

Anthropologie sociale

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

L'enseignement allégé dont nous bénéficions cette année se prêtait à une tentative qui pourrait paraître aventureuse si elle eût été plus appuyée. Non, certes, parce qu'en comparant les romans du Graal — œuvres littéraires au premier chef — et certains mythes des Indiens de l'Amérique du Nord, nous aurions prétendu déceler des liens historiques entre des matières doublement hétérogènes. Il s'agissait de tout autre chose. Si des éléments mythiques subsistent dans les romans du Graal, ce ne pourrait être que sous forme de traces ou de vestiges. C'est pourquoi les adversaires de la thèse attribuant à ces éléments une origine celtique lui font un double reproche. D'une part, disent-ils, elle doit emprunter ses arguments à droite et à gauche, et recomposer en une mosaïque arbitraire des menus détails éparpillés dans les traditions galloise et irlandaise. D'autre part, ces éléments, isolés de leur contexte, se rencontrent tels quels dans un grand nombre de traditions mythiques ; ils ne renvoient donc pas à une mythologie particulière, mais au fonds commun de la mythologie universelle.

Cela est vrai, sans doute. On peut toutefois retourner l'argument, en cherchant à vérifier, dans une mythologie que tout sépare de l'Europe ancienne et du monde celtique, si ces éléments ne tendent pas à se ressouder là aussi. En ce cas, ils cesseraient d'apparaître comme des matériaux inertes que tout conteur brasse et rebrasse à sa guise, mais comme les signes diagnostiques de contraintes qui, ici et là, les pousseraient à s'articuler de la même façon. Si ce phénomène était observable dans des contextes historiques et géographiques totalement différents les uns des autres, il faudrait se demander quelles sont ces contraintes, et si, postulées à l'origine des récits du Graal, elles ne contribuent pas à les éclairer. Par ce biais, on réussirait peut-être à retracer une filiation plus solide entre eux et ce que l'on connaît des mythes celtiques dont on croit qu'ils dérivent. En somme, nous nous proposons, par l'emploi d'une méthode indirecte, d'établir la nature mythologique des récits du Graal en montrant que, dans une autre région du monde, les éléments dont ils sont faits cristallisent selon les mêmes lois.

Les Algonkins de la région des Grands Lacs possèdent des mythes curieusement semblables aux histoires du Graal. La « terre gaste » y résulte de l'inconduite des jeunes gens qui ont traité le maïs avec insolence. En suite de quoi la famine s'installe, jusqu'à ce qu'un héros entreprenne une quête, au terme de laquelle il découvre l'esprit du maïs sous la forme d'un vieillard, maître d'un chaudron inépuisable et dont l'échine est brisée. En apprenant la cause de l'infortune de son hôte et de celle des siens, le héros devient capable de remédier à l'une et à l'autre. Chez un peuple non agricole comme les Modoc du nord de la Californie, le mythe subsiste avec deux importantes différences : l'échine brisée s'y transforme en arme brisée qu'un héros, élevé dans la solitude par sa grand-mère, rend efficace ; et cette arme lui permet de venger le massacre antérieur de tous les siens. On perçoit par là comment, dans les récits du Graal, une épée brisée aurait pu prendre place à côté du vase magique, et pourquoi une vendetta familiale peut y jouer le rôle de variante combinatoire de la fertilité perdue et retrouvée.

Les Algonkins eux-mêmes illustrent une autre transformation attestée par les récits du Graal : celle du chaudron inépuisable en tête sanglante — mais, en Amérique, elle-même un graal et d'où proviennent des richesses inépuisables. Cette leçon est d'autant plus intéressante qu'on y voit apparaître un cygne, avatar de la fille (ou sœur) du roi de l'autre monde, que le héros entreprend sa quête pour conquérir ; et l'on sait que les récits du Graal mettent en étroite relation la descendance du roi du Graal et ces oiseaux. Enfin, si le héros triomphant reçoit la jeune fille en mariage, c'est pour ne l'avoir pas demandée. Le motif de la réponse sans question est donc présent là aussi.

En étudiant des récits américains qui, jusqu'aux temps présents, ont intégralement préservé leur nature de mythes, on constate donc qu'une quête pour accomplir une vendetta y transforme une quête pour rompre un enchantement, et que le motif de la tête sanglante y transforme celui du chaudron inépuisable. Ce dernier redoublement s'explique en grande partie par la pratique de la chasse aux têtes ; à preuve, dans l'ancien Mexique, des piédouches de vases rituels en forme de colonne vertébrale. Or, les indications ne manquent pas sur la pratique de la chasse aux têtes et la prise de scalps chez les Celtes.

La mythologie des Iroquois permet d'interpréter une troisième et une quatrième duplication. Les spécialistes de la littérature du Graal semblent souvent embarrassés par l'opposition entre deux types de nourriture magique qui s'y fait jour : nourritures terrestres, quand le Graal dispense, comme à la carte, des plats cuisinés et des boissons variées ; et hostie miraculeuse, seule subsistance d'un autre personnage en qui l'on a voulu voir un doublet superflu du roi méhaigné. Or, ce personnage existe sous forme nettement

distincte dans les mythes iroquois : homme squelettique qu'une infime parcelle de châtaigne ou une pipe de tabac suffisent à nourrir, oncle ou frère d'un jeune héros un peu simple d'esprit et dont celui-ci découvre un jour la cachette dans le grenier où il gît. Par naïveté, le jeune garçon entreprend maladroitement de le servir, et provoque la perte de l'aliment magique ; il entreprend une quête dans l'autre monde pour reconquérir la substance surnaturelle. Le récit des enfances du héros, les témoignages cités de son innocence, la présence à ses côtés d'un unique parent féminin depuis que leur famille a été exterminée, tout cela rappelle de façon saisissante les textes de Chrétien et de Wolfram. On note aussi le rôle réservé à un personnage doté de longues paupières qui lui tombent jusqu'aux genoux et l'empêchent de voir ; motif dont la mythologie universelle n'offre guère d'exemple, sinon, au Pays de Galles, dans les Mabinogion. Enfin, certaines versions iroquois font participer à la quête du héros un double, tout pareil à lui sauf qu'il a une chevelure bicolore. Ce double fait aussitôt penser à Feirefis, le frère pie de Parzival en compagnie de qui ce dernier réussit sa quête, et au demi-frère du mabinogi de Branwen. En effet, si, dans certaines versions iroquois, ce double est un cannibale qu'il faut guérir de son addiction, on ne saurait oublier que le demi-frère de Branwen est à moitié nuisible et à moitié secourable ; Feirefis, lui, est un païen qu'il s'agit de convertir. D'autre part, le lien entre les mythes iroquois et algonkin se trouve triplement attesté par la nature d'oiseaux aquatiques qu'y revêtent les personnages de l'autre monde ; par la transformation, observable dans plusieurs versions iroquois, du chaudron de nourriture inépuisable en tête martyrisée dont les larmes se changent en précieux bijoux ; et par le retour d'autres versions — qui, d'un gendre exogame, font l'incarnation d'un graal — au personnage de l'homme à l'échine brisée.

Les Indiens de la côte nord de l'océan Pacifique ne pratiquaient pas l'agriculture, mais le même système mythologique existe chez eux transposé en termes de pêche. Ils racontent l'histoire d'un prince qui, en période de famine, trouva et donna à son esclave affamé un morceau de poisson séché que sa mère gardait plié dans une petite boîte. En conséquence, les saumons enlevèrent le jeune homme et le transportèrent dans leur pays, auprès de leur roi que son acte avait guéri d'une paralysie. Due à l'inobservance par les humains des rites de pêche, cette paralysie était la cause pour laquelle les saumons avaient cessé de remonter les fleuves au printemps. Un double, comparable à celui des mythes iroquois, joue un rôle dans cette histoire. D'autres récits provenant de la même région, font, comme ceux des Algonkins, intervenir une femme cygne : fille d'un dieu marin, maître de richesses inépuisables, auquel un héros rend visite. Ce dieu est, lui aussi, décrit comme un infirme qui gît couché sur le dos : blessé, dit-on parfois, par un acte inconsidéré du héros qui, de ce fait, est seul capable de le guérir. Le roi des

saumons et le dieu maître des richesses habitent, au-delà des mers, un palais protégé par une porte battante qui coupe en deux les audacieux qui tentent de la franchir. On sait que le château du Graal est pareillement défendu.

Une vaste famille de mythes américains concerne donc un personnage surnaturel, blessé parce que le héros ou ses concitoyens ont fait ce qu'ils n'auraient pas dû. En apparence, la formule inverse celle des récits du Graal où le héros ne fait pas ce qu'il aurait dû, c'est-à-dire poser une ou plusieurs questions. Mais, bien qu'en Amérique, poser des questions serait une conduite contraire à la bienséance, le motif s'y rencontre parfois sous forme droite : soit que, dans certains cas qu'on a discutés, le héros ne fasse pas ce qu'on attendait de lui et échoue dans une de ses quêtes, soit qu'il réussisse, pendant son bref séjour chez le maître des richesses, à apprendre ce qu'il lui faut savoir pour les obtenir. C'est sans doute avec les mythes de la côte nord-ouest qu'on s'approche au plus près des récits du Graal, puisque le roi de l'autre monde y apparaît comme un saumon ou comme un dieu marin, l'un et l'autre infirmes par la faute des humains, alors que le roi méhaigné du Graal est un pêcheur, riche au surplus. On relève dans les mêmes mythes la présence d'une arme (éclisse d'écorce dure), cause de la blessure du dieu méhaigné ; d'une pierre ronde comparable au Graal selon Wolfram, qui protège de la mort et dispense de se nourrir ; une cérémonie se déroule dans un autre monde d'accès difficile, situé au-delà des eaux ; la guérison est l'œuvre d'un jeune garçon d'abord jugé irréflecti ou simple d'esprit, mais doué des vertus nécessaires à sa réussite ; ce héros décide finalement de partager la vie mystérieuse et les secrets de son hôte (en Amérique, les rites du maïs ou des saumons, dont il instruira les humains) ; la cérémonie à laquelle participe le héros commence par des lamentations et finit par des réjouissances. Ce qu'on pourrait appeler le modèle syncrétique des récits du Graal se révèle donc être un parfait homologue du modèle syncrétique qu'il est loisible de construire au moyen des mythes américains ; toutes sortes de détails communs aux deux séries renforcent cette impression.

Comment expliquer ces analogies ? D'emblée, on a écarté l'hypothèse d'un vieux substrat paléolithique résurgent dans l'ancien et le nouveau monde ; non qu'elle soit inconcevable ou même improbable, mais elle n'est pas susceptible de démonstration. Une autre hypothèse s'offre alors : celle d'emprunts cette fois récents, à un folklore européen des XVII^e et XVIII^e siècles par l'intermédiaire des « coureurs des bois » canadiens ; elle aussi plausible, puisque, au XIX^e siècle encore, on retrouvait des échos du Graal dans les contes populaires bretons. Toutefois, la diversité des leçons indigènes, les caractères spécifiques qu'elles prennent dans chaque culture, militent contre cette solution qui ne peut s'appuyer sur aucun indice concret comme on en relève chaque fois que de tels emprunts ont eu lieu. Tout au plus pourrait-on réserver un détail de certains mythes sur la visite au pays des saumons : la reconnaissance du

héros changé en poisson grâce à la chaîne de cuivre qu'il porte autour du cou reproduit peut-être un incident de l'histoire irlandaise des enfants cygnes, tel qu'un conte français l'aurait préservé. Pour tout le reste, le bilan apparaît négatif : seule, l'économie générale des récits européens et américains est la même, mais cette forme commune s'exprime au moyen de contenus trop différents les uns des autres, et tous ensemble des leçons européennes, pour qu'on puisse retenir l'éventualité d'un emprunt.

Ajoutons que les mythes de la côte du Pacifique constituent à leur façon une littérature de cour : leurs différentes versions servaient, au moins en partie, à retracer l'origine de lignées aristocratiques et à fonder leurs prétentions. La société iroquois avait peut-être un caractère plus démocratique ; mais ses mythes, tels que nous les connaissons, semblent déjà mis en forme par des sages locaux. Quoi qu'il en soit, on est certainement plus près d'un substrat mythique en Amérique que ce n'est le cas en Europe pour les romans du Graal, qui ont dû faire l'objet de toutes sortes d'élaborations à partir de récits archaïques dont nous ne savons presque rien, et que nous discernons faiblement à travers une littérature celtique elle-même déjà très altérée, dont ne subsistent que des fragments. Profitant des avantages, même relatifs, de la situation américaine, on peut au moins essayer, dans ce cas particulier, d'atteindre ce substrat.

Un grand mythe des Mandan, tribu du haut Missouri, l'aurait le mieux préservé. Il met en scène une divinité, maîtresse à la fois d'un chaudron inépuisable, et des oiseaux aquatiques dont les migrations saisonnières marquent le début et la fin des travaux agricoles. Deux frères, identiques sauf en ceci que l'un était sage, l'autre fol, lui rendirent visite et séjournèrent un an chez elle, puis ils montèrent au ciel chez les oiseaux-tonnerres dont ils épousèrent les filles. Mais les oiseaux ne pouvaient voyager pour porter aux humains les orages fertilisants parce qu'un de leurs membres était infirme, blessé au pied. Les deux frères le guérirent et l'année suivante, le rythme saisonnier reprit son cours. Comme chez les Algonkins, les Iroquois et les peuples de la côte nord-ouest, il s'agit donc ici d'un mythe sur le thème de la communication interrompue.

Les romans du Graal ne seraient-ils pas construits sur le même thème ? En ce cas, la beauté du récit de Chrétien de Troyes, son prodigieux succès, la séduction qu'il a exercée sur une foule d'imitateurs et sur ses continuateurs ne s'expliqueraient pas par une fidélité à un mythe qui nous échappe, mais, sur un plan purement formel, par l'intuition d'une armature. Il est de fait que toute sa version de l'histoire du Graal consiste à résoudre un problème de communication : physique au début, puisque la motilité du père de Perceval, blessé aux jambes, est compromise ; et transposée aussitôt sur le

plan moral, quand la mère du héros le met en garde contre un excès de paroles, de sorte que Blanche fleur le prend pour un muet et qu'au château du Graal, il ne pose pas les questions attendues.

Ces questions, Perceval apprend qu'il aurait dû les poser, et qu'il a donc échoué à établir la communication avec autrui, au moment où il devine son propre nom, c'est-à-dire réussit pour la première fois à établir la communication avec soi-même. Or, le personnage, cause ou occasion de cette double révélation, est une cousine inconnue dont l'ami vient d'être décapité, et qui remet à Perceval une épée destinée à se rompre au premier combat ; symboles connotant une double perte de communication physique, intéressant la relation à soi-même (corps décapité) ou à autrui (épée brisée). Et le signe sous lequel vivra Perceval pendant toutes ses aventures est celui de la Pucelle-qui-ne-rit-jamais, laquelle, rompant son mutisme, communiqua à son sujet. De même pour la cour d'Arthur, toujours en mouvement et que son souverain, roi de ce monde, refuse de tenir avant que l'on n'annonce quelque nouvelle. Cette cour terrestre, mobile, qui pose une question en permanente (aussi bien chez Chrétien que dans la première Continuation), apparaît symétrique de celle du roi du Graal : cour de l'autre monde, immobile, et qui offre en permanence une réponse. Entre les deux se creuse un vide de communication qu'il faut combler. Cette symétrie ressort aussi du fait que Perceval ne réussit pas à se conjoindre à la cour du Graal à cause d'une question non posée, tandis que la cour d'Arthur cherche vainement à se conjoindre à Perceval, et cela pour la même raison : on ne lui a pas demandé qui il est. Quand enfin la conjonction se produit, c'est Perceval qui se disjoint parce qu'à la vue des trois gouttes de sang, tout à coup il se souvient, et rétablit une communication pour en interrompre une autre. On ne l'a guère remarqué : telle qu'elle vient d'être décrite, cette armature se retrouve dans la mabinogi de Pwyll, où Riannon, disjointe bien qu'on la poursuive, ne sera conjointe que quand Pwyll lui aura adressé une demande à laquelle elle consent à répondre ; et elle se trouve à nouveau disjointe en raison d'une réponse imprudente faite à une autre demande ; disjonction résolue par l'office d'un graal inversé, à savoir un réceptacle non plus inépuisable, mais impossible à remplir.

A supposer qu'ait existé dans le monde celtique et comme en Amérique un mythe relatif à un roi poisson ou à un roi oiseau (pêcheur) blessé, dont l'infirmité empêche le retour annuel avec pour conséquence la gaste terre, il appartiendrait à un passé trop lointain pour qu'on puisse trouver sa trace dans une littérature très postérieure et dont peu de documents sont préservés. Mieux vaut considérer qu'en face des mythes de type œdipien — très répandus dans le monde et qui traitent d'une communication excessive qu'il s'agit d'interrompre pour en prévenir l'abus — les comparaisons auxquelles nous nous sommes livré cette année incitent à constituer le modèle symétrique,

peut-être lui aussi universel, de mythes percevaliens qui posent le même problème à l'envers : problème de la communication interrompue, ou, plus exactement, inversée, et qu'il s'agit de rétablir dans le bon sens.

Si cette suggestion, avancée dès notre leçon inaugurale (cf. *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 31-35), devait être retenue, on serait conduit à élargir le problème : car il se pourrait que toute mythologie se ramène, en fin de compte, à poser et à résoudre un problème de communication ; et que les mécanismes de la pensée mythique, confrontée à des circuits logiques trop complexes pour les faire fonctionner tous ensemble, consistent à brancher et à débrancher des relais.

MISSIONS ET DISTINCTIONS

En mission à Vancouver auprès de l'Université de Colombie britannique (juillet 1974). Reçu à l'Académie Française le 27 juin 1974. Elu membre d'honneur de l'Académie des Sciences de New York le 6 décembre 1973, et de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon le 18 mars 1974. Fait docteur *honoris causa* de l'Université nationale du Zaïre le 3 août 1973, Officier de l'Ordre des Arts et des Lettres le 15 mai 1974, et Commandeur de l'Ordre de la Couronne de Belgique le 14 novembre 1973.

ACTIVITÉ DU LABORATOIRE

M. Bernard Saladin d'Anglure poursuit sa mission auprès de l'Université Laval à Québec et ses recherches sur le terrain chez les Eskimo du Canada. M^{me} Suzy Bernus a travaillé en octobre-décembre 1973 au Niger, pour des études ethno-historiques au sud-est d'Agadez d'une part, de l'autre, pour la fouille archéologique du site d'Azelik. M. I. Chiva a accompli trois missions consacrées à une enquête ethnologique, historique et anthropogénétique dans la région des Baronnies (Hautes-Pyrénées). M. P. Clastres a quitté Paris en mai 1973 pour une mission au Brésil. M. Maurice Godelier est reparti en juillet 1974 pour la Nouvelle-Guinée afin d'y compléter ses informations sur l'économie, la parenté et la religion des Baruya, et pour observer les effets dans ce milieu indigène du nouveau statut politique d'autonomie interne accordé en décembre 1973. M. Claude Lévi-Strauss a fait un voyage d'étude en Colombie britannique. De retour au Venezuela, M. Jacques Lizot a passé

quelques mois à Paris ; il en est reparti fin mai pour faire jusqu'à la fin de l'année un nouveau séjour chez les Indiens Yanomami. M^{mes} M.-C. Pingaud et F. Zonabend ont continué leur enquête en Bourgogne septentrionale. M. Jean Pouillon a fait une mission préparatoire en Ethiopie méridionale (province de Gemu Gofa) où il compte travailler l'an prochain en compagnie de M. Marc Abéles, étudiant de 3^e cycle, déjà installé sur ce terrain. M. Paul H. Stahl s'est rendu dans le nord de la Grèce (Epire et Macédoine) pour y mener des recherches sur l'habitat rural. M^{me} Marie-Elisabeth Handmann-Xifaras a poursuivi son enquête dans un village de la Grèce septentrionale.

Dans le cadre de leur direction d'études, les directeurs à l'Ecole pratique, membres du laboratoire : MM. Chiva, Lévi-Strauss, Stahl et Tardits ont assuré leurs tâches régulières d'enseignement ainsi que M. P. Clastres, chargé de conférences auprès de la 5^e Section de cet établissement.

MM. Chiva et Stahl ont aussi tenu un séminaire bi-mensuel, consacré d'une part aux méthodes et bases théoriques de la comparaison entre cultures et aux conditions idéologiques de l'ethnologie dans les pays européens, d'autre part à des exposés de travaux de recherche. M. Chiva a donné un cycle de conférences dans le cadre de la *Formation à la recherche ethnologique* (enseignement de première année de doctorat à la 6^e Section de l'EPHE) sur les problèmes ethnologiques des sociétés complexes. M. Maurice Godelier a participé à ce même enseignement où il a traité des rapports entre anthropologie et économie ; de même M. Jean Pouillon, sur un rituel kenga (Tchad) et M^{me} F. Zonabend sur l'anthropologie des sociétés complexes.

M. Jean Pouillon a donné un cours semestriel à l'Université René-Descartes. M^{lle} Marguerite Dupire a fait des conférences sur la civilisation peule à l'Institut national des langues et civilisations orientales. M. Maurice Godelier a traité à l'Ecole Normale supérieure des « Problèmes méthodologiques dans le domaine de l'anthropologie sociale ». Enfin, plusieurs membres du laboratoire : M^{mes} Héritier, Pingaud, Zonabend ; MM. Chiva, Izard ont participé par des exposés à divers séminaires de l'Ecole des Hautes Etudes.

Ont participé à des colloques ou congrès : M. Pierre Bonte (XXIV^e Congrès international de Sociologie d'Alger, mars 1974. Communication : « De l'ethnologie à l'anthropologie. Sur la démarche critique dans les sciences humaines » ; *Seminar on evolution of social systems*, Londres, mai 1974. Communication : « Forme de la communauté dans les sociétés d'éleveurs nomades » ; colloque sur l'organisation sociale des Touareg, juin 1974. Communication : « Structure de classe et structure sociale chez les Kel Gress ») ; M. I. Chiva (*Sources documentaires pour l'ethnologie européenne*. British Association of Social Anthropologists, Oxford, 11 juillet 1974 ; *Les périodiques scientifiques*. Colloque de l'UNESCO sur les problèmes de communication en

sciences sociales, Bruges, 5-7 novembre 1973) ; M^{me} F. Hérítier (Colloque sur les mathématiques généalogiques, Houston, Texas, *Center for Demographic and Population Genetics*). M. Maurice Godelier a fait des conférences aux Universités Harvard, Laval, à l'Université de Montréal, au *Graduate Center* de New York et au *Royal Anthropological Institute* de Londres. M^{lle} N.-C. Mathieu a fait une conférence à l'association « Futuribles ». Avec la collaboration de M^{lle} Marion Selz, informaticienne, M^{me} Françoise Héritier a achevé en avril 1974 un programme de recherche en ordinateur sur le fonctionnement matrimonial de la société samo. Elle a commencé à mettre au point une simulation à partir des mêmes règles de fonctionnement matrimonial sur une société fictive pourvue des mêmes caractéristiques démographiques que la société samo réelle, afin de vérifier si les résultats obtenus précédemment sont l'effet de contraintes internes imposées par le système de prohibitions ou celui du hasard. M^{me} Héritier a également assuré la publication du numéro 16 des *Recherches Volta ques* (Jean-Louis Triaud, *Islam et sociétés soudanaises au Moyen Age. Etude historique*. Paris, 1973, 238 p.) et mis au point la publication du numéro 17 (F. Héritier et Michèle d'Huart, *Bibliographie générale de la Haute-Volta 1926-1955*). De son côté, M^{me} Suzy Bernus a continué d'assurer le secrétariat de rédaction des *Etudes nigériennes* (2 fascicules parus depuis octobre 1973 ; trois autres sous presse).

L'exposition de photographies « Un Village et son terroir. Minot en Châtillonais », organisée par le laboratoire au Musée national des Arts et Traditions populaires en juillet 1973, a été demand e par plusieurs musées de province ou centres de culture. M^{me} Françoise Zonabend a donc présenté l'exposition à Dijon (janvier-février 1974), Augoul me (juin 1974), Péri-geux (août 1974), Cherbourg (octobre 1974).

Le Centre documentaire d'ethnologie comparée, dirigé par M^{lle} N. Belmont jusqu'en avril 1974 et depuis lors par M^{me} Jacqueline Duvernay, toujours avec le concours de M^{me} M.-C. Jolas, s'est accru de 60 000 fiches correspondant à 21 populations. Seize recherches y ont été effectuées.

Le laboratoire publie deux revues : *L'Homme, revue française d'anthropologie*, Secrétaire général : M. J. Pouillon, assisté par M^{me} E. Guedj et M^{lle} N.-C. Mathieu [XIII (4), octobre-décembre 1973 ; XIV (1), janvier-mars 1974 ; XIV (2), avril-juin 1974] et *Etudes rurales*, Secrétaire général : M. I. Chiva, assisté par M^{me} M.-E. Handmann-Xifaras et M^{lle} M.-C. Paoletti (51, juillet-septembre 1973 ; 52, octobre-décembre 1973).

PUBLICATIONS

N. BELMONT, *Mythes et croyances dans l'ancienne France* (Paris, Flammarion, 1973, 185 p., *Questions d'histoire*, 35).

— *Arnold Van Gennep. Créateur de l'ethnographie française* (Paris, Payot, 1974, 187 p., Petite Bibliothèque Payot, 232).

— *Comment on fait peur aux enfants* (*Topique*, 13, 1974).

S. BERNUS, en collaboration avec P.-L. GOULETQUER, *Approche archéologique de la région d'Azelik et de Tegidda-n-tesemt* (rapport ronéoté, 35 p., plans, photos, croquis, cartes).

— En collaboration avec E. BERNUS, *L'Evolution de la condition servile chez les Touareg Iullemeden Kel Dinnik* (in C. Meillassoux, éd., *L'Esclavage en Afrique noire pré-coloniale*, Paris, Maspéro, 1974).

— *Stratégie matrimoniale et conservation du pouvoir chez les Iullemeden et les Kel Air* (*Revue de l'Occident musulman*, Aix-en-Provence, à paraître).

P. BONTE, *La Formule technique du pastoralisme nomade* (in *Etudes sur les sociétés de pasteurs nomades. I. Sur l'organisation technique et économique*, Cahiers du CERM, n° 109, décembre 1973, p. 1-32).

— *Ethnologie et marxisme* (*France Nouvelle*, 1477, 1478, mars 1974, pp. 25-26 et 24-26).

— *Etudes sur les sociétés de pasteurs nomades. 2. Organisation économique et sociale des pasteurs d'Afrique orientale* (Cahiers du CERM, n° 110, avril 1974, 96 p.).

— *Le loup est-il un homme pour le loup?* A. Alland, *La Dimension humaine*. Réponse à K. Lorentz (*France Nouvelle*, 1485, mai 1974).

— *L'Organisation économique des Touareg Kel Gress* (*L'Ethnologie*, Paris, A. Colin, 1974).

— *Esclavage et relations de dépendance chez les Touareg Kel Gress* (*L'Esclavage en Afrique*, Paris, Maspéro, 1974).

— *Les Civilisations nomades* (*La Recherche*, à paraître).

— *Correspondance. Réponse à Jean Copans* (*La Pensée*, 175, juin 1974).

A. DELUZ, *Corpus d'archives historiques de l'ethnie guro* (République de Côte d'Ivoire) (t. III, Archives et Documents Micro-édition, Institut d'Ethnologie, 1973, A 73 623 63).

— *Un récit d'initiation chamanique embera* (Bulletin de la Société suisse des Américanistes, 1974, n° spécial 25° anniversaire, 20 p.).

M. DUPIRE, *Peul de Kédougou : champ d'expérience pour une étude dynamique de syncrétisme culturel* (Objets et Mondes, XII, 4, 1972).

M. GODELIER, *Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques* (La Pensée, 172, décembre 1973, p. 7-31).

— *Un Domaine contesté : l'anthropologie économique* (Paris, Mouton, Textes de Sciences sociales 5, 374 p.).

F. HERITIER, *Systèmes omaha de parenté et d'alliance. Etude en ordinateur du fonctionnement matrimonial réel d'une société africaine* (Conférence on Genealogical Mathematics, mars 1974, 13 p.).

M. IZARD, *Les Captifs royaux dans l'ancien Yatènga* (in C. Meillassoux, éd., *L'Esclavage en Afrique noire*, Paris, Maspéro, 1974).

— *La Bataille de Tyu et la fin de l'indépendance du Yatènga* (in Y. Person, éd., *Nouvelles perspectives sur l'histoire africaine et malgache*, Paris, Ed. de la Sorbonne, 1974).

— *Une Affaire de famille* (Le Nouvel Observateur, novembre 1973).

— *Des Messies par milliers* (Le Nouvel Observateur, décembre 1973).

J. LIZOT, *Metidja, un village algérien de l'Ouarsenis* (Centre de Recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques d'Alger, 1973, mémoire n° 23).

— *El riro de los periquitos. Breve relato de un viaje entre los Yanomami del alto Siapa* (Antropológica, 36, 1974).

— *Histoires indiennes d'amour* (Les Temps Modernes, 1974).

N.-C. MATHIEU, *Homme-culture et femme-nature?* [L'Homme, 1973, XIII (3)].

— *Notes towards a Sociological Definition of Sex Categories* (The Human Context, 1974, Summer issue).

M.-C. PINGAUD, *Le Langage de l'assolement* [L'Homme, 1973, XIII (3)].

P.-H. STAHL, *Frontières politiques et civilisations paysannes traditionnelles* (in *Confini e Regioni*, Trieste, 1973).

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

— *Ethnologie de l'Europe du sud-est. Anthologie de textes présentés et classés* (Paris, Mouton, 1974).

— *Maison, groupe domestique, maisnie* (in *Volume d'hommages dédié à Jorge Dias*, Lisbonne, 1974).

Cl. TARDITS, *Prix de la femme et mariage entre cousins croisés. Le cas des Bemba d'Afrique centrale* [*L'Homme*, 1974, XIV (2)].

F. ZONABEND, *Les morts et les vivants : le cimetière de Minot en Chatillonnais* (*Etudes rurales*, 1973, p. 52).