

Anthropologie sociale

M. Claude LÉVI-STRAUSS, de l'Académie française, professeur

Dans le cours du *lundi*, nous avons examiné les discussions et les critiques auxquelles, depuis sa première publication il y a quinze ans, a donné lieu notre étude *La Geste d'Asdiwal* (Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, sciences religieuses, 1958-1959, p. 3-43 ; nouvelle version dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, ch. IX). Ces critiques émanent particulièrement de M^{me} Mary Douglas (« The Meaning of Myth with special reference to La Geste d'Asdiwal » in : E. Leach, ed., *The Structural Study of Myth and Totemism, Association of Social Anthropologists Monograph 5*, London, 1967) et de M. G. S. Kirk (*Myth. Its Meaning and Function in Ancient and Other Culture*, Cambridge-Berkeley-Los Angeles, 1970).

A l'affirmation selon laquelle le mariage avec la cousine croisée matrilatérale n'aurait pas eu un caractère normatif chez les Tsimshian, nous avons opposé, outre les données déjà rassemblées et publiées, les analyses récentes de A. Rosman et P. Rubel (*Feasting with mine Enemy. Rank and Exchange among Northwest Coast Societies*, New York, 1971) confirmant qu'à ce choix préférentiel répondait une distinction structurale entre donneurs et preneurs de femmes. En revanche, il ne semble pas que, comme ces auteurs le supposent, le statut de preneur ait été régulièrement supérieur à celui de donneur. Cette hypothèse découle, à notre sens, d'une confusion entre la préparation du potlatch par une lignée de donneurs avec l'assistance des preneurs, et le potlatch lui-même, offert non aux preneurs mais à des tiers jouant le rôle de témoins. Dans un tel système, les relations économiques entre clan hôte et clan du père consistent essentiellement en emprunts suivis de remboursements obligés ; et le fait que cette aide du clan du père soit non seulement sollicitée, mais requise, ne met pas ce segment social en position de supériorité. Pour les Tsimshian, les transactions matrimoniales impliquaient normalement quatre lignées, à savoir celle du père et de la sœur du père, et celle de la mère et de son frère, tant du fiancé que de la fiancée. Si ces quatre lignées avaient été hiérarchisées dans un système d'échange généralisé où les preneurs seraient toujours supérieurs aux donneurs, on ne comprendrait pas que les descriptions indigènes missent en

étroit parallélisme les échanges auxquels procèdent les deux lignées centrales (mère et oncle du fiancé ou de la fiancée) et ceux auxquels procèdent les deux lignées périphériques (père et tante du fiancé ou de la fiancée) dont, dans cette hypothèse, les statuts respectifs devraient être encore plus inégaux que ceux des lignées adjacentes.

Dans le cadre d'une hiérarchie sociale assez stricte qui divisait la société en castes ou en classes, il semble, au contraire, que les lignées pouvaient entrer en concurrence les unes avec les autres, et chercher à améliorer par des alliances matrimoniales leur position relative au sein d'une catégorie commune. Nous ne croyons donc pas que l'échelle des statuts sociaux ait été doublée par une autre échelle de statuts matrimoniaux, fixant un ordre immuable entre les preneurs et les donneurs. D'ailleurs, il existe au moins un mythe (*in* : F. Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 154-158) relatif à un prince que, contrairement à la norme, sa famille veut obliger à prendre femme dans la lignée paternelle.

Mais en fait, ce mythe, qui choisit systématiquement de transposer tous les aspects de la réalité sociale dans une perspective paradoxale, évoque non pas un, mais plusieurs types d'union qu'il élimine successivement : le héros frôle au début une union homosexuelle et refuse celle, trop proche, avec sa cousine patrilatérale ; à la fin du mythe, il évite de justesse une union incestueuse avec sa propre sœur et voit se briser celle, trop lointaine, qu'il avait secrètement contractée avec une divinité aquatique. Il paraît en résulter *a contrario* que l'union avec la cousine matrilatérale, dont ne parle pourtant pas le mythe, eût été seule viable, puisque toutes celles qu'il passe en revue échouent pour des raisons diverses.

L'analyse de ce mythe vient donc enrichir le commentaire de la geste d'Asdiwal dont la démarche est comparable à la sienne, sauf que la créature surnaturelle et jalouse, épousée par le héros, y est céleste au lieu de chthonienne, et que la solution du mariage matrilatéral, adoptée en fin de mythe, se solde par un échec comme les autres. Mais, avant d'en venir là, il fallait d'abord dissiper des malentendus. Le caractère fortement teinté d'esprit matrilocal, que nous avons prêté au mariage de la mère d'Asdiwal avec un oiseau surnaturel, ne tient pas tant aux circonstances mêmes du mariage, mais au fait que, bien que le mari soit, comme être surnaturel, supérieur à ses alliés, il doive, comme preneur de femme, fournir des prestations à ses donneurs et s'effacer devant eux quand ils revendiquent leur sœur et leur neveu. De plus, la jeune mère choisit le nom de son fils et l'annonce publiquement, prérogatives qui, dans la société réelle, appartiennent au père et à sa lignée. Cela une fois précisé, on pouvait mettre en parallèle le mythe d'Asdiwal et celui qui venait d'être analysé. Si, comme on l'a montré, ce mythe constitue une critique, au sens kantien du terme, de toutes les formes d'union autres que celle à laquelle les Tsimshian accordaient une valeur

préférentielle, qu'en est-il des épisodes similaires de la geste d'Asdiwal ? Le mariage du héros avec la fille du Soleil maléfique qui l'astreint à des épreuves censées mortelles le place lui aussi, comme preneur, en position d'infériorité vis-à-vis de ce donneur surnaturel. Mais il serait vain de chercher, comme on l'a fait, dans cette situation, une image des conditions sociales réelles, telles qu'elles se reflètent dans le service dû par le gendre à ses beaux-parents. Car, s'il est vrai que ce service du gendre existait chez les Tsimshian, les beaux-pères n'en profitaient certes pas pour tenter de détruire physiquement les époux de leurs filles, et, dans le mythe, l'épisode en question, par quelque biais qu'on l'aborde, constitue bien une inversion du modèle vécu.

En fait, ce n'est pas à des conditions empiriques particulières qu'il convient de rapporter cet épisode, mais plutôt au traitement qu'en offre la mythologie américaine dans des sociétés très différentes les unes des autres (cf. R. H. Lowie, « The Test Theme in North American Mythology », *Journal of American Folklore*, XXI, 1908, p. 97-148). Le beau-père meurtrier est soit un oncle maternel qui craint que son neveu ne lui succède ou que, de son vivant, il ne séduise sa femme, soit, comme ici, un étranger jaloux du héros après qu'il lui a donné sa fille en mariage, ou parce qu'il est hostile à cette union. Or, en fait, chez les Tsimshian, le service du gendre était entièrement comparable, quand même il ne s'identifiait pas à lui, au service dû par le jeune neveu à son oncle maternel dont il pouvait ultérieurement épouser la fille. Dans ces conditions, on comprend que le mariage *cosmique* d'Asdiwal avec une étrangère et, qui plus est, d'origine surnaturelle, s'oppose au mariage *sociologique* de son fils Waux avec sa cousine croisée. Il en représente l'envers, comme mariage démesurément trop éloigné par rapport au mariage conclu à bonne distance ; mais en même temps, il offre de ce second type de mariage une image grimaçante et, en quelque sorte, exacerbée, où l'antagonisme parfois réel entre oncle maternel et neveu évolue, en l'absence de tout rapport de parenté liant les deux hommes, vers une intention franchement meurtrière de l'un d'eux, comme si l'hostilité entre beau-père et gendre contaminait la solidarité entre oncle et neveu. Nous avons donc affaire à deux mariages qui se réfèrent au modèle matrilatéral et qui évoquent, l'un en négatif par son inverse, l'autre en positif mais sans plus de succès. Entre le mariage *cosmique* et le mariage *domestique* s'intercalent les deux mariages d'Asdiwal qu'on peut appeler *politiques*, puisque contractés dans des groupes étrangers ; ils échouent aussi, l'un en raison d'une solidarité dominante entre un groupe de frères et leur sœur : le mari est abandonné par la lignée maternelle de l'épouse ; l'autre en raison d'une solidarité dominante entre un père et son fils : l'épouse est abandonnée par la lignée paternelle du mari. Les quatre mariages forment donc un système clos, et plus fermement organisé encore que notre étude de 1958 ne le montrait.

Mais l'empirisme de nos critiques les empêche d'interpréter les motifs mythiques en fonction les uns des autres ; ils les épiluchent un par un, et prétendent y découvrir autant de reflets de conditions sociales réelles. Ainsi, on a essayé d'expliquer l'incompréhension et la gloutonnerie prêtées à l'épouse du fils d'Asdiwal, Waux, dont elle est aussi la cousine matrilatérale, comme une façon détournée de montrer que les femmes sont des êtres inférieurs et les hommes des êtres supérieurs, ce qui, ajoute-t-on, est un commentaire positif, en rapport direct avec la réalité sociale. Outre qu'on fait ainsi abstraction des trois épouses d'Asdiwal que le mythe, au contraire, pare de toutes les vertus morales et domestiques, et qui ne sont certainement pas des preuves à l'appui d'une quelconque infériorité du sexe féminin, on méconnaît que les Tsimshian se distinguaient de toutes les autres sociétés de la côte nord-ouest par le respect et la considération exceptionnels dont jouissaient chez eux les femmes : initiées comme les hommes dans les sociétés secrètes, aptes à hériter les pouvoirs surnaturels, activement présentes aux potlatch et, le cas échéant, appelées aux fonctions de chef tribal. Le jugement moral qu'on invoque n'est pas seulement arbitraire. Rien ne le corrobore dans le reste du mythe, et les conditions sociales réelles le démentent. On postule donc des conditions sociales imaginaires en croyant faire cadrer le mythe avec la réalité.

On n'est pas davantage fondé à dire que la rivalité d'Asdiwal et de ses beaux-frères illustre des conduites du genre de celles qu'on observe dans le potlatch. Tout le monde est d'accord aujourd'hui pour voir dans le potlatch un acte public et juridique au cours duquel des témoins spécialement convoqués, gratifiés de riches cadeaux, sanctionnent par leur présence le droit de leur hôte à un titre, un rang social ou un nouveau statut. Trois potlatch ont lieu dans la geste d'Asdiwal, et le texte des mythes les désigne comme tels : l'un pour proclamer le nom et l'état civil du héros, l'autre pour lui conférer un titre honorifique, le troisième quand il décide lui-même d'en assumer un nouveau. Assimiler les disputes privées à ces procédures légales reviendrait, pour un ethnologue ignorant nos usages, à confondre une querelle de tricheurs au cours d'une partie de cartes avec un règlement successoral dont les actes sont passés par devant notaire.

On affirme enfin que les malheurs d'Asdiwal s'expliquent par la jalousie ressentie à l'égard des chamans qui ont trop de succès ; or, poursuit-on, Asdiwal est un grand chaman. Rien n'est moins vrai : Asdiwal, les textes y insistent à plusieurs reprises, est un grand chef, et, chez les Tsimshian, la position de chef était antithétique à celle de chaman. Une version précise sans doute qu'Asdiwal se fit passer pour chaman auprès des phoques, en feignant de les guérir de l'épidémie dont ils se croyaient victimes pour pouvoir, sans qu'ils le remarquent, extraire les flèches tirées par lui, qui étaient la cause réelle de leurs maux. Il en résulte que, même dans

cette conjoncture très particulière (où il se conduit en imposteur), les dons chamaniques lui sont expressément déniés. De plus, seuls les chamans malchanceux jalouent un confrère mieux doué et cherchent parfois à l'éliminer : aucune sollicitation des textes ne permettrait de voir des chamans dans les beaux-frères d'Asdiwal qui se conduisent de cette façon avec lui.

M. Kirk reprend à son compte les critiques de M^{me} Douglas ; les réponses qui précèdent valent donc aussi pour lui. On en ajoutera quelques autres qui le concernent en particulier. L'épouse gloutonne de Waux n'est pas assimilable à la « fille folle de miel » dont nous avons par ailleurs isolé le motif (*Du Miel aux cendres*, première partie, III). En effet, contrairement à ce que croit M. Kirk, ce personnage ne néglige pas ses devoirs envers les parents de son mari. C'est l'inverse : en interceptant les prestations dues par le gendre, elle empêche son mari de remplir ses devoirs envers ses parents (à elle). En second lieu, on propose d'interpréter la position inversée des deux femmes, dans les versions du Nass et du Skeena, par le fait que, dit-on, les gens du Nass remontaient ce fleuve pour aller à la pêche au poisson-chandelle, tandis que ceux du Skeena devaient auparavant descendre le Skeena. C'est ignorer que la pêche au poisson-chandelle se déroulait — et se déroule toujours — sur la bas Nass, près de Greenville, à vingt kilomètres à peine de l'embouchure. Sauf ceux établis sur place, les Nisqa devaient donc, pour s'y rendre, descendre non le fleuve (encore gelé à cette époque) mais sa vallée : aucun d'eux ne la remontait. Et, si l'on élit ce genre d'interprétation, à quelles occurrences empiriques fera-t-on correspondre les voyages du héros au ciel et dans le monde souterrain ? Ses déplacements d'est en ouest et d'ouest en est, qui pourraient trouver un équivalent dans l'expérience, forment système avec ses voyages du bas vers le haut et du haut vers le bas, qui relèvent de l'imaginaire. La symétrie qu'on observe entre eux tous s'inscrit dans le champ du mythe, non de l'expérience vécue.

C'est, d'ailleurs, d'une autre et singulière méconnaissance des données empiriques que procède une interprétation avancée par le même auteur comme préférable à la nôtre : la version du Skeena, qui se déroule sur le fleuve gelé et où les femmes ne trouvent pour toute nourriture qu'une baie à demi pourrie, suggérerait par ces deux détails que le poisson n'est pas encore là, tandis que la version Nass, où les deux femmes apportent, l'une un petit bout de frai, l'autre une poignée de baies, signifierait que le frai est « déjà disponible bien qu'en petite quantité ». Il résulte de cette interprétation que, par un extraordinaire miracle, le frai commencerait à remonter le fleuve avant les poissons... Autant que les conditions biologiques, on méconnaît les conditions de la vie sociale quand on suggère que, dans la version Nass, la fille de la sœur de la mère d'Asdiwal, dont il est fait une mention rapide, remplace la cousine que le fils d'Asdiwal épouse dans une version du Skeena, et que, par conséquent, le danger d'épouser une

cousine serait partout évoqué. Outre que la notion d'un tel danger impliquerait un surprenant départ des situations réelles — auxquelles on prétend par ailleurs rester scrupuleusement fidèle — puisque, nous l'avons montré, le mariage des cousins était la norme chez les Tsimshian — on oublie simplement que si la catégorie de cousins — incluant les croisés et les parallèles — existe pour nous, les Tsimshian avaient une terminologie de parenté de type iroquois où les cousins parallèles, identifiés à des frères et sœurs, s'opposent diamétralement aux cousins croisés. Dans tel ou tel système, une fille de sœur de mère est une « sœur », du point de vue du mariage l'exact contraire d'une « cousine », et les catégories indigènes excluent qu'on puisse les identifier.

Les tentatives de réinterprétation d'autres mythes, que nous avons analysés et discutés dans *Le Cru et le cuit*, ne sont pas moins malencontreuses ; ainsi celle de deux mythes bororo (respectivement indexés M 2 et M 5), élaborée en commençant par prendre la fourmilère, dont il est question dans un des mythes, pour la femelle du fourmilier. On n'a pas jugé utile de s'appesantir sur les conséquences pour le moins curieuses de cette confusion.

Dans une autre partie du cours, nous avons repris l'analyse de la geste d'Asdiwal d'après la version publiée par Boas en 1895 dans les *Indianische Sagen* et à laquelle, pour des raisons qui furent expliquées, nous avons prêté une attention insuffisante. L'étude comparative n'a pas seulement confirmé nos interprétations antérieures. Elle a aussi permis de les formuler d'une façon à la fois plus économique et démonstrative, et de poser, en termes généraux, le problème du rôle et de la fonction sémantique tenu dans les mythes — non pas seulement américains mais provenant d'autres régions du monde — par le motif de l'oubli. Comme cette discussion aura fait l'objet d'une publication séparée au moment où paraîtra ce compte rendu (*Anthropologie structurale deux*, post-scriptum au chapitre IX), on se contentera d'y renvoyer.

Le cours du *mardi* fut consacré au système de parenté bororo. Nous avons mené cette étude en utilisant et en discutant des publications récentes, ainsi les deux volumes de l'*Enciclopedia bororo*, plusieurs articles de M. J.-C. Crocker, et un important travail inédit de M. Zarko D. Levak dont l'auteur a bien voulu nous donner communication. Il ressort de tous ces documents que la terminologie de parenté bororo, réduite à environ quatorze termes, offre bien l'extrême simplicité que mettait en évidence, il y a près d'un siècle, l'enquête de von den Steinen. Toutefois, cette pauvreté de la terminologie se trouve compensée par l'emploi de deux qualificatifs, seuls ou ensemble, qui modifient le sens des termes de base d'une manière qui reste obscure en dépit des efforts dépensés pour l'élucider. De plus, une analyse

comparative de tous les plans de village dont on dispose fait apparaître certaines anomalies dans la distribution des clans de la moitié sud, où un même clan, et parfois deux, occupent des huttes séparées par celles d'autres clans ; or ces anomalies semblent offrir dans leur principe un caractère constant.

Le système de parenté se signale par une terminologie consécutive appliquée aux hommes ou aux femmes d'une même lignée matrilineaire, sans égard à leur niveau de génération. De tels systèmes sont bien connus par ailleurs, et on peut les interpréter de deux façons : soit comme des systèmes katchin, dont celui des Bororo offrirait alors l'image en miroir à cause de la descendance matrilineaire qui est de règle chez ces Indiens, soit comme des systèmes crow-omaha ; compte tenu de la règle de descendance, il s'agirait alors d'un système crow. Les deux types ont été confondus à tort par Lounsbury, mais, dans le cas des Bororo, chaque interprétation soulève de prime abord plusieurs difficultés. Si le système est conforme au modèle katchin, la préférence pour le mariage avec la cousine croisée patrilatérale, attestée par les enquêtes ethnographiques et par l'analyse minutieuse des généalogies mythiques à laquelle nous nous sommes livré, devient incompréhensible, puisque, dans un tel système, c'est la cousine croisée matrilatérale qui devrait être préférée. Si le système est conforme au modèle crow, c'est le fait du mariage des cousins croisés, quel que soit le type préféré, qui pose un problème, le propre des systèmes crow-omaha étant d'exclure toute possibilité de mariage entre les cousins, au moins dans le premier degré. Ce n'est pas tout : le traitement du système bororo comme système crow exige des règles de réduction beaucoup plus nombreuses que celles normalement requises pour ramener les catégories dénotées par le même terme à des positions généalogiques simples, dont les premières seraient dérivées par extensions successives.

A ces difficultés s'en ajoutent d'autres, car la division du village bororo en moitiés exogamiques devrait normalement entraîner le mariage préférentiel entre cousins croisés bilatéraux, alors que, comme on l'a montré, une préférence pour la cousine patrilatérale est si nettement affirmée que, dans les généalogies mythiques, on n'a pu relever aucun exemple de l'autre type. Par leur emploi réciproque, certains termes, ainsi celui de *iorubadare*, rappellent seuls la division en moitiés. Mais ces termes, qui sont en désaccord avec le double caractère, consécutif et asymétrique, du système, pourraient se situer sur un autre plan que les autres, et traduire des relations d'un ordre qu'on appellerait volontiers politico-juridique ; ils seraient donc extérieurs au système de parenté proprement dit. En fait, chez les Bororo, les alliances matrimoniales se concluent dans le cadre d'alliances plus générales : l'alliance sociale préexiste et survit aux liens matrimoniaux. En raison de l'orientation patrilatérale de ceux-ci, chaque mariage particulier institue entre les lignées

une inégalité et une asymétrie qui s'inscrivent au sein d'un réseau plus général de relations égalitaires et symétriques, exprimables seulement au niveau des moitiés. Ces contradictions internes expliquent peut-être celles qu'on relève entre les enquêteurs qui, en décrivant les rites d'imposition du nom et ceux de l'initiation, intervertissent parfois les rôles respectivement attribués aux lignées matrilineaires du père et du frère de la mère.

L'organisation sociale des Bororo et leur système de parenté confrontent donc à un véritable empilage d'énigmes. Pour tenter de les résoudre, on s'est d'abord tourné vers la mythologie qui, chez les Bororo, prend souvent la tournure de traditions légendaires. Or, comme l'a bien vu Crocker, ces mythes éclairent moins les contradictions sociales qu'ils ne les reflètent : tantôt ils font descendre les clans d'êtres dissemblables, provenant de régions différentes et qui tirent eux-mêmes leur origine d'espèces animales farouchement antagonistes ; tantôt, au contraire, les ancêtres fondateurs des clans et des lignées sont la progéniture commune et pacifique d'un homme, seul survivant du déluge, et d'une femelle de cervidé. L'accent est donc mis alternativement sur la spécificité des segments sociaux et sur leur identité. Par ailleurs, nous avons prêté une attention particulière aux mythes qui prétendent expliquer comment certains privilèges ou prérogatives furent d'abord âprement disputés entre clans ou sous-clans, puis, au terme de négociations, partagés selon le principe que la propriété mystique reconnue à un segment social implique, pour un autre segment dans la moitié alterne, un droit corrélatif à l'exercice pratique du même droit. Toute la mythologie tourne ainsi autour de la recherche d'un équilibre difficile entre les deux principes contradictoires de l'équivalence et de l'inégalité.

Ces récits, on l'a dit, procurent souvent l'impression d'une histoire à peine remaniée pour lui donner des couleurs fabuleuses. Il était donc opportun de se tourner vers l'étude comparative des conditions sociales prévalentes chez les Bororo d'une part, et, d'autre part, chez les diverses populations de la famille linguistique gé qui sont voisines des Bororo au nord et à l'est, et avec la culture desquelles celle des Bororo offre des points communs qui suggèrent des contacts anciens et, peut-être, une même origine historique. Il y a une vingtaine d'années, nous avons d'ailleurs relevé entre le système de parenté et les règles de mariage de l'une d'elles, les Sherenté, des contradictions comparables à celles que, dans ces leçons, nous mettions en évidence chez les Bororo.

Nous fondant sur nos anciens travaux et sur les enquêtes récentes de M. Maybury-Lewis, des P. Giaccaria et A. Heide chez les Shavanté, ainsi que, pour les Kayapo, sur celles de M^{me} Dreyfus-Gamelon et l'important ouvrage inédit de M. T. S. Turner, à la complaisance duquel nous devons de posséder une copie du dactylogramme, nous avons été conduit à deux

ordres de considérations. En premier lieu, et quelles que soient les réserves que l'on puisse faire sur l'assimilation du système de parenté shavanté à un système de type dakota, il est frappant que ces Indiens, dont la terminologie de parenté repose sur une distinction fondamentale entre parents et alliés, n'aient pourtant pas une règle de mariage congruente avec cette distinction, qui place normalement les germains et les cousins parallèles, d'une part, les cousins croisés, d'autre part, dans des catégories séparées. Or, les Shavanté interdisent l'échange des sœurs ; ils n'ont donc que des cousines croisées unilatérales, exclues, semble-t-il, du nombre des conjoints préférés. Leur système offre ainsi un caractère paradoxal comme celui des Bororo, bien que le paradoxe prenne ici et là des formes inversées.

En second lieu, tous les enquêteurs qui ont récemment travaillé chez les Gé sont d'accord pour souligner que, dans la vie sociale de ces tribus, les liens de parenté jouent un moins grand rôle que les conflits politiques entre les factions. Comme chez les Bororo, on note dans les tribus gé une grande indifférence pour les généalogies. Mais, à l'inverse de ce qui se passe chez les Gé, ces conflits sont remarquablement absents de la société Bororo, ou, plus exactement, tout se passe comme s'ils avaient été intériorisés par chaque clan, et se déroulaient, de façon d'ailleurs très atténuée, entre leurs lignées respectives. Dans ces conditions, nous sommes moins tenté d'interpréter le système de parenté bororo comme un système de type katchin, que d'y voir, à la suite de Levak, un système de type crow — comme l'est incontestablement celui des Kayapo —, mais profondément altéré par l'instauration de liens réciproques entre clans, sous-clans et lignées relevant de moitiés opposées. Ces liens réciproques, dont les alliances matrimoniales n'illustrent qu'un aspect et sans doute pas le plus important, auraient pu résulter d'une réforme ou d'un ensemble de réformes instituées par ce qu'il faut bien appeler des législateurs, précisément pour mettre fin à un factionnalisme dont les tribus gé n'ont pas aussi bien su se délivrer, et dont le premier groupe de mythes bororo évoqué plus haut préserverait la mémoire. On comprendrait alors comment il se fait que, chez ces Indiens, les règles de mariage soient en contradiction si manifeste avec celles que la terminologie de parenté semble annoncer.

Si cette hypothèse était fondée, il s'ensuivrait que les Bororo offrent un exemple exceptionnel d'une société dite « primitive » mue par des préoccupations proprement politiques, que certains de leurs mythes, d'un type très singulier, reflètent en illustrant le fantasme d'une identité totale entre des individus ou des groupes, ou encore entre le groupe des morts et celui des vivants. Démentant les prévisions d'un évolutionnisme naïf, les Bororo auraient, en effet, pour résoudre un problème d'ordre politique, renoncé à une structure de parenté complexe, encore attestée par la terminologie, au profit d'une structure élémentaire, appelée désormais à régir leur pratique sociale.

MISSIONS ET DISTINCTIONS

Pendant le mois de février 1973, M. Claude Lévi-Strauss s'est rendu en mission auprès de l'Université de Colombie britannique à Vancouver, Canada.

Il a été élu le 24 mai 1973 membre de l'Académie française ; nommé membre du Haut Comité de la Langue française par décret de M. le Président de la République en date du 24 février 1973 ; il a reçu le Prix Erasme 1973 à Amsterdam le 28 mai.

ACTIVITÉ DU LABORATOIRE

M. Jacques Lizot a passé l'année 1972 et la première moitié de l'année 1973 chez les Yanomami du Venezuela. Détaché à l'Université Laval à Québec, M. Bernard Saladin d'Anglure s'y partage entre les tâches d'enseignement et ses recherches chez les Eskimo de la côte orientale de la baie d'Hudson. M. I. Chiva, sous-directeur du Laboratoire, récemment nommé membre du Comité français du programme Unesco « L'Homme et la biosphère », a fait une mission d'étude en Haïti. M^{me} Suzy Bernus a fait une mission au Niger. M^{me} A. Deluz a repris sur le terrain l'étude de la société Guro en République de Côte d'Ivoire, et elle a travaillé au musée d'ethnographie de Genève sur les collections guro et embera. En décembre 1972 - janvier 1973, M. Pierre Bonte a poursuivi chez les Touareg Kel Gress du Niger l'étude de la parenté et des systèmes matrimoniaux. M. P.-H. Stahl, directeur d'études à l'EPHE, s'est rendu en Grèce pour y compléter ses recherches sur l'habitat rural européen.

M. de la Tour Dejean a terminé son enquête sur les Bamileké du Cameroun et M^{me} Eliane Schweitzer est également rentrée en France après un séjour de cinq mois au Niger. Une autre étudiante de 3^e cycle, M^{lle} Marie-France Gueusquin, a travaillé dans un village du Morvan.

Des fonctions d'enseignement furent assurées par M. Pierre Clastres, chargé de conférences à l'EPHE (5^e section) et à la Formation à la recherche anthropologique (FRA, EPHE, 6^e section) ; M. I. Chiva, dans le cadre de sa direction d'étude à l'EPHE (6^e section) et à la FRA ; M^{lle} Marguerite Dupire à l'Institut national des langues et civilisations orientales ; M. Maurice Godelier, sous-directeur d'études, à l'EPHE (6^e section), à la FRA, et à l'Institut pour l'étude du développement économique et social ; M^{me} Françoise Héritier-Izard à la FRA ; M. Jean Pouillon à la FRA et à l'Université

de Paris V ; M. P.-H. Stahl, directeur d'études à l'EPHE (6^e section), en cette qualité ; de même, M. Claude Tardits, directeur d'études à l'EPHE (5^e section), ainsi qu'à l'Université du Cameroun et à l'Université Laval à Québec ; M^{me} Françoise Zonabend, promue maître-assistant à l'EPHE (6^e section), à la FRA. M^{me} A. Deluz, au séminaire de recyclage des maîtres d'histoire et de géographie des établissements secondaires du canton de Vaud (novembre 1972).

Ont également donné des conférences ou participé à des congrès ou colloques : M^{lle} M. Dupire et M. P. Bonte (Séminaire sur les sociétés pastorales de l'Afrique tropicale, Niamey, 13-21/XII/1972), M^{me} A. Deluz (Société d'ethnographie de Genève, 4/III/1973 ; Université d'Oxford, 29/V/73), M. I. Chiva (Congrès du centenaire de l'association française pour l'avancement des sciences, 6/VII/72), M. M. Godelier (*University College*, Londres, 5-6/II/73 ; Séminaire international d'anthropologie économique, Bloomington, Indiana, 3/IV/73 ; Université de Varsovie, 21-23/V/73 ; Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, IX/1973), M. J. Pouillon (Centre international de sémiotique et de linguistique, Urbino, 7-12/V/73) ; M. P.-H. Stahl (Colloque franco-israélien de Haïfa) ; M. C. Tardits (Universités de Londres, Cambridge et Oxford, 14-21/V/73). MM. P. Clastres et M. Izard ont participé par des exposés au séminaire de M. C. Lévi-Strauss (EPHE, 5^e et 6^e sections).

Avec la collaboration de M^{lle} M. Selz, informaticienne, M^{me} Héritier-Izard a poursuivi l'exploitation en ordinateur des généalogies samo. Un programme définitif a pu être mis au point, dont commencent à sortir les résultats.

M. M. Godelier continue l'analyse des matériaux ethnographiques recueillis par lui en Nouvelle-Guinée en 1966-1969. Il a présenté au *National Film Theater* de Londres, sous les auspices du *Royal Anthropological Institute*, et à Paris, sous ceux du CNRS, puis à la Cinémathèque, les neuf films, d'une durée totale de 8 heures 15 minutes, réalisés, sous sa direction scientifique, par M. Ian Dunlop pour le *Commonwealth Film Unit* du gouvernement australien.

M^{mes} F. Zonabend, M.-C. Jolas et M.-C. Pingaud ont organisé une exposition de photographies anciennes et contemporaines réalisée avec la collaboration de la Réunion des Musées nationaux et le Musée national des Arts et Traditions populaires, intitulée : « Un village et son terroir, Minot en Châtillonnais » (6 juin - 30 juillet 1973, musée des ATP).

En collaboration avec la Maison des Sciences de l'Homme, le laboratoire a organisé, les 16-18 mai 1973, un colloque international sur les rapports entre l'organisation sociale et l'écologie en Mélanésie.

Le Centre documentaire d'ethnologie comparée, dirigé par M^{lle} N. Belmont, promue maître-assistant à l'EPHE (6^e section), avec le concours de M^{mes} J. Duvernay et M.-C. Jolas, s'est régulièrement accru, et comprend actuellement 5 500 000 fiches relatives à près de 800 populations.

Le Laboratoire publie deux revues : *L'Homme, revue française d'anthropologie*, secrétaire général M. J. Pouillon assisté par M^{lle} N. Mathieu et M^{me} E. Guedj (XII, 3, juillet-septembre 1972 ; XII, 4, octobre-décembre 1972 ; XIII, 1-2, janvier-juin 1973 ; XIII, 3, juillet-septembre 1973) ; et *Etudes rurales*, secrétaire général M. I. Chiva assisté par M^{me} M.-E. Xifaras et M^{lle} M.-C. Paoletti (45, janvier-mars 1972 ; 46, avril-juin 1972 ; 47, juillet-septembre 1972 ; 48, octobre-décembre 1972 ; 49-50, janvier-juin 1973). Le Laboratoire a également assuré la publication de deux numéros des *Cahiers de l'Homme* (G. Dieterlen et Y. Cissé, *Les Fondements de la société d'initiation du Komo*, 1972 ; P.-J. Simon et I. Simon-Barouh, *Hâu Bong. Un culte vietnamien de possession transplanté en France*, 1973).

PUBLICATIONS

N. BELMONT, *Levana ou comment élever les enfants* (*Annales, Economie, Sociétés, Civilisations*, n° 1, janvier-février 1973, p. 77-89).

— *Fonction de la croyance* (*L'Homme*, XIII, 3, 1973).

S. BERNUS, en collaboration avec E. Bernus, *Du sel et des dattes. Introduction à l'étude de la communauté d'In Gall et Tegidda-n-tesemt* (*Etudes Nigériennes*, n° 31, Paris-Niamey, 1972, 128 p.).

P. BONTE, *Conditions et effets de l'implantation d'industries minières en milieu pastoral : l'exemple de la Mauritanie* (*dans Les Sociétés pastorales de l'Afrique Tropicale : Traditions et développement*, International African Institute, Londres, à paraître, 1973).

— *L'organisation économique des Touareg Kel Gress* (*dans Traité d'ethnologie*, Paris, A. Colin, à paraître, 1973).

— *A propos d'un livre récent : problèmes de la théorie marxiste en anthropologie* (*La Pensée*, septembre 1973).

— *L'esclavage et les relations de dépendance chez les Touareg Kel Gress* (*Publication des communications au Séminaire sur l'esclavage en Afrique*, Paris, Maspéro, à paraître, 1973).

I. CHIVA (avec P. Rambaud) (ed. *Les Etudes rurales en France*, Paris, Mouton, 1972).

P. CLASTRES, *Eléments de démographie amérindienne* (*L'Homme*, XIII, 1-2, 1973).

— *De la torture dans les sociétés primitives* (*L'Homme*, XIII, 3, 1973).

A. DELUZ, *Corpus d'archives historiques de l'ethnie guro* (République de Côte d'Ivoire) (Vol. I, tableaux 1-1013. Micro-édition archives et documents, Institut d'Ethnologie, 1972. Microfiches A 720 042).

— *Malinké, Sia et Guro : Réflexions sur la fonction politique chez des islamisés et des animistes de Côte d'Ivoire* (*L'Homme*, XIII, 1-2, 1973).

— *Variations ivoiriennes sur un thème omaha* (*L'Homme*, XIII, 3, 1973).

— *Deux avatars d'une ethnologie* (*Psychiatrie aujourd'hui*, juin 1973).

M. DUPIRE, *L'incohérente endogamie des sociétés peul : une analyse comparative* (*Archives européennes de sociologie*, XIII, 1972, p. 3-17).

— *Peul de Kédougou : champ d'expérience pour une étude dynamique de syncrétisme culturel* (*Objets et Mondes*, t. XII, fasc. 4, hiver 1972, p. 401-404).

J. DUVERNAY, *Les voies du chamane* (*L'Homme*, XIII, 3, 1973).

M. GODELIER, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* (Paris, Maspéro, Bibliothèque d'Anthropologie, 1973, 435 p.).

— *Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie* (*Diogenes*, janvier-février 1973).

— *Parures papoues, un art entre deux mondes* (*Atlas*, janvier 1973).

— *Functionalism, structuralism, marxism*. Préface, p. VII-XLII de l'édition anglaise de *Rationality and Irrationality in Economics* (N.L.B. ed., London, 1973).

— *Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* (*L'Homme*, XIII, 3, 1973).

F. HERITIER-IZARD, *Des cauris et des hommes. Production d'esclaves et capitalisation en cauris chez les Samo* (in C. Meillassoux, *Formes de servitude en Afrique occidentale*, Paris, Maspéro, 1973, 33 p.).

— *La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo* (*L'Homme*, XIII, 3, 1973).

— *L'enquête généalogique et le traitement des matériaux* (in R. Cresswell, *L'Ethnologie*, Paris, A. Colin, 1973, 40 p.).

M. IZARD, *La formation de Ouahigouya* (*Journal de la Société des Africainistes*, 41 (2), 1971 (1972), p. 151-187).

— *Actualité de la tradition orale (Notes et documents voltaïques, 5 (2), 1972, p. 59-60).*

— *Le dernier des Apaches (Le Nouvel Observateur, 1972).*

— *Les gens de la forêt (Le Nouvel Observateur, 1972).*

— *Le sang des Rouges (Le Nouvel Observateur, 1973).*

— *La piste des traités violés (Le Nouvel Observateur, 1973).*

— *Remarques sur le vocabulaire politique mossi (L'Homme, XIII, 1-2, 1973).*

— *La lance et les guenilles (L'Homme, XIII, 3, 1973).*

M.-C. JOLAS et F. ZONABEND, *Gens du finage, gens du bois (Annales, 1, 1973).*

M.-C. JOLAS, Y. VERDIER et F. ZONABEND, *Les verts anneaux acides (L'Homme, XIII, 3, 1973).*

— *Un village et son terroir, Minot en Châtillonnais (Catalogue de l'exposition, Paris, 48 p., 1973).*

— Traductions de : *Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, en collaboration avec S. Dreyfus, de Robin Fox (Paris, Gallimard, 1972).

— *Le royaume d'une Reine de la Pluie*, de E.-J. et J.-P. Krige (Paris, Maspéro, 1973).

C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux* (Paris, Plon, 1973).

— *Structuralism and Ecology (Social Science Information, XII, Paris, Unesco, 1973).*

— *Religion, langue et histoire : A propos d'un texte inédit de Ferdinand de Saussure (in Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel, II, Méthodologie de l'Histoire et des Sciences humaines, Toulouse, Privat Ed., 1973, p. 325-333).*

M.-C. PINGAUD, *Terres et familles dans un village du Châtillonnais (Etudes rurales, 42, 1971).*

— *Relation entre histoire foncière et parcellaire d'exploitation à Minot (Côte d'Or) (Bulletin de l'Association des Géographes français, 1972, p. 387-398).*

— *Le langage de l'assolement (L'Homme, XIII, 3, 1973).*

— *Un village et son terroir, Minot en Châtillonnais (Catalogue de l'exposition, Paris, 1973, 48 p.).*

J. POUILLON, *Manières de table, manières de lit, manières de langage* (*Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 6, novembre 1972).

— Introduction au n° XIII (1-2) de *L'Homme*, consacré à l'anthropologie politique (janvier-juin 1973).

— *A quelque chose malheur est bon* (*L'Homme*, XIII, 3, 1973).

P.-H. STAHL, *L'habitation enterrée dans la région orientale du Danube* (*L'Homme*, XII, 4, 1972).

— *L'organisation magique du territoire villageois roumain* (*L'Homme*, XIII, 3, 1973).

— *Rumanian Village and Village Community* (Congrès international de Chicago, septembre 1973).

— *L'église et ses rapports avec la maison paysanne. Le cas roumain* (Congrès international de Chicago, septembre 1973).

C. TARDITS, *Guerre et paix chez les Bamoum* (*L'Homme*, hier et aujourd'hui, recueil d'études en hommage à A. Leroi-Gourhan, Paris, F. Cujas, 1973).

— *L'écriture et la monture* (*Perspectives nouvelles sur l'histoire africaine et malgache*, Paris, Ed. de la Sorbonne, 1973).

— *Pouvoir politique et parenté chez les Bamoum* (*L'Homme*, XIII, 1-2, 1973).

F. ZONABEND (Tina JOLAS et), *Gens du finage, gens du bois* (*Annales*, 1, 1973).

— (S. DREYFUS-GAMELON et), *La formation à la recherche anthropologique* (*Etudes rurales*, 48, 1972).

— Voir plus haut sous : JOLAS.