

Maurice Bloch, Ismaël Moya and Emmanuel de Vienne
**La double nature du social:
une conversation sur le temps, le
transcendantal, la vie, etc. [entretien avec
Maurice Bloch]**

**Article (Published version)
(Refereed)**

Original citation: Bloch, Maurice and Moya, Ismaël and de Vienne, Emmanuel (2016) *La double nature du social: une conversation sur le temps, le transcendantal, la vie, etc. [entretien avec Maurice Bloch]*. *Terrain*, 66. pp. 156-171. ISSN 1777-5450
DOI: [10.4000/terrain.16028](https://doi.org/10.4000/terrain.16028)

Reuse of this item is permitted through licensing under the Creative Commons:

© 2016 The Authors
CC-BY 4.0

This version available at: <http://eprints.lse.ac.uk/84053/>
Available in LSE Research Online: August 2017

LSE has developed LSE Research Online so that users may access research output of the School. Copyright © and Moral Rights for the papers on this site are retained by the individual authors and/or other copyright owners. You may freely distribute the URL (<http://eprints.lse.ac.uk>) of the LSE Research Online website.

Terrain

Anthropologie & sciences humaines

- Collection Ethnologie de la France
- Cahiers d'ethnologie de la France

66 | octobre 2016 :
Renaître



[Informations sur cette image](#)

La double nature du social

Une conversation sur le temps, le transcendantal, la vie, etc.
[entretien avec Maurice Bloch]

MAURICE BLOCH, ISMAËL MOYA ET EMMANUEL DE VIENNE

p. 156-171

Résumés

Français English

Comment théoriser les mille façons de renaître que l'ethnographie révèle ? L'homme a-t-il l'apanage de ces secondes naissances ? Peut-on renaître sans rituel ? Maurice Bloch revient dans cet entretien sur ces questions qu'il a souvent croisées au cours de sa carrière, fort ici de sa nouvelle théorie selon laquelle l'humain est le seul à disposer de ce qu'il appelle le « social transcendantal » – cette capacité à construire des rôles et des communautés imaginées.

Can a theory emerge from the thousand ways of being born again that have been brought to light by ethnographic research? Is rebirth a specifically human phenomenon? Can we experience rebirth in the absence of ritual? These are the types of questions Maurice Bloch discusses in the interview. He has come across these questions on several occasions during his career and has developed the theory that man is the only species with a transcendental approach to the social, that is, with a capacity to construct roles and imaginary communities.

Entrées d'index

Mot-clé : religion, social, initiation, rituel, Madagascar

Keyword : religion, social, initiation, ritual, Madagascar

Texte intégral

- 1 « La religion est centrale, mais n'a rien de spécial ». Par cette affirmation qui forme le titre d'un de ses articles les plus cités (Bloch 2008), Maurice Bloch entend contrer les approches cognitives qui mettent l'accent sur les concepts bizarres, contre-intuitifs, pour expliquer ce qu'on appelle communément « religion ». Pour lui, au contraire, ce phénomène s'ancrerait dans une disposition plus fondamentale à construire des rôles et des communautés imaginées, qu'il appelle le social transcendantal, par opposition au social transactionnel. C'est dans un livre en préparation qu'il explore les conséquences de cette nouvelle ontologie du social, occasion pour lui de repenser la question de la renaissance qu'il a travaillée sans relâche au cours de sa carrière. Comment théoriser les mille façons de renaître que l'ethnographie révèle ? L'homme a-t-il l'apanage de ces secondes naissances ? Peut-on renaître sans rituel ? Le plus français des anthropologues britanniques (et inversement), héritier décomplexé du marxisme, du structuro-fonctionnalisme et du cognitivisme, nous reçoit dans son bureau parisien qui donne – en surplomb – sur un haut-lieu du structuralisme, le Laboratoire d'anthropologie sociale.

Qu'entendez-vous par social transactionnel et social transcendantal ?

Le plus simple pour comprendre cette opposition est de comparer les sociétés humaines et les sociétés « chimpanzières ». Les chimpanzés sont nos plus proches parents parmi les primates, et leurs sociétés sont d'une grande subtilité. Certains chercheurs en sciences cognitives les qualifient de machiavéliennes, en ce que les positions des uns et des autres y sont constamment renégociées.

Vous êtes sûr que vous ne parlez pas des universitaires ?

Je pourrais ! Les universitaires eux-aussi négocient leurs places entre eux sans relâche, ce qui est d'ailleurs très fatigant. Pour en revenir aux chimpanzés, on peut noter deux traits caractéristiques de leurs sociétés. Le premier est la fluidité : à chaque instant les alliances et les hiérarchies sont redéfinies. Le second est leur taille, nécessairement réduite. À partir d'un certain nombre, les membres du groupe rencontreraient des difficultés à traiter en mémoire leurs congénères. La seule façon de dépasser cette limite est de regrouper les individus en tant que représentants d'une catégorie institutionnellement constituée. C'est précisément ce dont les humains sont capables. Ils forment des groupes qui semblent survivre indépendamment de la vie ou de la mort des individus, ou des rôles qui résistent au moment de l'interaction. C'est ce qui intéressait les structuro-fonctionnalistes. Les systèmes de parenté sont sans doute une expression de cette capacité, qui permet également de construire des systèmes sociaux de très grande ampleur, au point de compter plusieurs millions de personnes. Ce que j'appelle le social transcendantal est justement cette part du social reposant sur des rôles et des groupes qui ne dépendent pas de l'ici et maintenant et de la renégociation permanente des positions relatives. Il me semble que la possibilité d'utiliser de cette façon la faculté d'imagination a été un changement majeur dans l'évolution humaine. Elle nous a permis d'imaginer des groupes et des rôles qui nous libèrent, d'une certaine manière, de la tyrannie du temps, puisque leur stabilité est bien supérieure à celle des membres de la société. Il est d'ailleurs probable que nous soyons précablés pour traiter ces rôles et ces groupes. Le jeu de faire-semblant (*pretend play*), avant deux ans, en serait l'indice. Je ne veux pas dire que nous sommes passés du social transactionnel au social transcendantal au cours de notre évolution, mais plutôt que nous avons progressivement développé la capacité d'assurer les deux en même temps. Les chimpanzés, en revanche, n'ont que le transactionnel.

En quoi le statut de dominant dans une troupe de chimpanzés ne mériterait-il pas le nom de rôle social ? Est-il si différent d'une chaire au Collège de France, pour filer la comparaison ?

Un chimpanzé dominant est continuellement sur le qui-vive face à ses rivaux. Un professeur au Collège de France, une fois élu, peut se reposer.

Ces deux niveaux du social peuvent-ils être simultanés ?

Tous les matins, dans le village malgache où je travaille, les enfants devenus des adultes viennent chanter des salutations à leurs parents. Ces salutations sont très belles mais ne font que reconnaître l'existence de rôles de parenté existants. Elles n'informent sur rien de nouveau. Par contre, d'autres conversations sur des questions pratiques ou des ragots ont lieu simultanément dans un langage ordinaire. En ces moments, la coexistence du transcendantal et du transactionnel est évidente.

Le social transcendantal est-il présent au même degré dans toutes les sociétés ? Sinon, ne pourrait-il devenir un séparateur de plus (après la raison, l'écriture, la morale, etc.) entre ceux qui l'ont et ceux qui ne l'ont pas ou qui l'ont moins ?

Il y a effectivement plus ou moins de transcendantal – alors qu'il n'y a pas plus ou moins de transactionnel. Mais si les communautés imaginées sont un produit du transcendantal, les rôles le sont également. Dans certains cas, probablement pour des raisons historiques, l'utilisation des rôles et des groupes imaginés est très restreinte et ne permet donc de créer que des systèmes sociaux transcendants à petite échelle. Néanmoins, le transcendantal n'est jamais totalement absent, sauf peut-être dans des regroupements *ad hoc* de gens totalement marginalisés qui ont abandonné toute tentative de reproduction sociale.

D'où vous est venue cette intuition d'une double nature du social ?

Je crois que cela est lié au fait d'avoir subi deux influences contradictoires lorsque j'étais étudiant. À la London School of Economics régnait une posture très opposée au structuralisme, dans le sens des disciples de Radcliffe-Brown. Elle était liée à la vogue d'alors pour l'approche transactionnelle qui mettait l'accent sur les choix individuels. Le changement était le thème central pour ces chercheurs du début des années soixante, qui pensaient les questions anthropologiques en termes de modernisation, de changement individuel en faisant référence à la figure de l'entrepreneur, idéalisée alors par des auteurs comme ceux de l'école de Manchester. L'étude de l'organisation sociale des sociétés traditionnelles était considérée comme ringarde. Je regardais donc aussi du côté de Cambridge, où je commençais ma thèse. Là se développait une approche plus traditionnelle, en partie influencée par l'approche dite *social-structural* de Fortes et par celle de Leach qui commençait à être influencé par le structuralisme de Lévi-Strauss. Tout cela, mêlé à un renouveau culturaliste venant des États-Unis, remettait l'accent sur les rôles et les groupes.

*Cette double influence est perceptible dans votre premier livre, consacré aux Merina de Madagascar, *Placing the Dead* (Bloch 1971), qui s'efforce de ne laisser de côté aucune des deux approches.*

En effet. En arrivant à Madagascar, et plus encore à mesure que j'y approfondissais mon enquête, j'ai été frappé par le fait que ces approches débouchaient sur des ethnographies radicalement différentes. Je pouvais envisager le social comme une série de choix individuels, avec des changements constants, insister sur la modernisation et laisser de côté la filiation et les sépultures comme les reliquats inertes d'une époque révolue. Et pourtant, ces sépultures et ces règles de filiation existaient, au point qu'elles fournissaient un certain cadre à l'existence. J'ai essayé de saisir ces deux niveaux du social en m'inspirant du chef-d'œuvre de Forster, *A passage to India*, qui s'ouvre sur un très brillant premier chapitre, long de quatre pages, donnant la description d'une ville indienne (Forster 1924). Le narrateur s'approche de ce qui lui semble au premier abord être une ville sans âme, complètement désorganisée. Mais à mesure qu'il s'avance, il épouse progressivement l'un des points de vue des Indiens qui y vivent, et le lieu se révèle alors sous un jour complètement différent. Il fusionne dans le récit les deux points de vue de façon progressive. Il était de manière analogue tout à fait possible de ne rien voir des tombes et de la filiation à Madagascar, de simplement considérer le social comme le produit de la maximisation économique, de choix individuels à court

terme. Mais cela aurait été une erreur, car les tombes sont la représentation lithique d'une tout autre géographie sociale.

Les Merina vous ont également confronté au thème de la renaissance, qui traverse votre œuvre de part en part, à commencer par le livre que vous avez consacré à leur rituel de circoncision (Bloch 1986).

Ce rituel initiatique est en effet un rituel de renaissance, tout comme les rituels d'initiation en général. J'étais en l'occurrence intéressé par le fait de savoir comment cette renaissance s'inscrivait à la fois dans les aspects très concrets de la vie et dans une structure symbolique extra-quotidienne. J'ai ainsi situé ce rituel dans son contexte historique, en retraçant ses évolutions sur une période de 200 ans qui voit la construction de l'État et l'émergence de mouvements nationalistes anticoloniaux. Le thème était déjà présent dans les grands rituels que j'avais examinés dans *Placing the Dead*, en particulier les *famadihana*, les secondes funérailles, qui sont un rituel de renaissance et de transformation des morts.

Peut-on dégager une structure ou une logique commune aux rituels de renaissance, par-delà les différences culturelles ?

Je le crois, et de manière plus fondamentale qu'on ne le pense dans les travaux classiques comme ceux de Van Gennep, entre autres. Ce thème de la renaissance se retrouve dans l'initiation, mais aussi ailleurs, dans l'hindouisme notamment, où l'on dit des membres des castes supérieures qu'ils sont « deux fois nés » et portent un cordon sacré, ou encore dans les innombrables formes de christianisme fondamentaliste. Le baptême chrétien est lui aussi explicitement une seconde naissance. Le point commun à tous ces cas est que la seconde naissance, l'entrée dans le transcendantal, se donne comme une anti-naissance, comme la négation de la première, transactionnelle. Il ne suffit pas de naître à nouveau comme membre de la chrétienté : encore faut-il simultanément dévaloriser l'engendrement par la femme, par la notion de pollution dont témoignent les rites de purification qui suivent les accouchements. Le baptême chrétien n'est pas seulement une naissance qui vient après, c'est surtout une naissance propre, pure et hors du temps par opposition à la première (Bloch & Guggenheim 1981). On pourrait multiplier les exemples. Les rituels d'inauguration des maisons chez les Zafimaniry ne mettent pas en scène une seconde naissance de la maison – après la construction pratique qui serait la première : ils semblent plutôt remplacer celle-ci, la nier, en disant quelque chose comme « la maison doit renaître en tant que maison transcendante, sinon ce n'est qu'un bâtiment ». Ce qui sous-tend l'idée de seconde naissance est donc bien plus fondamental que les rituels d'initiation, qui en sont une manifestation parmi d'autres. On peut songer ici au modèle épidémiologique de Dan Sperber. Il serait réducteur de nier que toutes les manifestations culturelles sont singulières. Mais pourquoi ces manifestations culturelles de renaissance semblent-elles si justes, pourquoi sont-elles attirantes, saillantes ? Pour y répondre, il faut s'intéresser à un niveau plus fondamental.

Votre argument est donc cognitif ? Si oui, en quoi diffère-t-il des approches cognitives de la religion portées par Boyer et Sperber, entre autres, qui mettent l'accent sur la notion de saillance et de contre-intuitivité des concepts religieux ?

Je n'aime pas beaucoup ce genre d'étiquette. En anthropologie, tout argument théorique implique le cognitif. Mon approche consiste à mettre en relation une théorie de l'évolution humaine avec l'ethnographie. L'ethnographique me permet de critiquer certains travaux relevant de sciences qui sont plus à l'aise quand elles parlent d'évolution que ne l'est l'anthropologie. Par exemple, les psychologues qui voient le fondement du social dans la théorie de l'esprit ont tendance à ne considérer que ce que j'appelle ici le transactionnel, car lui seul apparaît en laboratoire. Introduire une perspective évolutionniste me permet aussi de critiquer certains anthropologues qui oublient que ce que nous qualifions communément de religion est un phénomène tardif dans l'histoire de l'humanité et ne peut être une caractéristique générale de notre espèce. Je préfère mettre ces phénomènes en perspective et ne voir là qu'une manifestation parmi bien d'autres d'une certaine forme du transcendantal. Cette

manifestation est liée à un autre phénomène tardif dans l'histoire de l'humanité : l'État. Les phénomènes qui ont été qualifiés de religion en français ordinaire sont étroitement liés aux religions abrahamiques et ne s'appliquent pas bien aux autres sociétés, sauf dans l'histoire moderne. Je pourrais appeler « religion » plein de choses que font les Zafimaniry, à commencer par leur rapport aux ancêtres, mais cela serait trompeur. Cela laisserait croire que lorsqu'ils agissent pour leurs ancêtres, ils sont impliqués dans une sorte de jeu contre-intuitif radicalement différent de ce qui se passe quand ils pensent à leur père, alors qu'il s'agit du même genre de phénomènes. Le contre-intuitif existe dans les rôles : aussi utiliser le terme de religion pour distinguer attitude envers les ancêtres et attitude envers d'autres parents nous empêche-t-il de comprendre le phénomène. Parler de contre-intuitif est en partie juste, mais alors il faut reconnaître qu'il est partout.

Le rituel est manifestement un concept-clé dans votre modèle. Comment le définissez-vous ?

Je crois qu'il peut être défini, de manière analytique, comme un mode de communication spécifique, qui sort de l'ordinaire. Leach, encore une fois, est l'initiateur de cette voie, mais il ne l'a pas suivie bien loin car il lui manquait les théories de la communication issues de Paul Grice, comme celle de Deirdre Wilson et de Dan Sperber. Le sens, dans ces théories, est lié à l'identification des intentions du locuteur, pas seulement au sens codifié de l'énoncé. Pour saisir la différence, il suffit de remarquer qu'on serait très agacé de recevoir, après avoir demandé une tasse de café, une tasse remplie de café moulu. Pour la communication, l'énoncé seul ne suffit pas à décoder le sens : il faut deviner le vouloir-dire du locuteur. Quand on interagit simplement les uns avec les autres, on lit donc en permanence nos intentions mutuelles transactionnelles, ou du moins on essaie. C'est une vue finalement individualiste de la communication. Or dans le rituel, la communication et le sens fonctionnent de manière différente. La preuve en est que lorsqu'on demande à nos informateurs le sens de telle ou telle action rituelle, on s'entend dire typiquement : « c'est comme ça », « je ne sais pas, je ne fais que suivre ». L'erreur ethnographique classique consiste à penser que cette réponse est sans intérêt. Or elle est selon moi, au contraire, révélatrice d'un aspect caractéristique du rituel, que j'appelle la déférence. Cela relève pour moi de l'ordre de la citation – et une citation, dans un rituel, qui tend à la régression à l'infini : on répète un geste ou une parole en référence à un précédent agent, qui lui-même, etc., jusqu'à un horizon brumeux et indistinct. Le rituel remplace une source intentionnelle normalement potentiellement localisable par une source fuyante et insaisissable.

La notion de déférence implique tout de même l'idée d'adhésion. Or on peut citer quelqu'un sans forcément supposer qu'il dit vrai.

Bien entendu, mais c'est finalement assez rare. Par exemple, citer Aristote pour montrer en quoi il a tort, ce n'est pas ce que font les gens habituellement. Citer quelqu'un pour renforcer son propos, c'est de la déférence de bas niveau : on nomme la source. De plus, dans un rituel, on ne peut pas vraiment identifier cette source. J'ai commencé à réfléchir à cette question il y a longtemps dans un article sur les formes de possession chez les Malgaches, qui ne sont pas différentes des formes de citation (Bloch 2004). On commence par du discours rapporté, des proverbes : « les ancêtres ont dit ceci et cela », puis la distance s'amenuise et l'on fait parler directement les ancêtres par sa bouche. La transition se fait de manière très graduelle, sans rupture. La rupture ne se trouve qu'avec les esprits étrangers, qui sont invasifs, et provoquent des manifestations physiques brutales et spectaculaires. Mais avec les ancêtres, la possession est douce, progressive, sans transition. La vie transcendantale elle-même, en particulier pour les Merina, est ainsi : une lente possession par les ancêtres. Avec la déférence, et donc avec le rituel, chercher ce que l'énonciateur veut dire est vain car il cite un autrui – dans le cas du rituel, un autrui insaisissable. Ainsi la communication échappe à la personne et au moment. Elle sort le contenu du transactionnel. Cette idée de déférence, et de régression à un énonciateur absent et indifférencié, change radicalement la communication. Elle la libère des contraintes du temps, contrairement à ce qui a cours ordinairement.

Des « orgies de déférence », c'est ainsi que vous définissez le rituel dans « Going in and out of each other's bodies » (Bloch 2015). Une expression qui a une certaine parenté avec le « collectif en effervescence » de Durkheim.

Peut-être, mais ma position est en fait très différente. Pour Durkheim, c'est dans ces moments que réside le fondement de la société. Pour moi, il réside dans le fait d'être capable de jouer sur les deux registres, le transactionnel et le transcendantal. Une version caricaturale de la théorie de Durkheim est de dire que la société fait la personne, notamment à travers le rituel. Ce serait là, d'une certaine manière, s'en tenir à la rhétorique de la seconde naissance, alors qu'en tant qu'anthropologues, nous devons nous distancier de cette rhétorique après l'avoir comprise pour nous pencher aussi sur la première, transactionnelle, et en particulier sur les raisons de son éviction. Pour prendre un exemple familier, on peut dire d'un baptisé qu'il est devenu autre, qu'il a été transformé, mais nul ne peut s'en convaincre complètement.

La renaissance rituelle relèverait donc d'un discours officiel à examiner avec circonspection. On ne renaîtrait qu'à moitié, car il n'y aurait chez Durkheim qu'une demi-vérité.

Si l'on veut. Mais c'est une vérité bien trompeuse, selon laquelle le monde que construit le rituel constitue la totalité du monde social. Dans la même veine, le structuro-fonctionnalisme voyait le rituel comme un instrument de confirmation des rôles et des groupes, donc de la structure sociale. Avec Firth et Barth, et leur insistance sur le choix individuel, on voit émerger l'idée que le rituel n'est pas la vraie vie. C'est Leach, avec *Political Systems of Highland Burma*, qui développe l'idée que le rituel instaure une *autre* réalité, voire un espace irréel (Leach 1954). En somme, les gens ont plusieurs façons de voir les choses. On peut faire une analyse *social structural* du rituel d'inauguration de la maison zafimaniry : le nord-est est la direction des vieux, le sud-ouest celle des jeunes, ce qui détermine les positions des uns et des autres dans la maison, etc. S'en tenir là, c'est oublier que la plupart du temps, les acteurs oublient complètement ces aspects. En partie parce qu'ils perçoivent le transcendantal comme étant miné par le transactionnel. Ils sont donc très conscients qu'il existe des systèmes différents, ne serait-ce que parce que le rituel lui-même l'indique ! Dans le rituel de renaissance se fait entendre à bas bruit l'idée du chaos tout aussi réel qu'il permet d'éviter. La représentation du transcendantal s'accompagne donc de la représentation de ce à quoi il s'oppose, qui est souvent un chaos sexuel. Par exemple, dans le christianisme, si vous n'aviez pas le baptême, qu'auriez-vous ? Une domination des femmes car elles produisent les enfants, et l'inceste. L'inceste n'est pas si important en tant qu'événement réel. Mais l'idée que l'inceste puisse être accepté, qu'il puisse exister un monde où l'inceste serait permis, voilà une idée essentielle et perçue comme épouvantable, du moins dans les sociétés où j'ai travaillé. C'est une sorte de vision cauchemardesque de ce que serait l'absence de transcendantal. Le transcendantal repose sur la négation du transactionnel, et donc il en dépend.

En quoi votre opposition entre transcendantal et transactionnel permet-elle de préciser ou d'infléchir ce modèle de la renaissance rituelle ?

La renaissance cesse d'être un simple thème à ethnographier, souvent présent de manière métaphorique dans certains rituels. Elle devient un concept anthropologique d'application très générale. C'est le nom du passage entre transactionnel et transcendantal, passage nécessaire, inévitable, pour toute société humaine. Le transcendantal doit être continuellement créé et recréé, ou plutôt il faut que les personnes soit recrées au-delà du moment ponctuel de la transformation et transposées dans une temporalité fixe et imaginaire. Le lien avec le rituel devient alors plus complexe : il est des rituels qui ne font pas référence à la naissance ou à la renaissance, comme l'inauguration d'une maison zafimaniry. Mais analytiquement, dans mon modèle, ce sont bien des rituels de renaissance. On peut également renaître au transcendantal sans passer par le rituel, mais c'est se priver d'une ressource commode. Mon point de vue est que si l'on trouve dans le monde entier tant de rituels de seconde naissance, c'est parce que c'est une solution évidente et efficace au problème du passage au transcendantal. La naissance et le sexe lui posent problème. Ils ne

peuvent se produire sous le regard de tous, comme chez les bonobos, mais doivent au contraire être privés, rester dans l'ombre. On ne parvient pas non plus à les cacher complètement. Donc il faut qu'il y ait des rituels pour dire : « ça n'était pas la véritable chose ». Dans beaucoup de sociétés, si vous n'êtes pas initié, très souvent, et assez justement en termes analytiques, vous êtes comme un animal.

Bibliographie

BLOCH MAURICE, 1971.

Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar, London / New York, Seminar Press.

—, 1986.

From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar, Cambridge / New York, Cambridge University Press.

—, 2004.

« Ritual and Deference », in Harvey Whitehouse & James Laidlaw (éd.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, Walnut Creek, Altamira Press, p. 65-78.

—, 2008.

« Why religion is nothing special but is central », *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* n° 363/1499, p. 2055-2061.

—, 2015.

« Durkheimian anthropology and religion : Going in and out of each other's bodies », *HAU: Journal of Ethnographic Theory* n° 5/3, p. 285-299.

BLOCH MAURICE & STEVEN GUGGENHEIM, 1981.

« Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a Second Birth », *Man* n° 16/3, p. 376-386.

DOI : 10.2307/2801290

BLOCH MAURICE & JONATHAN PARRY (éd.), 1982.

Death and the regeneration of life, Cambridge / New York, Cambridge University Press, p. 1-44.

DOI : 10.1017/CBO9780511607646

FORSTER EDWARD MORGAN, 1924.

A passage to India, New York, Harcourt, Brace and Co.

DOI : 10.5040/9781408169308.00000004

LEACH EDMUND RONALD, 1954.

Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure, London, G. Bell and sons.

Pour citer cet article

Référence papier

Maurice Bloch, Ismaël Moya et Emmanuel de Vienne, « La double nature du social », *Terrain*, 66 | 2016, 156-171.

Référence électronique

Maurice Bloch, Ismaël Moya et Emmanuel de Vienne, « La double nature du social », *Terrain* [En ligne], 66 | octobre 2016, mis en ligne le 15 décembre 2016, consulté le 21 août 2017. URL : <http://terrain.revues.org/16028> ; DOI : 10.4000/terrain.16028

Auteurs

Maurice Bloch

London School of Economics and Political Science

Articles du même auteur

Mary Douglas et les cacahuètes

[Texte intégral]

Paru dans *Terrain*, 65 | septembre 2015

La mémoire autobiographique et le Soi

Pour une alliance entre sciences sociales et sciences cognitives

[Texte intégral]

Paru dans *Terrain*, 52 | mars 2009

La psychanalyse au secours du colonialisme

A propos d'un ouvrage d'Octave Mannoni

[Texte intégral]

Paru dans *Terrain*, 28 | mars 1997

Les usages de l'argent

[Texte intégral]

Paru dans *Terrain*, 23 | octobre 1994

La mort et la conception de la personne

[Texte intégral]

Paru dans *Terrain*, 20 | mars 1993

Une nouvelle théorie de l'art

A propos d'*Art and Agency* d'Alfred Gell

[Texte intégral]

Paru dans *Terrain*, 32 | mars 1999

Ismaël Moya

pour le comité de rédaction

Articles du même auteur

Perles de hanches et fumées d'encens

L'économie domestique du plaisir à Dakar [portfolio]

[Texte intégral]

Paru dans *Terrain*, 67 | mai 2017

Renais-toi toi-même

Quand les départs sont des retours [introduction]

[Texte intégral]

Paru dans *Terrain*, 66 | octobre 2016

Emmanuel de Vienne

pour le comité de rédaction

Articles du même auteur

Pourquoi, mais pourquoi relancer *Terrain* ?

Édito

[Texte intégral]

Paru dans *Terrain*, 66 | octobre 2016

Renais-toi toi-même

Quand les départs sont des retours [introduction]

[Texte intégral]

Paru dans *Terrain*, 66 | octobre 2016

Droits d'auteur



Terrain est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.