agit d'une hiérarchie : un ordre « sacré », ainsi muni d'un principe de supériorité absolue. À Samoa, un certain nombre de relations se laissent ainsi repérer. On ne sera pas étonné de voir qu'il s'agit des relations qui constituaient notre premier contexte C1 dans la vue précédente.

Cette analyse ne constitue que la première étape. Ensuite, nous devons contourner le danger de l'enfermement des données dans un contexte. Autrement dit, si nous revenons à la relation englobante homme-femme repérée (à savoir : sœur/frère), nous ne devons pas suivre ensuite une logique de l'analogie (*supra*) ou de la complémentarité (en référence à un espace sémantique « femme » ou « homme » dont une première moitié nous aurait été donnée par la relation englobante, on chercherait l'autre moitié, par exemple l'infériorité politique après la supériorité religieuse). Au contraire, nous devons partir de la relation holiste, car nous n'avons rien voulu importer d'autre que l'*a priori* méthodologique suivant : le privilège à donner aux relations qui sont holistes et qui posent ainsi absolument une totalité. On n'imaginera donc pas de façon préjugée ce que sera l'autre, le complémentaire, de la relation sœur-frère et on se contentera d'observer les *transformations* de cette dernière relation. Ainsi, ce sera encore la logique de la société considérée qui nous guidera ; mais « elle » nous guide dans un espace formel que « nous » avons défini de façon préalable, afin d'échapper à l'illusion de pouvoir entendre sans aucun appareil la voix de la culture spécifique, ce qui revient toujours à ne pas l'entendre du tout et à mettre à la place nos propres convictions culturelles. On sait ainsi par avance que la transformation de la relation holiste nous ramènera à une logique de la distinction universaliste. En revanche, on ne sait pas quel contenu elle prendra.

Pour « suivre les transformations », nous prendrons appui sur une conséquence immédiate de la généralisation première. Dans la relation holiste, la position du pôle englobant (vu par lui-même, si l'on peut dire) se confond avec son identité

(vue par l'autre pôle) ; ce qui fait que sa supériorité est absolue. Mais les choses sont différentes pour le pôle englobé. En position, il est une partie du « tout » ; mais il a aussi une identité substantielle, sinon il ne se distinguerait pas du « tout » et cette identité est problématique. Vue à partir de l'englobant qui est le « tout » de la relation, l'identité de l'englobé est une « partie », donc en relation de consubstantialité en quelque sorte. Simultanément, parce que l'englobé n'est pas le « tout », *cette identité aperçue par l'autre bout de la relation est une contrariété.*

Dans la relation samoane sœur>>frère *feagaiga*, la sœur « est la *feagaiga* » et on ne peut pas le dire du frère. Le frère est le *tamatane*, dans le vocabulaire qui définit le frère en rapport à la profondeur généalogique du groupe ; à ce plan, la sœur est *tamafafine*. L'un et l'autre sont *tama*, « enfants de la famille », distingués secondairement suivant la paire classificatoire *-fafine/-tane*, féminin/masculin. Ils sont l'un et l'autre *tama*, à ceci près que seules les *tamafafine* sont aussi le tout de la relation. Voilà donc pour la consubstantialité (ils sont tous : *tama-*) dans la hiérarchie (seules les *tamafafine* « sont les *feagaiga* »). Passons maintenant aux aspects problématiques de l'identité de l'englobé.

La position généalogique de sœur, origine d'une descendance de *tamafafine* et, aussi bien, la position cérémonielle de sœur représentante d'un côté-sœur *tamafafine* peuvent être tenues par un homme, sans que cela fasse le moindre problème. Mais, s'il y a bien des individus des deux sexes parmi les *tamatane* descendants d'un homme qui était le frère d'une *feagaiga*, la position de frère, originelle ou représentative d'un côté, s'accompagne d'une explicitation du *gender* ; et c'est un *gender* masculin. En effet, il ne suffit pas de dire que le titulaire est choisi parmi les *tamatane* ; nous avons dit qu'il est aussi un homme, à une majorité écrasante, et le fait ne peut être insignifiant. Certes, aucun interdit ne barre la route à une femme. Il peut très bien arriver que la famille préfère choisir une femme, et nous connaissons personnellement le cas. Mais que dit-on de cette femme ? Qu'elle doit être « comme un homme » (*tamaloa*), « *forte* comme un homme » ; ce qui, soulignons-le, est dit comme d'une difficulté simplement supplémentaire, sans qu'on n'y voie aucun gain de valeur pour la personne. En effet, cette femme qui devient titulaire n'est pas une « femelle » qui passerait du pôle « faible » au pôle « fort » (auquel cas il y aurait un gain). Ce n'est pas ainsi car, si elle était « faible », il serait impensable qu'elle fût choisie (*infra*). Elle est quelqu'un qui, « pour le bien collectif, accepte de renoncer à son rôle de *feagaiga* pour prendre celui de *matai* [un porteur de titre] », comme on nous l'a exprimé (ce discours est celui des hommes et, aussi bien, celui des femmes).

Les mêmes commentaires concernent le « travail » du frère vis-à-vis de la sœur (la transformation du cru). Dès qu'il s'agit de l'identité du frère, comme celui qui « fait le travail », et non pas seulement celui qui « sert » (*tautua*) et « respecte » (*faaaloalo*) le tout de la « relation » dans laquelle il est défini (ici : la « sœur »), l'affirmation de la « force » masculine est donnée (que l'individu soit homme ou femme). Bref, dans le discours sur le contenu identitaire du côté englobé de la *feagaiga*, le *gender* fait son apparition. Au contraire, pour la position de sœur, aucun discours en référence au *gender* ne peut être relevé. Et on ne dira surtout pas de la sœur *feagaiga* qu'elle doit être une *fafine* (une femelle), ce qui serait le pire des contresens, ni même qu'elle« doit » être une « fille », *teine*, ou une « dame »,

tamaitai. Le rôle normal d'une femme (notre vocabulaire), d'une fille ou dame (en samoan), est d'être la *feagaiga*, entendra-t-on. Mais ce rôle, quant à lui, n'appelle pas une définition au contenu féminin. Au contraire, le cas échéant, on sera heureux de voir le côté sœur représenté par un homme qui, ayant par ailleurs un titre de haut rang, donne ainsi à voir une grande « dignité » (*mamalu*), bien que celle-ci émane du fait qu'il porte ce titre, et donc sur un plan où le *gender* masculin joue un rôle.

Il faut savoir que, dans le système samoan, chacun peut être relié à de nombreuses familles, tenir un rôle de côté-sœur ici (en tant que descendant d'une sœur, *tamafafine*) et de côté-frère là, et être intronisé d'un titre dans une ou même plusieurs familles (où l'individu en question a un lien de côté-frère, *tamatane*). L'« autorité » d'un titre (*pule*) joue seulement dans la famille du titre, mais la « dignité » (*mamalu*) quant à elle est pan-samoane, le pays tout entier étant une hiérarchie virtuelle de titres, dont le détail n'est jamais explicité que localement et au coup par coup, quand divers titulaires se rassemblent (dans le village) ou se rencontrent à un échelon plus vaste, comme à l'occasion des funérailles d'un titulaire (où, par définition, tous les titulaires du pays sont invités, même si ne viennent que ceux qui ont un rapport de proximité, par la parenté, par le territoire ou par le fait d'être dans la même zone de la hiérarchie pan-samoane des titres).

Dans cette partie du « tout » que le frère représente dans la relation sœur-frère, le *gender* apparaît. On ne saurait s'en étonner ; il faut s'attendre à ce que la partie d'un « tout » soit, en même temps mais *à un autre niveau*, un élément de distinction. Au premier niveau, l'autre de la sœur (et l'autre du « côté-sœur », et l'autre de la « relation sœur-frère ») est le *tamatane*, le côté-frère ; au deuxième niveau, l'autre de la sœur est le *tamaloa*, l'homme. Pourquoi traduire *tamaloa* par « homme » et y voir l'apparition du *gender* masculin ? Parce que nous ne sommes plus dans l'idéologie définie par les relations holistes, où la traduction peut s'appuyer sur une logique des *positions* (la structure de la hiérarchie). Ici, nous n'avons plus que des *distinctions* : « fort comme un *tamaloa*/faible comme une *fafine* ». À ce point, nous reconnaissons une familiarité avec notre culture : nous *observons « ethnographiquement »* que, à Samoa, *fafine* est le côté féminin de toute espèce naturelle et que *tamaloa* désigne toujours empiriquement un individu de sexe masculin. Mais ce n'est pas notre culture qui a décidé du moment où nous allions nommer les données par assimilation culturelle ; *c'est la transformation de la relation holiste (ou hiérarchique) qui met au jour une distinction qui détermine à son tour le moment où notre culture est conviée au dialogue sur la scène ethnographique*. Il faut qu'elle soit conviée à un moment donné ; une traduction culturellement innocente d'un bout à l'autre de l'analyse ne peut exister. Mais il faut qu'elle le soit dans un modèle qui est dirigé par la définition de l'objet spécifique, à savoir son caractère « total » et, par conséquent, sa structure de relations holistes. Lorsque cette « totalité » cesse d'être parlante (parce qu'elle perd son caractère auto-référent, parce que la supériorité n'est plus « absolue »), donc lorsque l'opposition distinctive apparaît (nous savons, de par la généralisation préalable, que la négation de la totalité est la distinction substantielle), nous sommes conviés à la traduction.

Maintenant seulement nous pouvons savoir quel est le contexte — mais il s'agit d'un *niveau* — qui définit la femme (ou le Féminin) en tant qu'elle est

distinguée de l'homme : tout ce qui ferait qu'une femme ne pourrait pas tenir le rôle d'« homme » car elle ne serait pas « forte ». Or, cette « faiblesse » est, comme l'enquête le montre sans ambiguïté, tout ce qui touche à l'explicite de sa sexualité, à une *« extériorisation » corporelle* de celle-ci, comme nous l'avons suggéré précédemment. Est « faible » celle qui, non mariée, prêterait à la rumeur selon laquelle elle ne refuse pas les avances masculines (toujours présentes puisque le jeune homme n'a pas à obéir à des interdits sur ce plan); celle qui, mariée, mettrait sa relation personnelle à son mari au-dessus de celle qui la lie aux siens ; celle qui, non mariée, aurait perdu sa réputation de virginité ou encore celle qui, divorcée et remariée, prêterait à la rumeur selon laquelle elle a quitté son mari parce qu'elle était intéressée par un autre homme. Toutes ces femmes ne pourraient pas être choisies par leur groupe pour porter le titre. Par ce défaut de pouvoir jouer un rôle masculin (un rôle où le *gender* masculin est affirmé), elles nous apprennent ce qu'est le « féminin » à Samoa (à notre sens, celui où le concept est le complémentaire du masculin) : un « féminin » qui, pour sa part, sans l'ombre d'un doute, est le terme d'une relation elle-même déterminée par le « masculin ».

Évoquons rapidement un fait qui confirme l'analyse. Dans la relation sœur-frère, le frère « sert » cérémoniellement la sœur ; comme les hommes servaient les dieux et comme ils « respectent » aujourd'hui leur Dieu (apporté par la mission en 1830 et adopté très rapidement partout), et encore comme un « non-titulaire » (*taulealea*) « sert » un titulaire dans la famille ou dans le village. C'est la relation de « service » (*tautua*) et de « respect » (*faaaloalo*) qui lie deux positions statutaires, qu'il s'agisse d'un rapport établi par référence à deux titres ou, à l'intérieur de la référence à un titre, entre deux parents différents par la génération, par l'âge dans une génération, ou par leur appartenance aux deux côtés -sœur et -frère. Mais lorsque la sœur est perçue par le frère comme une femme qui se comporte en « femelle » (*fafine*), le frère, cessant de servir avec « respect » un statut supérieur, a le droit et le devoir de rabrouer vivement sa sœur, et d'user de violence physique le cas échéant. Pourquoi peut-il le faire, lui, davantage qu'une sœur aînée ? Car, dit-on, « il est un garçon », *tama* (ou un « homme », *tamaloa*). La transformation de l'état de « fille/dame » à celui de « femelle » (perçue par le groupe ; il ne s'agit pas que d'un jugement fait par les hommes et les femmes sont les premières souvent à rappeler les contraintes « corporelles » dont la fille/dame porte la « responsabilité ») fait apparaître simultanément la marque du sexe-genre dans le terme « frère ».

Une précision doit être ajoutée. Pour exercer ce contrôle physique, le frère doit être aîné. Or, en temps ordinaire, l'aînesse n'est pas pertinente entre germains de sexe opposé, seule compte la « génération » (*tupulaga*). En revanche, elle est toujours pertinente entre germains de même sexe. On peut donc penser que, à ce (deuxième) niveau, l'homme et la femme sont soudainement devenus *comparables au sens substantialiste* (l'inégalité), puisque l'aînesse est devenue significative. Nous avions déjà noté, dans le tableau des contextes, que la comparaison était explicitement rejetée par les Samoans en C1 mais qu'elle était proposée en C2.

Notons au passage une ouverture pour la comparaison. On a souvent relevé que, dans les systèmes polynésiens, la distinction terminologique aîné/cadet était presque toujours présente entre germains de même sexe mais souvent absente entre

germains de sexe opposé. Pour comprendre cette dissymétrie, il faut d'abord comprendre que les deux oppositions sœur>>frère et aîné>cadet de même sexe peuvent être de nature différente (hiérarchie au sens holiste/inégalité). Si tel est le cas, il faut voir ensuite quel rapport de « niveau » ces deux contextes peuvent entretenir dans la société particulière.

Conclusion

En suivant de haut en bas la configuration des (deux) niveaux, en étant ainsi attentif aux changements de niveau descendants (l'analyse *top down*, comme l'on dit parfois, qui est holiste si elle va du tout vers la partie), nous pouvons apercevoir la place occupée par l'opposition de sexe et de *gender* dans une société donnée. Il est essentiel que la réponse soit fournie par les *transformations* observables des relations holistes et qu'elle soit ainsi *déduite du « tout » spécifique*. Cela permet d'éviter le défaut habituel des études sur ce thème, celui d'imposer aux données un choix binaire « masculin/féminin » qui aboutit à un tableau en deux colonnes, où l'on découvre une complémentarité, alors que celle-ci est imposée dès le départ, sur le contenu « asymétrique » de laquelle on discutera ensuite au nom de convictions extérieures aux données recueillies : faut-il privilégier les asymétries magico-religieuses ou politiques ?

À plusieurs reprises, une Samoane, titulaire de haut rang, qui a fait des études universitaires à l'étranger et qui est familière avec les notions sociologiques (qu'elle désigne comme « occidentales », *papalagi*), a affirmé, en réponse à certaines de nos questions, que « à Samoa la question du *gender* n'a pas de sens ». Et de nous citer tous les rôles sociaux dans le domaine du statut (titres, et leur reproduction par la relation sœur-frère) en soulignant qu'« ils ne sont ni masculins ni féminins ». Non seulement chacun de ces rôles peut être tenu par les deux sexes — et cette interchangeabilité est assez remarquable dans ce système, même si des majorités statistiques se dégagent et *sont significatives d'un second niveau de la structure* —, mais, et cela est effectivement surprenant, aucun de ces rôles n'est explicitement défini de prime abord comme relevant du *gender*. La configuration hiérarchique (en niveaux) que nous avons commencé à apercevoir rend compte des réticences de notre interlocutrice. Pour les Samoans, *le gender ne commence à être significatif que là où le statut s'arrête* : quand on quitte le domaine général des relations d'« empathie », *alofa* (qui sont toujours aussi des relations de « service » et de« respect »), quand apparaît alors le caractère« naturel » de la définition du féminin, *fafine* (mais cette « nature » est définie dans la société en opposition à la contrainte « culturelle », *aganuu*, de la corporéité des femmes qui « font corps », *tino e tasi*, avec le groupe), quand apparaît le caractère d'évidence de la définition du masculin (« force », *malosi*, etc.), quand ces deux caractères deviennent ainsi comparables (fort/faible). En bref, les lieux samoans où nous pouvons reconnaître une réponse à notre question importée du *gender* définissent un niveau englobé, un « hors-statut » en quelque sorte.

Appendice

Ajoutons une remarque qui ouvre à un autre débat. Une analyse holiste des classifications permet de modéliser ensuite l'éthos en termes structuraux. On peut alors comprendre des comportements dont l'étude est parfois confiée à la seule psychologie. Dans le cas de Samoa, ce débat se redouble : on touche aux affirmations anciennes de Margaret Mead (1928) sur la sexualité pré-maritale à Samoa et au rejet de ces affirmations par Derek Freeman (1983), faites au prix d'une condamnation de toute l'anthropologie culturelle. Or la question n'est pas celle de savoir si l'étude des pratiques sexuelles relève de l'approche culturelle ou de la socio-biologie ; il est évident que nature et culture contribuent empiriquement. Mais c'est l'approche culturelle qui doit nous expliquer les formes culturelles, comme celles de la violence masculine qui peut avoir lieu en ce domaine.

Parce que, à Samoa, l'identité sexuée-sexuelle est « hors-du-statut », « hors-du-monde » en quelque sorte, elle est ouverte à la logique du « fort/faible » qui, rappelons-le, est explicitement celle de la « guerre ». Nous sommes dans la « nuit » (*po*), en contraste avec le monde du statut qui est celui du « jour » (*ao*). La violence sous forme de viol existe parfois, à Samoa — Freeman a raison de le souligner —, mais la forme samoane de cette violence ne tient pas à la nature humaine. Elle tient à la place culturelle très particulière du niveau où se conçoivent les rencontres sexuelles et au fait que, par contrariété structurale avec le niveau englobant, c'est « l'homme » qui « domine » au niveau 2. La liberté sexuelle adolescente n'existe pas du tout — sur ce point Mead s'est trompée — mais l'erreur ne tient pas au seul dévouement envers l'anthropologie culturelle. Elle tient à ce que Mead a pris pour des faits réels et quotidiens (au sens de la fréquence et à celui de la catégorie cosmologique *Ao*, le « jour », la lumière), et donc relevant de la vie sociale, ce que ses jeunes informatrices lui *disaient*. Mais précisément, parce que celles-ci le disaient, elles ne pouvaient plus parler du monde « nocturne » ; ce dernier ne se « dit » jamais, il se « fait » seulement, parfois, et il se fait dans l'anxiété, dans un rapport inégalitaire et toujours psychologiquement violent, parfois aussi physiquement (il est remarquable de constater l'absence quasi totale de mots polis ou même seulement ordinaires pour désigner sans euphémisme les relations et les organes sexuels). Et ce dont parlaient les jeunes filles étaient des rencontres imaginaires, dont l'harmonie et la fréquence sont aussi imaginaires que sont réelles l'anxiété et la relative rareté des rencontres sexuelles effectives entre adolescents.

Le domaine sexuel est vécu de deux façons différentes, suivant que l'on se trouve empiriquement dans ce domaine (analysé ici comme un « deuxième niveau » déduit du tout) ou que l'on en parle publiquement, comme dans les enquêtes que Mead conduisait auprès des jeunes filles, c'est-à-dire *nécessairement* avec une parole posée à partir de ce qu'on a appelé ici le premier niveau.

Dans l'intimité des rencontres, pour autant que nous puissions en juger d'après certains récits, peu nombreux comme on s'en doute car il est très difficile de parler de ce domaine en conservant la référence du discours à l'intérieur de ce domaine (dans le niveau 2), le jeune homme est contraint à une dichotomie de comportement qui reflète la dichotomie des niveaux. La parole, même tendre et visant à la séduction, est très embarrassée, car le seul rapport« dicible » entre les sexes est sous l'ombre du modèle sœur-frère. Quand la parole cède la place à l'action, le passage est en quelque sorte une entrée brusque dans un monde disjoint du premier, un monde sans paroles, où le seul rapport pensable mais non verbalisé est l'inégalité « fort/faible ». Les gestes du jeune homme ont tendance à être violents et rapides, et la jeune fille, pourtant si maîtresse d'elle-même, de sa parole et de son maintien quand elle est physiquement dans l'aire « lumineuse » du village (en tant que fille-du-village, sœur, « brillance », « dignité », etc.), devient sans voix et, souvent, donne l'impression de se laisser faire.

Ce n'est qu'une hypothèse, mais elle nous expliquerait la contradiction. Alors que les valeurs de la contrainte corporelle pour la femme sont encore unanimement revendiquées dans le Samoa contemporain, les aventures nocturnes existent bel et bien (et elles existaient dans les années vingt, d'après divers récits de personnes âgées). Et les grossesses prénuptiales entraînant encore souvent de véritables drames familiaux (à cause de la « honte », *ma*, dans le village) ne sont pas inconnues. Ces aventures ne sont pas du tout fréquentes au point d'occuper chaque fourré, à la lisière du village, le soir venu, comme Mead l'a présenté avec une légèreté ethnographique surprenante (dans sa présentation d'une journée-type à Samoa [1928, chap. 1]), tout en ne mentionnant pas, et pour cause, le nombre élevé de grossesses qui aurait dû affecter les membres de son groupe d'informatrices. Mais elles existent. Or, s'il n'y avait que la double et contradictoire idéologie qui contraint la jeune femme mais qui laisse la liberté sexuelle au jeune homme, il ne se passerait rien, ou seulement des viols. Mais ces derniers, au sens où nous les définissions, paraissent rares. En revanche, sont plus fréquentes ces rencontres accidentelles où la jeune femme donne l'impression, *a posteriori*, d'avoir été consentante-malgré-elle. Comme si, une fois franchi le pas qui consiste à accepter de sortir en silence de la maison, la nuit, en entendant le coup de sifflet ténu de l'ami qui avait averti qu'il viendrait, la jeune femme sortait du « jour » vers la « nuit », et d'un monde où le jeune homme la « sert » comme un frère, le tout accompagné de discours élaborés, à un monde où le jeune homme la « domine » (*faamalosi*) en silence[9].

Que Mead ait rencontré massivement la sexualité dans un questionnement sur les hommes et les femmes (adolescents ou pas) n'a rien d'étonnant. Nous avons vu que, à Samoa, *c'est la sexualité qui constitue la frontière entre les niveaux* qui se mettent en place lors d'une rencontre anthropologique sur le thème général du *gender*. Mais Mead recherchait « la » couleur dominante ou même unique de l'éthos samoan (l'erreur n'était pas celle de l'anthropologie culturelle, mais celle d'une vue substantialiste de la culture). Aussi la mise à plat de ce qui était (et est toujours) à Samoa une hiérarchie d'organisations-représentations a-t-elle totalement faussé le résultat.

Dans le débat autour de Margaret Mead comme dans ceux qui concernent le *gender* à Samoa, il nous semble qu'une analyse holiste peut éviter certains malentendus dans la comparaison et donc dans la communication interculturelle, parce qu'elle contraint l'observateur à rechercher les moyens de *déduire sa propre question de la totalité socio-culturelle rencontrée*. Alors, comme nous avons pu en faire l'expérience, un véritable dialogue avec ceux qui ont accepté l'intrusion de l'étranger peut se mettre en place, même si les thèmes sont importés parce qu'ils correspondent aux intérêts intellectuels de l'étranger.

Références

AIONO F. Le T.

1984 « The Confessions of a Bat », *Savali, English Edition* (Apia, Western Samoa), juillet : 22-29.

1986 « Western Samoa : The Sacred Covenant » : 103-110, in Coll., *Land Rights of Pacific Women*. Suva : Institute of Pacific Studies Press of University of South Pacific.

9. Significativement, *faa-malosi*, qui veut dire littéralement « user de la force », est généralement compris d'abord au sens particulier de « forcer une fille à l'acte sexuel », sauf si le contexte sémantique ne le permet pas (c'est aussi un cri de soutien à celui qui exécute un travail ou tente un exploit sportif).

DUMONT L.
1966 « Caste, racisme et « stratification ». Réflexions d'un anthropologue » : 305-323, in *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris : Gallimard (article d'abord paru en 1960).
1978 « La communauté anthropologique et l'idéologie », *L'Homme*, XVIII, 3-4 : 83-110 (repris dans *Essais sur l'Individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983).

FREEMAN D.
1983 *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge : Harvard University Press.

LEACH E.R.
1966 « Rethinking Anthropology » : 1-27, in *Rethinking Anthropology*. Londres : The Athlone Press.

LÉVI-STRAUSS C.
1958 *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
1984 *Paroles données*. Paris : Plon.

MAUSS M.
1968 *Les fonctions sociales du sacré*, in *Oeuvres Complètes*, t.1. Paris : Éditions de Minuit (1e éd. 1906).

MEAD M.
1928 *Coming of Age in Samoa*. New York : Morrow.

NEEDHAM R. (dir.)
1973 *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago : The University of Chicago Press.

ORTNER S.
1981 « Gender and sexuality in hierarchical societies : the case of Polynesia and some comparative implications » : 359-409, in S. Ortner et H. Whitehead (dir.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Londres : Cambridge University Press.

SCHOËFFEL P.
1978 « Gender, status and power in Samoa », *Canberra Anthropology*, 1, 2 : 69-81.
1979 *Daughters of Sina : A Study of Gender, Status and Power in Samoa*. Thèse de doctorat, Australian National University, Canberra.

SHORE B.
1976 « Incest prohibitions, brother-sister avoidance and the logic of power in Samoa », *Journal of Polynesian Society*, 85, 2 : 275-296.
1981 « Sexuality and gender in Samoa : conceptions and missed conceptions » : 192-215, in S. Ortner et H. Whitehead (dir.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Londres : Cambridge University Press.
1982 *Salailua. A Samoan Mystery*. New York : Columbia University Press.
1989 « *Mana* and *Tapu* » : 137-174, in A. Howard et R. Borofsky (dir.), *Developments in Polynesian Ethnology*. Honolulu : University of Hawaii Press.

TCHERKÉZOFF S.
1983 *Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme et Londres : Cambridge University Press.
1985 « Black and White in Nyamwezi Ideology » : 54-67, in B. Barnes, D. de Coppet et R.J. Parkin (dir.), *Contexts and Levels*. Oxford : J.A.S.O.

VALERI V.
1972 « Le système des rangs à Hawaï », *L'Homme*, XII, 1 : 29-66.
1976 *Le brûlé et le cuit. Mythologie et organisation de la chefferie dans la société hawaïenne ancienne*. Thèse de doctorat, EPHE, Paris.
1985 *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago : The University of Chicago Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

La question du « genre » à Samoa
De l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaux

Le modèle anthropologique d'une « société » est une hiérarchie de relations. Une fois mis au jour, on peut lui soumettre des questions importées, comme celle de l'organisation-représentation de la différence des sexes ou *gender*, laissant ainsi ouverte la possibilité que la question elle-même soit interprétée à différents niveaux. La méthode classique se contente au contraire d'empiler par analogie les éléments « masculins » contre les éléments « féminins », oblitérant la variation possible des modes de représentation d'une opposition, aussi universelle soit-elle. La méthode « hiérarchique » révèle que, à Samoa, la femme représente un fait social total à un niveau, celui du monde social intérieur, et qu'elle peut ainsi englober le *gender* masculin. Mais, à un autre niveau, la femme court le risque d'être placée par force à « l'extérieur » et de subir une loi masculine exprimée en termes d'inégalité « fort/faible ». La frontière entre les deux niveaux est définie par la sexualité. Ceci explique incidemment une partie des malentendus qui concernent le débat autour de l'analyse ancienne de Margaret Mead.

How Can We Ask about « Gender » in Samoa ?
Binary Method Versus *Hierarchical Method*

The anthropological model of « society » is one of hierarchical relations. Using this perspective, we can treat imported questions such as the issue of organization-representation of gender distinctions, opening the possibilities that the question itself may be interpreted at various levels. The classical method on the other hand is limited to analogical piling of « male » against « female » elements, obliterating possible variations of an oppositional representation, even universal in scope. The « hierarchical » method reveals that in Samoa, women represent a total social fact at one level — the internal social world — including the male gender. However, at another level, women risk to be forced at the « outside » and to be subjected to a male law expressed in terms of a « strong-feeble » inequality. Sexuality defines the borderline between the two levels. This explains partially the misunderstandings surrounding Margaret Mead's classical analysis.

Serge Tcherkézoff
École des Hautes Études en sciences sociales
Laboratoire d'anthropologie sociale
52, rue du Cardinal-Lemoine
75005 Paris
France