

## Anthropologie sociale

M. Claude LÉVI-STRAUSS, professeur

Cette année, le cours du *lundi* fut consacré à des problèmes de parenté. On s'est surtout attaché à préciser et à développer la notion d'« atome de parenté », introduite en 1945, et à répondre par la même occasion à diverses critiques anciennes ou récemment formulées.

Ces critiques découlent en partie d'une hypothèse qui a son origine chez certains ethnologues anglo-saxons et selon laquelle, dans tout système de parenté, le nombre des lignes de descendance, requis pour donner du système une représentation adéquate, serait le même que celui des termes distinctifs appliqués à la génération des grands-parents. Or, cette règle de construction se révèle inapplicable quand on la met à l'épreuve des faits. Pour s'en tenir à l'Australie qui fournit la matière de la plupart des débats en cours, les Andingari du *Great Victoria Desert* et les Kokata pratiquent le mariage avec la cousine issue de croisée. On doit donc distinguer chez eux quatre lignes de descendance ; tous les « grands-pères » et toutes les « grands-mères » sont cependant désignés par un seul terme. Les Gunwinggu de la terre d'Arnhem occidentale distinguent dans la terminologie le père du père, le père de la mère et le frère de la mère ; mais, deux types de mariage étant possibles pour ce dernier, à ces trois termes correspondent en fait quatre lignes. Les Ungarinyin prohibent le mariage des cousins croisés au profit de celui avec la fille du fils du frère de la mère du père. Leur système implique ainsi quatre lignes de descendance, celle du père du père, du frère de la mère du père, du père de la mère et du frère de la mère de la mère ; mais à ces quatre lignes, ils affectent cinq termes distinctifs : pour le père du père, le père de la mère, le frère de la mère du père, le frère de la mère de la mère, enfin le mari de la sœur du père du père. On pourrait multiplier ces exemples.

Dans ces conditions, le principal argument avancé en faveur de l'interprétation du système des Wikmunkan de la péninsule du cap York comme un système à deux sections, tombe. De ce système, les observateurs qui ont pu encore l'étudier en activité il y a environ quarante ans (bien que l'effectif

de la population fût déjà inférieur au dixième de ce qu'il était au moment du contact avec la colonisation) ont donné des interprétations divergentes. Mais, aussi bien pour l'une que pour l'autre, le système doit comporter au moins trois lignées qui seraient, selon McConnel, celle d'Ego dans une moitié exogamique, celles de ses « preneurs » et de ses « donneurs » dans l'autre ; et selon Thomson qui exclut la règle d'échange généralisé et se montre plus réservé sur l'existence de moitiés exogamiques, celle d'Ego d'une part et, d'autre part, au moins deux lignées dont le nombre, supérieur à celui que le système pourrait paraître requérir, résulte, comme chez les Ompela et les Walbiri, de la distinction entre cousines « vraies » et cousines « classificatoires », le mariage n'étant possible qu'avec celles-ci.

On aurait sans doute traité avec plus d'égards la description de McConnel si l'on avait pris soin de la comparer avec celle, due à Spencer et Gillen et confirmée par Elkin, du système arabanna qui, sous un aspect au moins, en offre une image symétrique. Pour un homme, les femmes d'un clan avec lequel son propre clan peut s'unir se répartissent en quatre catégories dont lui-même ne peut élire qu'une : celle des filles des frères aînés de sa mère (les filles des frères cadets étant exclues). Il en résulte que, comme dans le système décrit par McConnel, une ligne « aînée » et une lignée « cadette » viennent se placer respectivement à la droite et à la gauche de celle d'Ego, et que le mariage ne peut se faire que dans un seul sens, inverse de celui rapporté pour les Wikmunkan. A quoi Elkin ajoute cette précision que le père de la mère peut épouser la sœur du père du père, mais que la réciproque n'est pas vraie, le père du père devant se marier ailleurs. Cela montre qu'un système à deux moitiés exogamiques peut s'accommoder de la reconnaissance de trois lignées : en l'occurrence, celle du père de la mère, celle du frère de la mère du père, et celle du père du père confondue avec celle du frère de la mère de la mère.

On s'est montré pareillement injuste envers McConnel en l'accusant d'inconséquence pour avoir distingué les prohibitions matrimoniales selon qu'elles frappent Ego ou son petit-fils, sous le prétexte que le choix d'Ego étant à la discrétion de l'enquêteur, celui-ci a la faculté de situer Ego dans la génération de l'un ou dans celle de l'autre, de sorte que les prohibitions seraient nécessairement les mêmes pour tous les deux. C'est oublier que, quel que soit l'individu choisi pour occuper la position d'Ego, sa liberté matrimoniale sera toujours limitée par celle de son grand-père marié avant lui si, comme McConnel le dit et comme des observations récentes le confirment, celui-ci a le droit de prendre femme dans le niveau de génération où se mariera normalement le petit-fils. Les deux hommes peuvent donc entrer en compétition, et nous-même avons interprété comme une règle permettant d'éviter le conflit, celle selon laquelle un homme se marie avec une femme d'une génération plus jeune dans une ligne aînée, ou avec une femme d'une

ligne cadette dans sa propre génération. Hypothèse nullement incompatible avec les autres données du système si l'on tient compte que, contrairement à ce qu'on a prétendu nous faire dire, nous ne définissons pas la première comme « fille de la fille », mais comme « cousine du petit-fils » (*Les Structures élémentaires de la parenté*, 2<sup>e</sup> éd., 1967, p. 243), petite-fille donc, mais au sens classificatoire, avec laquelle le mariage des deux hommes est permis.

Il ne s'agissait pas davantage d'une négligence de notre part quand nous écrivions (*ibid.*, p. 225) que « la troisième lignée à droite de celle d'Ego, et la troisième lignée à gauche, redoublent celle d'Ego », car l'usage du plus simple bon sens devrait suffire à faire comprendre qu'on numérotait ici à partir de la lignée d'Ego incluse, celle-ci comptant donc pour la première. Enfin, on a profité de l'occasion pour préciser le sens d'une formule qui était apparue incompréhensible, sinon même contradictoire, à certains. Nous avons écrit que, chez les Wikmukan, « pour chaque femme, il y a... deux possibilités de mariage : soit dans un cycle direct d'échange généralisé, soit dans un cycle indirect d'échange restreint » (*ibid.*, p. 246). Or, n'est-ce pas l'échange restreint qu'on doit appeler direct, et l'échange généralisé indirect ? Certes, mais on voulait ici souligner un côté paradoxal du système tel qu'il avait été décrit par McConnel. Selon cet auteur, en effet, l'échange généralisé y fonctionne de la façon la plus directe compatible avec sa nature, c'est-à-dire de A à B, de B à C, de C à  $n$  et de  $n$  à A. Tandis que l'échange restreint, au lieu de lier directement deux partenaires, en fait intervenir un troisième (qui, à l'inverse de ce qui se passe avec l'échange généralisé, n'a pas de place requise dans le système), comme les lignes précédentes le soulignaient : « j'épouse ma cousine croisée et j'emprunte à une lignée parallèle une femme que je donne en échange à mon beau-frère ». Dans un tel système, par conséquent, une complication s'introduit, qui donne à l'échange restreint un caractère plus indirect encore que celui qu'offre normalement l'échange généralisé pour lequel, chez les Wikmukan, aucune complication du même ordre n'intervient. De sorte que, par un retournement dialectique, ce qui, en ligne générale, apparaît indirect devient ici relativement plus direct, et inversement dans le cas opposé.

Cependant, McConnel qui avait construit ses diagrammes selon la formule de l'échange généralisé savait que, même de son temps, le système pouvait aussi fonctionner en termes d'échange restreint ; les indications qui précèdent, empruntées à ses analyses, suffisent à le montrer. On ne saurait donc se laisser emprisonner dans un choix entre les deux formules d'échange. Le problème posé par cette description ancienne du système wikmukan est tout autre. Plusieurs aspects du système, notamment la péréquation des termes entre les lignées, suggèrent l'échange restreint. Mais si l'on pousse trop loin l'interprétation dans ce sens, on se condamne à détacher arbitrai-

rement du système, et à traiter comme autant d'énigmes insolubles et isolées, plusieurs caractères incompatibles avec une formule d'échange restreint. Ainsi l'exclusion de la fille de la sœur du père du nombre des conjoints permis par les groupes du fleuve Archer ; l'exclusion de la cousine croisée bilatérale par ceux du fleuve Kendall-Holroyd ; l'orientation matrilatérale du réseau d'alliance ; la différenciation systématique de chaque niveau de génération en fonction de l'âge relatif, sauf en ce qui concerne la sœur du père pour laquelle il n'existe qu'un seul terme. Beaucoup de petites énigmes peuvent faire un grand problème, et il est légitime d'en chercher la solution dans un dosage des deux formules d'échange, plutôt que de n'en retenir qu'une et d'écarter avec désinvolture toutes les données empiriques qui ne cadrent pas avec elle. En vérité, le problème posé par les Wikmunkan semble difficile à résoudre depuis qu'on connaît, fût-ce partiellement, des analyses de Thomson plus riches que celles publiées de son vivant, et qui ne peuvent guère être mises en harmonie avec celles de McConnel. De toute façon, on voit mal comment le débat progresserait sans qu'on tienne aussi compte des observations de Thomson sur les Ompela, dont la terminologie de parenté atteste que leur système offre des points communs avec celui des Wikmunkan. Provisoirement au moins, et jusqu'à la publication annoncée de nouvelles informations, mieux vaut suspendre l'étude du dossier.

On s'est attardé sur le cas des Wikmunkan parce que des discussions récentes autour de la notion d'atome de parenté se sont déroulées à leur sujet, mais on doit aussi relever des erreurs d'interprétation si graves que le débat s'en trouve vicié à la racine. Ni notre texte de 1945 ni celui de 1952 (reproduits dans *Anthropologie structurale*, ch. II et IV) n'ont jamais affirmé que cette structure élémentaire de parenté fût universellement observable. Au contraire, on avait multiplié les précautions pour circonscrire son domaine : « On se tromperait en croyant que dans toute société, le système de parenté constitue le médium principal par lequel se règlent les relations individuelles ; et même dans les sociétés où ce rôle lui est dévolu, il ne le remplit pas toujours au même degré » (*A. S.*, p. 46). Un peu plus loin, on insistait sur les cas où « la relation avunculaire... peut s'effacer, ou se confondre avec d'autres dans des systèmes d'une complexité encore plus grande » (*ibid.*, p. 59). Au sujet du système formel d'attitudes servant à définir l'atome de parenté, le texte de 1952 s'exprimait comme suit : « On s'apercevra que certaines combinaisons correspondent à des situations empiriques, effectivement observées par les ethnographes dans telle ou telle société... Par contre (d'autres) dispositions... sont, les unes fréquentes mais souvent floues, les autres rares et peut-être impossibles sous une forme tranchée... » (*ibid.*, p. 83). Toute ces formulations excluent de la façon la plus nette que la notion d'atome de parenté pût avoir un champ d'application universel, et il serait puéril de s'ingénier à collectionner les exemples où elle ne joue

pas, surtout si l'on reconnaît, comme on est bien obligé de le faire, que les cas où la notion s'applique sont assez nombreux pour que cette fréquence offre une signification. Nous n'avons jamais dit autre chose, en ajoutant cependant : « il ne suffit pas de constater cette fréquence ; il faut en découvrir la raison » (*ibid.*, p. 47). Nous prenions même soin de signaler à l'avance les cas, nécessairement en nombre limité, où la structure élémentaire de parenté aura chance d'apparaître avec netteté : « chaque fois que le système considéré prend un aspect critique : soit parce qu'il est en transformation rapide... soit parce qu'il se trouve au point de contact et de conflit entre des cultures profondément différentes... ; soit enfin parce qu'il est en train de subir une crise fatale... » (*ibid.*, p. 59).

Pas plus que les textes de référence n'affirment l'universalité de ce qu'on a appelé « la loi de l'atome de parenté » (et on vient de voir qu'au contraire, ils l'excluent), pas plus ne peut-on leur faire dire que cette loi s'applique à tout système de parenté à la seule condition qu'il soit patrilinéaire ou matrilinéaire. La phrase invoquée à l'appui de cette interprétation tendancieuse a été détournée de son sens : « les deux groupes qui nous ont servi d'exemple » renvoyant, comme le contexte l'établit sans équivoque, non pas aux systèmes patrilinéaires et matrilinéaires en général, mais à deux sociétés particulières, celle des Tcherkesses et celle des Trobriand (*ibid.*, p. 51). Si le texte de 1945 prenait ses exemples dans des sociétés franchement patrilinéaires ou matrilinéaires et s'il insistait sur le mode de descendance, c'était uniquement pour démontrer que celui-ci n'était pas pertinent eu égard au système des attitudes, contrairement aux vues prévalentes à cette époque. On voulait établir, en effet, que des systèmes d'attitudes identiques se retrouvent dans des sociétés à modes de descendance différents, et que des systèmes d'attitudes différents apparaissent dans des sociétés à mode de descendance pourtant identique. Il était si peu question de lier l'atome de parenté à tel ou tel mode de descendance ou de filiation qu'on écrivait que l'avunculat, élément constitutif des structures de parenté les plus « légères », « n'est pas présent dans tous les systèmes matrilinéaires et patrilinéaires ; et on le trouve parfois dans des systèmes qui ne sont ni l'un, ni l'autre » (*ibid.*, p. 50).

Mais, à supposer un instant que les textes disent ce qu'on essaye de leur faire dire (et qui est le contraire de ce qu'ils disent effectivement), alors, on n'aurait pas le droit d'invoquer contre eux l'exemple des Walbiri des régions désertiques de l'Australie centrale, puisque ces indigènes ont un mode de descendance qui n'est ni patrilinéaire ni matrilinéaire, mais ambilinéaire. Ils ne répondent donc pas aux conditions arbitraires qu'on s'était plu à poser. Dire, au surplus, que la société walbiri, à la différence des Wikmunkan, appartient à un type australien normal et n'offre rien d'extraordinaire serait faire une singulière violence aux faits. Les Walbiri ont un système de parenté si aberrant par rapport au type aranda dont il relève à tous autres

égards qu'il reconnaît cinq lignes de descendance au lieu de quatre (M. J. Meggitt, *Desert People*, Chicago, 1965, p. 195). Quant au système des attitudes, au sujet duquel des remarques furent présentées qui le montrent moins simple qu'on aurait pu croire, il offre peu de rapports avec celui décrit par Elkin pour illustrer « les principes généraux » en vigueur dans l'ensemble des sociétés australiennes, principalement celles ayant un système de parenté de type aranda ou nyul-nyul (A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Sydney, 1938, p. 115-122).

Pourquoi donc ces malentendus ? Et comment en est-on venu à faire dire à des textes le contraire de ce qu'ils énonçaient de manière pourtant explicite ? En réalité, on a confondu deux choses. D'une part, la présence nécessaire, dans toute structure de parenté aussi simple soit-elle, d'une relation d'alliance ; d'autre part, la mise en évidence de cette propriété universelle par le moyen du système des attitudes qui, de façon sans doute non universelle, mais avec une fréquence significative, apparaîtrait déséquilibré si, en regard d'une relation de filiation et d'une relation de consanguinité, on ne faisait pas figurer une relation d'alliance, laquelle, par conséquent, ne doit pas apparaître moins « primitive » que les deux autres. Contre Radcliffe-Brown et la plupart des anthropologues de son époque imbus comme lui de naturalisme, on établissait donc qu'il était impossible de dériver la parenté, fût-elle envisagée à son niveau le plus élémentaire, de seules considérations d'ordre biologique : la parenté ne peut naître seulement de l'union des sexes et de l'engendrement des enfants ; elle implique au départ quelque chose d'autre, à savoir *l'alliance sociale* de familles biologiques dont l'une au moins cède une sœur ou une fille à une autre famille biologique. Là, et là seulement, est le principe universel qu'énonçait le texte de 1945 et dont *les Structures élémentaires de la parenté* veulent faire la démonstration. Mais on songeait si peu à étendre cette universalité au système des attitudes, qui illustre le principe dans certains cas particulièrement favorables, qu'on posait aussitôt la question : « Comment se fait-il alors que nous ne rencontrons pas l'avunculat toujours et partout ? Car si l'avunculat présente une distribution très fréquente, il n'est cependant pas universel. Il serait vain d'avoir évité l'explication des cas où il se trouve présent pour échouer seulement devant l'absence » (*Anthropologie structurale*, p. 58).

Le texte de 1945 — à l'origine, article de revue — se bornait à illustrer la thèse par un petit nombre de cas pris parmi les plus simples et les plus manifestes qu'on puisse trouver. Le choix de l'oncle maternel, pour occuper la position de donneur de femme, répondait à cette préoccupation puisque ce choix permet d'offrir, de la façon la plus économique possible, l'illustration d'une structure à quatre termes unis par les trois relations canoniques d'alliance, de filiation et de consanguinité. Il n'en résultait pas que, toujours et partout, l'oncle maternel pût être le seul ou le principal occupant de la

position de donneur. Ce ne serait le cas ni pour les Walbiri (chez qui la relation entre l'oncle et le neveu cesse d'être pertinente de ce fait), ni, en Afrique, chez les Lele. L'hypothèse que l'on avançait requerrait seulement que, dans toute structure élémentaire de parenté, la position de donneur fût effectivement occupée. Si ce n'est par l'oncle maternel ou par lui seul, on aura affaire à une structure plus « lourde » impliquant un nombre de termes éventuellement supérieur à quatre. Mais l'atome de plomb n'est pas moins un atome que celui d'hydrogène du fait que ses constituants sont plus nombreux. Pour que la métaphore reste valide, il est seulement requis que, quelque soit le nombre des constituants, les relations qui les unissent restent du même type et que les forces qui se composent forment un système équilibré. Tout cela était clairement énoncé dès 1945 (*A. S.*, p. 59), mais, au lieu de suivre le programme que l'on traçait et de poursuivre l'enquête dans les voies indiquées, certaines ont cherché partout la forme la plus légère sans se rendre compte qu'ils rencontraient souvent des systèmes où, comme il avait été prévu et annoncé, « l'unité de construction... est déjà d'ordre plus complexe » et où, par conséquent, « la relation avunculaire... pourra être noyée dans un contexte différencié » (*ibid.*).

C'est ce qu'on a cherché à établir cette année à propos de quelques cas litigieux. Non pas tant celui des Lambumbu des Nouvelles Hébrides, pour lequel la lecture soigneuse du texte de Deacon a permis de rectifier une interprétation fautive et de dégager un système d'attitudes simple et de type, pourrait-on dire, classique. Mais l'analyse du système des attitudes dans trois sociétés qui ont aussi alimenté la controverse : les Wikmunkan, dont on avait déjà longuement parlé, les Mundugomor du bassin du fleuve Sepik, au nord de la Nouvelle-Guinée, enfin les Lele du Kasai, en Afrique, a permis, sur la base même des faits invoqués, d'illustrer des systèmes d'attitudes qui, pour être plus « lourds » que le précédent, n'en sont pas moins bien équilibrés. Certaines de ces analyses feront l'objet d'une publication prochaine ; il suffira donc de les mentionner.

Mais, auparavant, on s'était interrogé sur l'acharnement mis par plusieurs spécialistes contemporains de l'Australie à détruire les idées anciennes sur l'organisation locale des populations du continent, bien que, de leur propre aveu, celle-ci relevât d'un passé révolu et ne fût plus directement observable. Les problèmes sont liés, en effet, car la conception qu'on peut se faire du système des attitudes dépend étroitement des rapports de proximité qui existent entre les individus. On a montré que le mobile qui inspirent ces polémiques devait être cherché du côté de la théorie de l'échange matrimonial : ce que l'on conteste en réalité, c'est que les groupes patrilineaires soient les unités échangistes. Mais si certaines imprudences ont été commises, notamment en Angleterre, nous avons tenu à souligner qu'en nous les faisant partager, ces auteurs se trompaient de cible car, dès 1949, dans *les Structures*

*élémentaires de la parenté*, nous avons établi l'extrême généralité de phénomènes où, non sans naïveté, certains prétendent aujourd'hui découvrir une propriété distinctive des seuls systèmes australiens.

Présenter le système murngin de la terre d'Arnhem, contrairement à toutes les vues admises, comme un système à deux sections matrilineaires où des frères de mère de mère échangent entre eux des filles de fille de sœur entraîne d'abord ce singulier paradoxe que la section d'Ego n'exigerait, pour être complètement représentée, que cinq niveaux de génération tandis que, sans même éviter la reduplication des termes, la section alterne en requerrait dix.

Mais surtout, cette hypothèse est ramenée par son auteur lui-même à de plus justes proportions quand il reconnaît que cet échange direct n'intervient pas « dans une très grande majorité de cas ». Il s'agit ici d'une possibilité « inhabituelle » de lecture du système dont des individus peuvent parfois se prévaloir et qui frappe surtout des informateurs ayant vécu auprès de tribus étrangères qui pratiquent l'échange des sœurs, parce qu'ils peuvent ainsi plus aisément traduire un système dans le langage d'un autre avec lequel ils sont déjà familiers. En fait, des publications subséquentes reviennent à la vue plus juste d'un système quadripartite dont les catégories constitutives sont unies entre elles par une règle d'échange généralisé. Et la thèse selon laquelle l'exogamie ne serait pas obligatoire entre ces semi-moitiés ne tient pas quand on se reporte aux diagrammes de Warner, où l'on constate que chaque semi-moitié nouvelle recouvre en fait deux lignées anciennes situées de part et d'autre de celle d'Ego, l'une « vraie », l'autre « reflet » selon l'interprétation que nous avons nous-même avancée, de sorte que, deux lectures étant toujours possibles en raison de ce dédoublement du système terminologique, une lecture dans un sens ne contredit pas mais traduit en termes différents la lecture qu'on peut aussi bien faire dans l'autre sens.

Que reste-t-il donc de ces apports dont on ne méconnaîtra pas l'intérêt non plus, d'ailleurs, que le talent et l'ingéniosité théorique de leurs auteurs ? Essentiellement, semble-t-il, que le droit d'accorder une épouse (ou, parfois, en Australie, une belle-mère) n'appartient pas au père ou au frère de la femme en question, mais à un ascendant maternel : dans le cas de l'épouse, mère de la mère ou frère de celle-ci. Mais s'agit-il là d'une nouveauté, et d'un caractère distinctif des sociétés australiennes qui, comme on l'affirme de façon bien légère, serait inconnu en Asie du Sud-Est et dans le reste du monde ? Dès 1949, nous faisons remarquer qu'en signalant l'intervention de l'oncle maternel au mariage, les observateurs se souciaient rarement de préciser s'il s'agissait de l'oncle maternel du fiancé ou de la fiancée. Parfois les deux, sans doute. Mais, dans tout le secteur asiatique, il semble bien que

la prééminence, sinon la participation exclusive, appartient au second. C'est ainsi, disions-nous, qu'en Inde, sur soixante-sept groupes où l'oncle maternel intervient au mariage, il est nettement indiqué pour trente-deux par les sources que ce rôle incombe à l'oncle maternel de la fiancée, et la proportion doit être encore plus forte puisque, dans la majorité des cas restant, l'identité de l'oncle n'est pas précisée (*Structures*, 2<sup>e</sup> éd., p. 503-504). Aussi bien chez les Lakher, les Lushai, les Kohlen, les Rengma Naga que chez les Katchin, l'oncle maternel de la fiancée reçoit une partie ou l'intégralité du prix du mariage, et cette primauté des représentants de la lignée maternelle est renforcée du fait que chez les Katchin et les Haka Chin, les parents de la fiancée s'abstiennent de participer à la cérémonie du mariage ; la jeune femme est assistée par la lignée maternelle, l'oncle et sa femme recevant une partie considérable du prix (*ibid.*, p. 301-302, 348-353). A l'autre extrémité du continent asiatique, des faits du même type ont été relevés chez les Gilyak et chez les Gold (*ibid.*, p. 346-350).

Les anciens auteurs auxquels on est redevable de ces observations n'hésitaient guère pour les interpréter : chez des peuples actuellement patrilineaires, il s'agissait, selon eux, d'une survivance de la filiation matrilinéaire. Hypothèse aujourd'hui démodée, mais singulièrement proche de celle que propose aujourd'hui une certaine avant-garde qui invoque, sinon une survivance, en tout cas une prépondérance des lignées matrilineaires. Frappé, au contraire, par la fréquence d'une situation dont les faits récemment signalés pour l'Australie fournissent utilement des exemples supplémentaires, nous suggérions d'y voir un grand phénomène structural dont il est seulement possible de rendre compte en termes généraux : « Bien que, dans un système d'échange généralisé, A soit débiteur exclusivement envers B dont il reçoit ses épouses, et, pour la même raison, B envers C, C envers  $n$ , et  $n$  envers A, à l'occasion de chaque mariage tout se passe comme si B avait aussi une créance directe sur  $n$ , C sur A,  $n$  sur B et A sur C » (*ibid.*, p. 352). Or, l'interprétation que nous avançons (*ibid.*, p. 355-356) présente, sur le retour aux vieilles hypothèses matrilineaires, l'avantage d'intégrer le rôle symétrique dévolu à la sœur du père du fiancé : les deux acteurs sont ceux qui, en l'absence d'une règle de mariage asymétrique, aurait au mariage du neveu de l'une et de la nièce de l'autre un intérêt non plus indirect, mais direct. On est donc ici en présence d'une « limite interne de l'échange généralisé » (c'était le titre de notre chapitre XVIII) dont, par ce moyen, les cycles d'échange conçus en fonction des lignées patrilineaires et qui risquent de se distendre, se trouvent, en quelque sorte, court-circuités (*ibid.*, p. 356, 503-504).

Ce n'est d'ailleurs pas le seul cas où des interprétations qui se veulent novatrices ne font que revenir à des solutions anciennes et, aurait-on cru, dépassées. Depuis 1930 environ, tous les spécialistes de l'Australie ont dit et répété

que les sections et les sous-sections relevaient d'un découpage de l'univers naturel et social en catégories et n'intervenaient pas au premier chef dans la réglementation des mariages, celle-ci se fondant essentiellement sur des considérations généalogiques. Or, voici qu'on propose les sections et sous-sections comme base universelle de cette réglementation en Australie, sous la forme d'un système global destiné, dit-on, à éviter ou à limiter la concurrence matrimoniale entre hommes relevant de générations consécutives. On s'abstient seulement de se demander pourquoi les anciens de la tribu auraient conçu de telles règles si, dans des sociétés aussi gérontocratiques, leur objectif principal était de s'emparer des jeunes femmes au détriment de leurs fils et petits-fils ; et surtout pourquoi, à les supposer ainsi conçus, ces systèmes se montreraient inopérants pour aboutir au résultat indiqué. Plutôt que de livrer la théorie ethnologique à ces caprices, nous préférons nous en tenir à la conception nuancée qui a toujours été la nôtre sur le rôle des sections et des sous-sections : code sans doute simplifié, plus facile à utiliser quand se posent des questions d'équivalence entre plusieurs dialectes ou langues mais qui, s'il doit remplir sa fonction, ne peut pas non plus contredire le codage plus complexe qui s'exprime à travers, dans, et par le système de parenté.

Le cours du *mardi* abordait un problème nouveau dans notre enseignement sinon dans nos travaux publiés : celui des arts plastiques, envisagés à partir des masques des Indiens de la côte nord-ouest de l'océan Pacifique. On s'est demandé s'il était possible d'appliquer aux êtres imaginaires qu'ils représentent, au traitement stylistique qu'ils en donnent et à la fonction sémantique qu'ils leur assignent les mêmes méthodes qui, les années précédentes, avaient fait leurs preuves dans le traitement des mythes.

On est parti d'un type de masque dit *swaihwe* en usage chez plusieurs tribus de langue salish, dans l'île de Vancouver et sur la côte. Ces masques ont une forme singulière : arrondie à la partie supérieure, puis s'incurvant des deux côtés vers le dedans jusqu'à une coupure horizontale au bas. Ils représentent, de façon très stylisée, un visage à la bouche grande ouverte montrant une langue pendante vigoureusement indiquée ; les yeux en forme de cylindres sont protubérants ; une tête d'oiseau tient lieu de nez, et deux ou trois têtes d'oiseau surmontent la tête comme des cornes. Le masque était porté par dessus une collerette, jadis faite de plumes blanches de cygne ; et des plumes ou du duvet blanc de cygne — de la paille parfois, mais blanche aussi — recouvraient le corps et les jambes du danseur, qui tenait à la main un sistre fait de coquilles de pecten enfilées sur un cerceau de bois.

Les masques *swaihwe* étaient la propriété exclusive de certaines lignées de haut rang ; ils ne se transmettaient que par héritage ou mariage. Leurs

propriétaires les exhibaient seulement à l'occasion des potlatch ou des fêtes profanes. Ces masques ne sortaient jamais pendant les grands rituels d'hiver. Ils étaient censés procurer la richesse et la réussite matérielle à leurs détenteurs et à ceux qui, moyennant rétribution, s'assuraient le concours de ces derniers.

Les mythes d'origine des masques *swaihwe* sont de deux types, selon qu'ils proviennent de l'île ou de la côte. Dans un cas, les masques ou leurs prototypes tombèrent du ciel sur la terre ; dans l'autre, ils furent pêchés dans un lac. L'analyse comparée des deux leçons a permis d'établir leur symétrie qui s'affirme jusque dans les détails : elles sont donc en rapport de transformation. On a pu montrer que cette transformation n'est intelligible que lue dans un sens ; les mythes de l'île transforment ceux de la côte, non l'inverse. L'argument a paru plus démonstratif que ceux d'ordre historique et linguistique qu'on invoque habituellement pour affirmer que les masques *swaihwe* sont originaires du bas et du moyen Fraser, mais il aboutit à la même conclusion. Enfin, des sondages dans la mythologie des peuples salish avoisinants, qui possèdent des masques analogues, ont conduit à postuler une double affinité des masques *swaihwe* d'une part avec les poissons (puisque les masques sont pêchés, et en raison d'une assimilation métaphorique, attestée de façon indépendante, de la langue et du poisson), et d'autre part avec le cuivre que connaissaient et utilisaient les peuples de cette région. Tel que le racontent les Lilloet, le mythe d'origine du cuivre est en effet réductible à ceux sur l'origine des masques chez les peuples côtiers.

Voisins immédiats des Salish à l'ouest et au nord, les Nootka et les Kwakiutl leur ont emprunté les masques *swaihwe* dont, chez eux, tous les caractères restent reconnaissables en dépit de différences stylistiques. Les Kwakiutl les appellent *xōa'exoē* ou *xwexwe*, leur attribuent le même type de sistre que les Salish et, plus nettement encore que ces derniers, ils les associent aux tremblements de terre. A l'inverse des Salish, ils leur font une place dans le rituel d'hiver. A tous autres égards, les indications qu'on possède sur leur rôle sociologique et rituel sont minces. En revanche, les mythes d'origine sont plus riches.

Ces récits sont de deux types. On a d'abord des traditions légendaires expliquant comment certains lignages du nord de l'île de Vancouver, ou leur faisant vis-à-vis sur la côte, obtinrent les masques des Comox, tribu de langue salish établie dans l'île de Vancouver au sud des Kwakiutl. D'autre part, des récits plus proprement mythiques racontent qu'un Indien reçut les masques au cap Scott (à l'extrême nord de l'île, donc dans la direction opposée) d'esprits surnaturels qui lui apparurent d'abord sous forme de poissons, probablement *Sebastes ruberrimus*, espèce à la coloration rouge de la famille des Scorpenidés. Le don des masques ne fut accompagné d'aucun présent sous

forme de nourriture ou d'objets précieux. C'est pourquoi, conclut le mythe, on dit aujourd'hui que les poissons de cette espèce sont avaricieux. Cette morale pourrait paraître inexplicable si l'on ne se souvenait que les Salish attribuent aux masques *swaihwe* un comportement diamétralement opposé.

Après avoir ainsi constitué le dossier des masques *swaihwe* ou *xwexwe*, on a dû constater que les éléments dont on dispose sont trop peu nombreux pour permettre de résoudre les problèmes qu'ils soulèvent. D'où la nécessité de leur appliquer les mêmes procédures qui, dans une situation analogue, permettent d'élucider la signification de mythes incompréhensibles quand on les aborde isolés. Peut-on, comme pour les mythes, replacer un type de masque dans un champ sémantique constitué par d'autres éléments du même type ? Et plus particulièrement, existe-t-il un autre masque qui, par le personnage qu'il représente, les caractères plastiques qu'il lui confère, le rôle sociologique et rituel que la culture lui assigne, soit avec le précédent dans un rapport de transformation, de sorte que son « message », si l'on peut dire, serait complémentaire du message partiel que l'autre masque a charge de transmettre, permettant ainsi de reconstituer au moyen de l'un et de l'autre un sens global dont chacun n'exprimerait qu'une moitié ?

Ce masque existe chez les Kwakiutl ainsi, d'ailleurs, que chez les Salish qui — donnant-donnant semble-t-il d'après certains textes — l'ont à leur tour obtenu des premiers. Il représente un ogre géant, plus souvent femelle que mâle, que les Kwakiutl appellent *Dzōnoqwa*. Si le masque *swaihwe* s'accompagne de parures blanches, le masque *dzōnoqwa* est noir, et vêtu de noir son porteur. L'un est décoré de plumes, l'autre de poils. Le masque *swaihwe* a des yeux protubérants ; ceux du masque *dzōnoqwa* sont profondément enfoncés dans des orbites creuses, ou bien mi-clos. Les masques *swaihwe* sont clairvoyants : au cours des danses, un personnage armé d'une lance cherche à les aveugler. Inversement, les personnages figurés par les masques *dzōnoqwa* sont aveugles ou presque ; mais, dans les mythes, ils aveuglent les enfants qu'ils capturent en leur collant les paupières avec de la résine. Un type de masque a la langue pendante ; les *Dzōnoqwa* mâle ou femelle ont les seins pendants, et c'est dans le mamelon — « œil » du sein pourrait-on dire — que leurs ennemis humains cherchent à planter leurs traits.

Selon les versions du mythe d'origine, les masques *swaihwe* proviennent du ciel ou de l'eau, c'est-à-dire du *haut* ou du *bas*. Les masques *dzōnoqwa* proviennent, eux, des forêts profondes et des montagnes où résident leurs prototypes, donc du *loin*. Les masques *swaihwe* figurent les ancêtres fondateurs des plus hauts lignages ; ils relèvent donc du monde social, à l'inverse des esprits asociaux et ravisseurs d'enfants que représentent les masques *dzōnoqwa*, qui relèvent de la nature sauvage. Les uns sont exclus du rituel d'hiver, les autres y jouent un rôle par l'office d'une confrérie mineure, mais

statutaire. Chez les Salish, ce dernier contraste est encore accentué du fait qu'à l'opposé des masques *swaihwe*, transmissibles seulement par héritage ou mariage, n'importe quelle famille pouvait acheter le droit au port du masque de l'ogresse, pourvu qu'elle en eût les moyens et même si ses mobiles étaient ceux de « nouveaux riches » poussés par un désir d'ostentation.

Comparés aux mythes d'origine des masques *xwexwe*, ceux des masques *dzōnoqwa* offrent, chez les Kwakiutl, des caractères remarquables. D'abord, ils ne se distribuent pas sur le même axe spatial. Celui des masques *xwexwe* a pour pôles le pays comox au sud et le cap Scott au nord, soit d'un côté le monde des étrangers sinon même des ennemis, de l'autre le grand large, c'est-à-dire un inconnu défini en termes naturels au lieu de sociologiques. L'axe de distribution des mythes sur les masques *dzōnoqwa*, orienté est-ouest, est perpendiculaire au précédent et il unit la côte occidentale de l'île aux profonds fjords de la côte, surtout Knight Inlet qui s'enfonce dans la région la plus montagneuse du pays kwakiutl : c'est donc un axe terre-mer. La complémentarité se manifeste aussi sur ce plan.

Ce n'est pas le dernier ; car si les masques *xwexwe*, dans les récits les plus mythiques, furent apportés aux humains par les poissons, son habitat tient le peuple *Dzōnoqwa* si éloigné des poissons qu'il en est démuné et, selon les mythes, passe le plus clair de son temps à les voler aux humains. Enfin et surtout, les masques *xwexwe* ne dispensent pas de riches présents ; ils sont, dit-on, avarés. Au contraire, les *Dzōnoqwa* possèdent des richesses fabuleuses faites de viande séchée, de fourrures, de peaux tannées et de plaques de cuivre qu'ils ou elles donnent généreusement à leurs protégés humains ou se laissent ravir après qu'on les a tués ou mis en fuite ; et ces richesses, précisent les mythes, sont à l'origine du potlatch et des fameuses plaques de cuivre décorées qui constituaient pour les Kwakiutl les biens les plus précieux. C'est, d'ailleurs, le visage couvert d'un masque *dzōnoqwa* que, chez les Kwakiutl méridionaux, le chef procédait aux distributions de plaques de cuivre, et c'est avec un couteau dont le manche était sculpté à l'image de l'ogresse que, le cas échéant, il les débitait en morceaux. Des plats gigantesques en forme de *Dzōnoqwa*, et d'autres plus petits représentant son visage, ses seins, son ombilic et ses rotules, servaient à présenter la nourriture de cérémonie aux visiteurs étrangers.

A propos des mythes des Salish de la côte sur l'origine des masques *swaihwe*, on avait souligné qu'ils mettent régulièrement en scène un frère et une sœur dangereusement rapprochés, et que la pêche des masques, à laquelle ils procèdent ensemble, réussira à éloigner puisque la possession des masques (que son frère lui accorde en dot) permet à la jeune fille de trouver un mari. Or, chez les Kwakiutl, les plaques de cuivre, obtenues à l'origine du peuple *Dzōnoqwa*, jouent le même rôle de déclencheur du mariage exogame :

la jeune épouse les reçoit de son père pour les offrir à son mari. Elle se conduit ainsi comme une *Dzōnoqwa* (qui est aussi l'initiatrice des parures de puberté, dont le port indique que la jeune fille est mûre pour le mariage), bien que toutes ses démarches se déroulent en sens inverse : la *Dzōnoqwa* ravit à une famille son enfant, et elle lui cède, volontairement ou involontairement, les cuivres. Symétriquement, la jeune épousée apporte les cuivres à la famille de son mari, mais elle lui ravit les enfants auxquels elle donnera bientôt le jour car, dans cette société matrilineaire, ils appartiendront au clan dont elle est elle-même issue. C'est dans une hotte que la *Dzōnoqwa* transporte les enfants qu'elle enlève, et c'est aussi dans une hotte que la jeune épousée enlève les cuivres qu'elle apporte à son mari.

De toutes ces considérations, une conclusion se dégage. Les Kwakiutl ont emprunté aux Salish les masques *swaihwe* qui, sous le nom à peine modifié de *xwexwe*, conservent chez eux les mêmes caractères plastiques. En revanche, ils ont créé (et cédé aux Salish) les masques *dzōnoqwa* qui, sur les plans plastique et rituel, s'opposent diamétralement aux masques *swaihwe* bien que, sur les plans sociologique et mythique, ils préservent leurs caractères essentiels comme associés au cuivre et dispensateurs de richesses. Il en résulte que, dans ce cas au moins, *quand la forme plastique se maintient, le contenu du message s'inverse* (les masques *xwexwe* sont avares), et réciproquement, *quand le message se maintient, c'est la forme plastique qui s'inverse*. Cette transformation remarquable invite à s'interroger sur sa portée. Est-elle restreinte à deux types de masques présents côte-à-côte dans une petite partie du monde, ou son champ d'application s'étend-il à d'autres formes esthétiques, d'autres époques, d'autres régions ?

On ne pouvait donner tant d'ampleur au problème dans le cadre de ces leçons. Mais un autre, plus limité, restait à résoudre. Comment s'explique le lien des masques *xwexwe* avec le tremblement de terre, déjà manifeste chez les Salish pour les masques *swaihwe*, bien que laissé à l'arrière-plan ? On avait montré à plusieurs reprises que le complexe *swaihwe* salish et *xwexwe-dzōnoqwa* kwakiutl était lié à l'origine du cuivre. Et c'est en ouvrant le paradigme mythique pour y inclure les mythes athapaskan sur l'origine du cuivre qu'on allait être en mesure d'apporter une réponse à cette dernière question.

Il était d'autant plus légitime de le faire que le cuivre natif utilisé par les populations de la côte du Pacifique provient du nord ; que les Athapaskan sont leurs voisins immédiats au nord et au nord-est ; et que ces derniers Indiens avaient poussé la métallurgie du cuivre à un plus haut degré de perfection que les peuples de la côte et, au nord, les Eskimo. Or, les mythes athapaskan sur l'origine du cuivre présentent, avec les mythes salish du Fraser sur l'origine des masques *swaihwe*, des rapports frappants de symétrie

et de complémentarité. Ces derniers mythes évoquent, avions-nous dit, le péril d'une union trop prochaine — entre frère et sœur — auquel la pêche des masques met un terme en procurant à la jeune fille le moyen d'un mariage exogame.

Pour rendre compte de l'origine, sans doute, mais en fait, de la raréfaction du cuivre, les Athapaskan suivent une démarche exactement inverse, car ils attribuent ces occurrences à une femme d'abord entraînée contre son gré à une union exogame, puis — après qu'elle s'est enfuie — violée par ses proches qu'elle a pu rejoindre, alors qu'elle leur avait révélé l'emplacement du meilleur cuivre au sommet d'une montagne étincelante aperçue sur le chemin du retour. En représaille, elle s'enfonce dans la terre avec le cuivre, devenu désormais difficile à extraire.

Dans ces mythes, le cuivre va donc des étrangers au proches par l'intermédiaire de la femme, soit un chemin inverse de celui que les masques *swaihwe* parcourent chez les Salish, et le cuivre même chez les Kwakiutl : des proches de la femme, et par son intermédiaire, vers le mari étranger. Mais ce n'est pas tout ; car les mythes athapaskan relatent aussi l'inverse d'un séisme : par une sorte d'involution, la terre se referme sur ses richesses métalliques et les dérobe aux humains au lieu qu'à l'occasion des séismes, elle s'ouvre largement pour les révéler. Préposés à des degrés divers aux tremblements de terre, les masques *swaihwe* et *xwexwe* portent des sistres, dont la fonction pourrait ainsi correspondre à celle de ces instruments de musique dans l'ancienne Egypte selon Plutarque (*Du miel aux cendres*, p. 346-347).

Ainsi se confirme, dans un vaste ensemble à la fois mythique, sociologique, rituel et technologique, la triple affinité de certains types de masques avec les séismes d'une part, les poissons de l'autre, enfin avec le cuivre. Rencontre d'autant plus suggestive que, de l'autre côté du Pacifique, on a signalé dans les croyances japonaises les mêmes affinités entre poissons, séismes et richesses métalliques (C. Ouwehand, *Namazu-e and their Themes*, Leiden, 1964) et que, plus loin encore, la Chine des Chou a livré des bois sculptés représentant des êtres à langue pendante et à yeux protubérants dont la ressemblance avec les masques *swaihwe* est saisissante. Rapprochements qui seraient par trop hasardeux si l'on n'avait découvert dans le nord-ouest américain une industrie préhistorique de microlithes en obsidienne, très proche d'autres connues en Sibérie orientale et au Hokkaido. L'assimilation du cuivre à des excréments, attestée au Japon, existe aussi chez les Athapaskan (qui l'appellent « excréments d'ours » ou « de castor »), et, plus au sud en pays salish, chez les Thompson et les Shuswap (premier cuivre révélé sous la forme d'une balle de métal remplie d'excréments), soit une conjugaison des contraires que les masques *swaihwe* réalisent à leur façon en unissant, dans une même figuration plastique, l'oiseau et le poisson.

Enfin, dans les croyances japonaises, le tremblement de terre, qui suspend l'ordre social, apparaît comme un phénomène médiateur entre riches et pauvres, de même que, selon les mythes salish précités, le premier cuivre, précieuse balle aux mains de rares privilégiés, se transforme dans l'arc-en-ciel ou le soleil qui, précisent les mythes, brilleront désormais pour tout le monde. Avec le cuivre monté sous forme, pourrait-on dire, démocratisé au ciel d'où, sous la forme métaphorique et nobiliaire des masques *swaihwe*, il était d'abord descendu, le cycle que l'on a parcouru se referme. Et d'autant mieux que, dans toute l'extension de l'aire envisagée, le cuivre, soleil chthonien ou tiré du fond des eaux, si brillant que les masques *swaihwe* ou *xwexwe* seuls, grâce à leurs yeux protubérants et maintenus en place par leur pédoncule, pourraient le regarder en face, accomplit un mariage des contraires ; ce qu'est en vérité tout mariage, dans des sociétés caractérisées par un état de tension entre les lignées, et où, par conséquent, le problème essentiel consiste dans la médiation de deux principes contradictoires : ceux de l'endogamie et de l'exogamie.

Ce n'est donc pas seulement, comme on l'avait déjà noté (P. S. Wingert, *American Indian Sculpture*, New York, 1949, p. 60, n. 72), par les proportions et par la forme que les masques *swaihwe* ressemblent aux énigmatiques plaques de cuivre blasonnées qui tiennent une si grande place dans la pensée et l'économie des peuples de la côte nord-ouest du Pacifique. Tout invite à voir dans ces masques et dans ces objets le résultat d'une évolution parallèle à partir d'un même ensemble de motifs. Chez les Salish, les masques *swaihwe* offrent un équivalent des plaques de cuivre comme, plus au nord, les plaques de cuivre remplacent les masques *swaihwe* dont, dans une matière et un style différents, elles transposent l'aspect plastique tout en préservant leur rôle social et leur signification philosophique.

#### MISSIONS ET DISTINCTIONS

*Gildersleeve Lecture*, Barnard College, Columbia University, New York, 28 mars 1972.

Docteur *honoris causa*, Université de Stirling, Ecosse, 23 juin 1972.

#### ACTIVITÉ DU LABORATOIRE

Après un bref séjour à Paris, M. J. Lizot est reparti au Venezuela où il séjourne actuellement chez les Indiens Yanomami. M. B. Saladin d'Anglure a poursuivi ses recherches chez les Eskimo de la côte orientale de la baie d'Hudson. M. I. Chiva, sous-directeur du Laboratoire, a enquêté pendant

l'été 1971 aux Antilles françaises, plus particulièrement sur les principaux types de paysages agraires et de formes d'habitat, les techniques de construction et les techniques agricoles traditionnelles, les fêtes et les cultes et la médecine populaires.

M<sup>mes</sup> M.-C. Jolas, M.-C. Pingaud et F. Zonabend ont poursuivi leurs recherches sur la commune de Minot, Côte-d'Or.

Un étudiant de 3<sup>e</sup> cycle, M. de La Tour Dejean, séjourne pour une année entière chez les Bamiléké du Cameroun.

Avec la collaboration de M<sup>lle</sup> M. Selz, M<sup>me</sup> F. Izard poursuit l'analyse sur ordinateur de matériaux généalogiques recueillis chez les Samo.

Une recherche analogue, dirigée par M. M. Godelier à partir des matériaux recueillis par lui chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, est en cours au Service d'Informatique du Musée national des Arts et Traditions populaires.

Plusieurs membres du Laboratoire, directeurs d'études associés, sous-directeurs ou chefs de travaux aux 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> sections de l'EPHE, assurent un enseignement régulier. Ainsi MM. I. Chiva, C. Tardits, P.-H. Stahl, M. Godelier.

Parmi les séminaires et conférences on signalera ceux de M. I. Chiva dans le « Cycle de Formation à la Recherche anthropologique » (EPHE, 6<sup>e</sup> section) (enseignement trimestriel sur *Les communautés villageoises*) ; à l'UER de Sciences sociales de l'Université de Toulouse-Le Mirail, les 16 et 17 mars 1972, deux conférences sur *l'Etat des recherches rurales en France* et *Les théories de la communauté rurale* ; dans le cadre du séminaire sur *Les problèmes agraires de l'Europe du sud-est* (EPHE, 6<sup>e</sup> section), communication sur *Le système pseudolignager dans les villages archaïques roumains* ; P. Clastres à la Société suisse des Américanistes sur « Structure du nomadisme des chasseurs guayaki » (mars 1972). M. P. Clastres assure en outre une charge de conférences à l'EPHE (5<sup>e</sup> section) sur « le Pouvoir politique dans les sociétés tupi-guarani ». M<sup>me</sup> A. Deluz a fait le 16 décembre 1971 une conférence sur « l'Etude d'une société complexe, la Suisse » à la Maison des Sciences de l'Homme de Bordeaux, ainsi qu'une autre sur « L'analyse d'un rituel » à l'Ecole des Sciences sociales de l'Université de Lausanne (12 mai 1972) ; elle a participé par des communications aux séminaires de MM. C. Lévi-Strauss et C. Tardits. M. M. Godelier a fait à l'Ecole normale supérieure six conférences sur « Problèmes et méthodes de l'anthropologie » ; il a également participé par une communication sur « Anthropologie et démographie » au séminaire de M. Dupaquier.

M<sup>me</sup> F. Izard a participé aux travaux du *Congrès régional africain de population* (Accra, Ghana, 9-18 décembre 1971), ainsi qu'au *Colloque international sur la notion de personne en Afrique Noire* (Paris, CNRS, octo-

bre 1971). M. M. Izard a fait plusieurs conférences et émissions radiophoniques : « Problèmes et méthodes de l'histoire africaine » (Ecole nationale d'Administration, Ouagadougou) ; « La situation des captifs dans le Yatênga pré-colonial » (Séminaire sur l'esclavage et la captivité en Afrique Noire) ; « Le calendrier rituel du Yatênga » (Séminaire de M. C. Lévi-Strauss) ; présentation de *l'Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Radiodiffusion Télévision Voltaïque, 1971 ; présentation de *Byzance Noire* de Nadel, avec Maurice Godelier, ORTF, 1971 ; série d'émissions sur les tendances actuelles de l'ethnologie française et sur la situation de l'histoire africaine, Société suisse de Radiodiffusion, 1971. Il a assuré en 1971-72 un cours d'anthropologie politique à l'EPHE (6<sup>e</sup> section ; formation à la recherche anthropologique) et un cours d'histoire de l'Afrique Noire à l'Université de Paris X (UER de Sciences sociales), et participé comme représentant du Laboratoire à la Conférence organisée au Caire du 9 au 12 mai 1972 par le *Center for the Study of Man* de la *Smithsonian Institution*.

M<sup>me</sup> M.-C. Pingaud a fait le 4 mars 1972 une communication consacrée à l'analyse comparée des cartes du parcellaire foncier et du parcellaire d'exploitation de Minot (Côte-d'Or) à l'Association des Géographes français.

M. J. Pouillon a donné un enseignement à l'Université de Paris V sur les méthodes structuralistes en anthropologie, ainsi que des conférences à l'EPHE (6<sup>e</sup> section ; formation à la recherche anthropologique). Il a fait en novembre 1971 une conférence sur « le système des croyances chez les Hadjerai du Tchad » dans le cadre du séminaire de M. Luc de Heusch à l'Université libre de Bruxelles.

Outre son enseignement régulier à l'EPHE, M. P.-H. Stahl a fait une conférence : « Trois réformes agraires en Roumanie » dans le cycle de leçons sur « La vie agraire en Europe du sud-est » organisé par l'EPHE ; il a également pris part au Congrès international de sociologie des régions frontalières à Gorizia, Italie (mars 1972). M. C. Tardits, aussi directeur d'études à l'EPHE, a participé de son côté au Colloque interdisciplinaire « Littérature et politique » organisé à l'Université de Caen (28-29 février 1972).

M<sup>me</sup> F. Zonabend, chef de travaux à l'EPHE, a assuré un enseignement sur « la pratique de la recherche dans les sociétés rurales » (EPHE, 6<sup>e</sup> section ; formation à la recherche anthropologique) et dirigé des travaux d'étudiants de la même formation dans le Morvan. Elle a donné deux conférences sur « Les lycéens de Dakar » dans le cadre de l'enseignement organisé par l'Institut de Psychologie, l'Ecole normale supérieure de Saint-Cloud et le Groupe de Recherches pédagogiques du Secrétariat d'Etat aux Affaires étrangères ; elle a enfin participé au séminaire de M. I. Chiva avec des communications sur « l'organisation sociale et la morphologie du terroir dans le village de Minot (Côte-d'Or) ».

M<sup>me</sup> J. Duvernay a soutenu avec succès le 2 mai 1972 une thèse de 3<sup>e</sup> cycle sur la mythologie des Indiens Tacana.

M. I. Chiva a été récemment nommé membre du *Conseil de la Recherche scientifique sur l'environnement* et du bureau de ce *Conseil* ; président du groupe de réflexion sur la recherche en matière d'aménagement du territoire et environnement ; membre du Comité français du programme UNESCO consacré à « L'homme et la biosphère ». Il a participé à la réunion annuelle du Comité de Direction des « Human Relations Area Files » (New Haven, USA, 20-21 avril 1972).

Le Centre documentaire d'ethnologie comparée, dirigé par M<sup>lle</sup> N. Belmont, maître-assistant à l'EPHE (6<sup>e</sup> section), assistée par M<sup>me</sup> M.-C. Jolas, s'est enrichi de 48 000 fiches concernant 14 populations. 14 recherches ont été menées par des chercheurs ou pour leur compte.

Le Laboratoire publie deux revues : *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, secrétaire général M. J. Pouillon assisté par M<sup>lle</sup> N. Mathieu et M<sup>me</sup> E. Guedj (XI, 3, juillet-septembre 1971 ; XI, 4, octobre-décembre 1971 ; XII, 1, janvier-mars 1972 ; XII, 2, avril-juin 1972) ; et *Etudes rurales*, secrétaire général M. I. Chiva assisté par M<sup>me</sup> F. Zonabend, M.-C. Pingaud et M.-E. Xifaras (41, janvier-mars 1971 ; 42, avril-juin 1971 ; 43-44, juillet-décembre 1971). Le Laboratoire a également assuré la publication de deux numéros des *Cahiers de l'Homme* : J.-P. Lebeuf et P.-F. Lacroix, *Devinettes peules suivies de quelques proverbes et exemples d'argots (Nord-Cameroun)* et Hugo Zemp, *Musique dan. La musique dans la pensée et la vie sociale d'une société africaine*.

#### PUBLICATIONS

N. BELMONT, Traduction de R.-F. Fortune, *Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu, dans le Pacifique*, Paris, Maspero, 1972, 367 p. (Bibliothèque d'Anthropologie).

I. CHIVA, Préparation d'un numéro spécial des *Etudes rurales* (43-44, juillet-décembre 1971) consacré aux « Régions agricoles ».

P. CLASTRES, *De l'Un sans le Multiple (L'Ephémère, 1972, commentaire d'un fragment métaphysique guarani)*.

A. DELUZ, Direction scientifique de *The End of the Road*, film sur les Indiens Embera de Colombie, réalisé par Brian Moser, Londres, 1972.

— Film sur la préparation de la bière de maïs chez les Embera, 16 mm noir et blanc, tourné en 1971 avec la collaboration de H. Pooley, Paris, 1972.

— *Compte rendu de mission* (1968-1970) (*L'Homme*, XI, 4, 1971, p. 84-90).

J. DUVERNAY, *La Mythologie des Indiens Tacana* (Bolivie). *Analyse comparative de certains thèmes* (Thèse pour le doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, miméogr., Paris, 1972).

M. GODELIER, *Mythe et histoire. Réflexion sur les fondements de la pensée sauvage* (*Annales*, 26, 3-4, mai-août 1971).

— En collaboration avec C. OLLIER et D. DROVER, *Soil knowledge amongst the Baruya of Wonenara, New Guinea* (*Oceania*, XLII, 1, sept. 1971).

— *Comment définir une « formation économique et sociale »* (*La Pensée*, octobre-novembre 1971).

— *Salt currency and the circulation of commodities among the Baruya of New Guinea* (in *Studies in Economic Anthropology*, A. S. 7, 1971).

— *Le visible et l'invisible chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* [in *Langues et techniques*, t. II (Hommage à A. G. Haudricourt), Klincksieck, Paris, 1972].

F. IZARD, *Univers féminin et destin individuel chez les Samo* (Colloque international sur la notion de personne en Afrique Noire, 14 p. miméogr., Paris, 1972).

— *Parenté et mariage. Le choix du conjoint dans une société à prohibitions matrimoniales (Samo, Haute-Volta)* (Congrès régional africain de population, Accra, 15 p., 1971).

M. IZARD, *Haute-Volta* (*Encyclopaedia Universalis*, 8, Paris, 1971, p. 262-264).

— *Les Yarse et le commerce dans le Yatênga pré-colonial* [in Claude Meillassoux, éd., *L'évolution du commerce africain depuis le XIX<sup>e</sup> siècle en Afrique de l'Ouest / The development of indigenous trade and markets in West Africa*, London, 1971 (International African Institute), p. 214-227].

— *A l'écoute des mythes : Claude Lévi-Strauss* (*Le Nouvel Observateur*, 1971).

— *La dernière guerre des Peaux-Rouges* (*Le Nouvel Observateur*, 1972).

— *Haute-Volta* [in Diouldé Laya, éd., *La tradition orale, problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Niamey, 1972 (Centre régional de documentation pour la tradition orale), p. 50-55].

C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques IV. L'Homme nu* (Paris, 1971).

— *Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins* (in *The Translation of Culture*, London, 1971).

— *Race et culture* (*Revue internationale des Sciences sociales*, XXIII, 4, 1971).

— *La mère des fougères* (*Langues et techniques, nature et société. Mélanges offerts à André G. Haudricourt*, Paris, 1972).

M.-C. PINGAUD, *Terres et familles dans un village du Chatillonnais* (*Etudes rurales*, 42, 1972, p. 52-104).

J. POUILLON, *Réponse à un ventriloque* (*Les Temps Modernes*, p. 299-300, juin-juillet 1971).

— *Leach, Lévi-Strauss et les Kachin* (Postface à Leach, *Systèmes politiques des Hauts-Plateaux de Birmanie*, Paris, Maspero, 1972).

P.-H. STAHL, *La force motrice des moulins paysans en Roumanie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>* (Congrès international des Sciences anthropologiques et ethnologiques de Moscou, vol. 5, 1972).

— *Villages colonisés et villages « spontanés »* (communication présentée au Congrès d'ethnologie européenne, août 1971, sous presse).

C. TARDITS, *Guerre et paix chez les Bamoum* (in *L'Homme, hier et aujourd'hui*, recueil d'études en hommage à A. Leroi-Gourhan, Paris, sous presse).

— *L'écriture et la monture* (in *Perspective nouvelles sur l'histoire africaine et malgache*, Paris, sous presse).