

## Anthropologie sociale

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

Le cours du *mardi* avait pour thème les rapports du cannibalisme et du travestissement rituel. Mais, avant d'aborder le sujet au fond, il convenait de se pencher sur la notion même de cannibalisme dont les ethnologues semblent s'être peu à peu désintéressés, au point que certains en viennent à contester l'existence ancienne du cannibalisme dans des régions du monde pour lesquelles existent pourtant des témoignages nombreux et concordants.

En effet, ces témoignages sont souvent suspects. Dans une première partie du cours, nous en avons fait la critique, et nous avons conclu qu'une masse considérable de documents subsistent, qui ne permettent pas de douter de la réalité et de la diversité des pratiques cannibales non seulement en Amérique du Sud où les premiers voyageurs les ont décrites avec un grand luxe de détails, et en Nouvelle-Guinée où leur extinction remonte à peine à quelques années, mais aussi en Indonésie, en Océanie et en Afrique.

Les difficultés véritables commencent quand on veut analyser et classer les formes que revêt le cannibalisme. La distinction devenue traditionnelle entre exo- et endo-cannibalisme est trompeuse. Entre ces formes extrêmes se glissent toutes sortes d'intermédiaires, et le contraste initial s'abolit. L'exo-cannibale se réincorpore les vertus de ses proches en ingérant l'ennemi qui les a lui-même mangés. L'endo-cannibale peut être poussé par le mobile inverse : les Yanomami du sud du Venezuela, qui consomment les ossements pilés de leurs morts, croient acquérir ainsi une vigueur capable de contrebalancer les effets délétères consécutifs au meurtre d'un ennemi : meurtre conçu comme un acte de cannibalisme métaphorique. Pour eux, par conséquent, l'endo-cannibalisme pratiqué au sens propre est le moyen d'un exo-cannibalisme figuré.

D'autre part, des faits américains provenant des deux hémisphères illustrent des états de transition entre l'exo-cannibalisme, la torture, et une forme

de sacrifice aux dieux qui est d'abord un sacrifice du dieu. Par des exemples empruntés aux anciens Tupinamba, aux Aztèques, aux Iroquois et aux Indiens des Plaines, on a montré la généralité de ce modèle en Amérique ; on le rencontre aussi ailleurs. Le cannibalisme apparaît alors comme une forme limite de la torture de l'autre ; mais celle-ci n'est souvent, sous forme ouverte ou déguisée, qu'une torture de soi par le ministère d'un autre. On peut ainsi établir une typologie, aux deux pôles de laquelle se situent, d'une part l'identification mystique du prisonnier à ses gardiens, condition préalable de son supplice et de sa dévoration, d'autre part la torture infligée à soi-même par soi-même ou par l'office d'un parent, d'un concitoyen, d'un étranger. Dans cette perspective, le « poteau de torture » n'est plus qu'un moyen accepté, sinon même recherché par la victime pour s'élever au-dessus de soi, et le tortionnaire est moins un ennemi qu'un officiant. Ce qui montre, soit dit en passant, que cette torture « primitive » n'a rien de commun avec celle qui se pratique dans les sociétés dites civilisées, dont l'effet est d'avilir la victime en violation de toutes les règles morales, et non de sanctionner, selon les normes admises par la culture, son effort pour se surpasser.

Même le critère de la manducation ne permet pas de définir le cannibalisme sans équivoque. En effet, la problématique du cannibalisme et celle de la chasse aux têtes se recouvrent, et l'on peut douter qu'il faille séparer deux coutumes qui vont, d'ailleurs, souvent de pair. Que ce soit en Indonésie chez les Atoni, les Tempasuk Dusun et les Iban, en Nouvelle-Guinée chez les Asmat et les Marind-Anim, ou en Amérique du Sud chez les Jivaro, le rituel de la chasse aux têtes correspond dans tous ses détails au sacrifice suivi de cannibalisme des anciens Tupinamba.

Enfin, la pratique du cannibalisme, là où elle existe, ne semble jamais être la règle. En Afrique, en Polynésie, dans plusieurs régions de la Mélanésie, loin d'être coextensif à l'ensemble du groupe social, le cannibalisme fait figure de privilège exercé par des groupes locaux, des lignées, une caste ou une classe, ou même certains individus. Là où sa pratique paraît être la norme, on note des exceptions sous forme de réticence ou de répulsion. On est aussi frappé par le caractère labile des coutumes cannibales. Dans toutes les observations dont on dispose depuis le xvi<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, on les voit surgir, se répandre, disparaître dans un laps de temps parfois très court. C'est sans doute ce qui explique leur abandon fréquent dès les premiers contacts avec les Blancs, avant même que ceux-ci ne disposent de moyens de coercition.

Il serait difficile de comprendre que le cannibalisme se manifeste si souvent sous une forme instable et nuancée sans reconnaître un arrière-plan où l'identification à autrui joue un rôle. On rejoint par là une hypothèse centrale de Rousseau sur l'origine de la sociabilité : hypothèse plus solide et plus féconde que celle des éthologues contemporains qui, pour expliquer le canni-

balisme et d'autres conduites, font appel à un instinct d'agression. A ce propos, nous nous sommes posé la question de savoir si certaines conduites humaines ne s'expliqueraient pas mieux sur le modèle de phénomènes cellulaires se déroulant au tréfonds de l'organisme, qu'en les rapprochant arbitrairement de conduites animales très complexes, et diversifiées par une longue évolution. Les travaux des biologistes sur l'AMP cyclique, médiateur chimique commun aux êtres unicellulaires et aux animaux supérieurs et qui, chez ces derniers, joue un rôle essentiel dans l'activité du cerveau, n'incitent pas à décrire l'agression comme un instinct ou une pulsion définissable par des caractères propres. Sur un gradient où s'opère un passage continu de la communication à la sociabilité et de celle-ci à la prédation et à l'incorporation, l'agression n'a pas une place marquée d'avance. On ne peut la définir de façon absolue, car ce sont des facteurs d'ordre culturel qui étalonnent ce gradient et, dans chaque cas particulier, y fixent différemment des seuils.

S'il fallait chercher dans ce sens la base objective de l'identification telle que Rousseau l'a conçue, le problème du cannibalisme ne se poserait plus dans les mêmes termes. Il ne consisterait pas à chercher le pourquoi de la coutume, mais, au contraire, comment s'est dégagée cette limite inférieure de la prédation à quoi se ramène peut-être la vie sociale. Les frontières du cannibalisme nous sont apparues si floues qu'il en devient indéfinissable comme pratique constituée ; il serait également vain (et peu intéressant au demeurant) de l'aborder, à la façon des psychanalystes, par le biais de notre propre subjectivité. La seule question que puisse se poser l'ethnologue est de savoir ce qu'est le cannibalisme (dans la mesure où il est quelque chose) non pas en soi ou pour nous, mais pour ceux-là seuls qui le pratiquent. On n'y parviendra pas en l'isolant d'une manière artificielle, mais au contraire en le réintégrant dans un champ sémantique plus vaste où s'inscrivent d'autres états qu'il transforme ou qui le transforment : certains du dehors, comme les relations politiques et les rapports de parenté ; et d'autres du dedans, traits culturels définissables par des notions dérivées comme celles d'anti-, de para-, d'infra-cannibalime qu'incarnent, dans le rituel, des personnages qualifiés de clowns cérémoniels, de fols ou de gloutons.

\*  
\*\*

Or, un trait frappant des sociétés qui pratiquent le cannibalisme semble être que, par rapport à cet usage, les femmes occupent toujours une position fortement marquée.

Cette marque, comme disent les linguistes, peut être négative. Ainsi dans les sociétés d'Afrique, de Nouvelle-Guinée et d'Indonésie où les femmes n'avaient pas de place au festin cannibale, que ce soit à titre de convive ou

d'aliment. En effet, il leur était interdit de consommer la chair humaine ; ou bien encore (mais parfois aussi en même temps) on proscrivait la viande de femme de ces repas.

En revanche, de nombreuses sociétés américaines et certaines sociétés polynésiennes donnaient aux femmes un rôle de premier plan, que ce soit lors des banquets cannibales ou des manifestations — mutilation des ennemis morts, torture des prisonniers vivants, parfois suivies d'acte de cannibalisme — qui s'en rapprochent. Vis-à-vis du cannibalisme, par conséquent, la position assignée aux femmes est rarement neutre. Quand la société ne les exclut pas, on dirait qu'elle attend des femmes, si l'on nous passe l'expression, qu'elles « en rajoutent ». La mythologie elle-même fait souvent remonter à une femme l'origine première des coutumes cannibales.

Ces remarques valent aussi pour la chasse aux têtes, dont on avait précédemment montré qu'on peut l'assimiler au cannibalisme comme une de ses modalités. Au retour des guerriers victorieux, les femmes s'emparent des têtes et les exhibent. Et si, chez les Asmat et les Marind-Anim, la tête conquise permet de dénommer (d'après la victime) l'enfant déjà procréé, chez les Iban de Bornéo, elle permet de le procréer : une femme bien née n'épouserait pas un homme qui n'aurait pris au moins une tête, et une tête nouvellement coupée était indispensable pour que le mariage d'un chef pût être célébré.

Ce lien entre le cannibalisme, ou la chasse aux têtes, et les femmes ressort de façon particulièrement nette de rites dont Bateson a donné une description classique dans un ouvrage consacré aux Iatmul, tribu de la Nouvelle-Guinée. Il s'agit du *naven*, cérémonie destinée à honorer un neveu utérin, au cours de laquelle l'oncle maternel se déguise en vieille loqueteuse et fait le clown, tandis que les femmes du côté paternel arborent des costumes guerriers et se conduisent en chasseurs de têtes, ce qu'étaient effectivement les Iatmul. Nous avons étendu ce paradigme à d'autres sociétés — surtout en Amérique du Nord, mais aussi en Mélanésie, en Indonésie, en Amérique du Sud et en Afrique — où l'on voit, à certaines occasions, les femmes se travestir en hommes ou assumer des conduites masculines, et inversement pour l'autre sexe. En appliquant une loi de transformation proposée il y a déjà vingt ans, ce modèle très général peut être exprimé sous la forme : *la fonction « femme » des concitoyennes est à la fonction « homme » des concitoyens, comme la fonction « femme » des concitoyens est à la fonction « non concitoyen (= ennemis) » des hommes*. Mais cette équivalence exprimée en langage abstrait a-t-elle aussi un contenu concret ? C'est ce qui restait à examiner.

Les Kwakiutl de la Colombie britannique expliquent l'origine de leurs rites cannibales par le mariage forcé d'une de leurs filles avec un ogre surnaturel. Entre les humains et les ogres, la femme cédée joue ainsi le rôle de pivot. Selon certaines versions du mythe, elle retourne chez ses parents et ce retour

coïncide avec l'obtention ou la conquête des rites cannibales ; selon d'autres, elle est perdue à jamais pour les siens, « enracinée » dans sa nouvelle demeure ; mais elle guide ses frères et les aide de ses conseils. Or, de l'autre côté du Pacifique, les Iban de Bornéo ont un mythe curieusement symétrique : un mari (au lieu de frères) lésé par un monstre cannibale dans ses affections les plus chères (une épouse tuée au lieu d'une sœur ravie), se rend chez lui et en triomphe grâce à la sœur de l'ogre qui, elle aussi, joue donc le rôle de pivot ou de charnière entre les cannibales et les humains. Dans les deux cas, par conséquent, le rapport sociologique entre donneur et preneur de femme sous-tend la relation mythologique entre les cannibales, êtres surnaturels, et leurs victimes. Il est aisé d'en comprendre la raison : dans le mariage exogamique, le preneur de femme, ravisseur d'une sœur ou d'une fille, est un cannibale en puissance pour le donneur ; inversement, aux yeux du preneur, le donneur fait figure d'étranger, donc d'ennemi, et le premier a toujours lieu de craindre que l'épouse venue d'ailleurs n'exerce contre lui des pouvoirs mystérieux et criminels. Il n'est donc pas surprenant qu'en Nouvelle-Guinée et en Indonésie, les guerriers s'intitulent fièrement « maris » des villages étrangers qu'ils attaquent pour y couper des têtes : par destination ou par origine, la femme donnée en mariage ou acquise comme épouse se trouve en quelque sorte contaminée par le cannibalisme moral, sinon toujours réel, des étrangers auxquels elle s'agrège ou du groupe dont elle provient.

Dans la dernière partie du cours, on a cherché à vérifier si ce modèle est généralisable, et on a recherché comment il s'infléchit sous l'effet d'une règle de descendance soit matrilineaire, soit patrilinéaire.

Les Pueblo du sud-ouest des Etats-Unis offrent un bon exemple du premier type, et il est notable que les clowns cérémoniels des Hopi dits koyemshi, hermaphrodites et impuissants, soient les « maris » des katchina, divinités aujourd'hui bienfaisantes mais, selon les mythes d'Acoma et d'ailleurs, jadis féroces. Or, les koyemshi ont des liens particulièrement étroits avec les femmes du clan du père. Le modèle iatmul subsiste donc, mais inversé : au lieu que les cannibales, femmes masculinisées, appartiennent à la lignée paternelle et les clowns, hommes féminisés, à la lignée maternelle (où se trouvent les ancêtres divinisés et, en certaines occasions, symboliquement mangés) ce sont ici les clowns, êtres asexués, qui relèvent de la lignée paternelle tandis que la lignée maternelle est représentée sur le plan mythique par des dieux chasseurs de têtes, repentis certes, mais toujours redoutables. Soit une commutation de (cannibales/clowns + dieux) en (clowns/dieux + cannibales).

Une rapide analyse du grand rite shalako des Zuni — qui, par certains aspects, constitue un sacrifice à la manière aztèque et par d'autres un potlatch de type kwakiutl, et où la relation entre paternels et maternels ressort au premier plan — a fourni des arguments supplémentaires pour étayer cette interprétation.

Chez des patrilinéaires comme les Algonkin et les Sioux, on note tout à la fois la fusion progressive des personnages du clown et du cannibale et l'émergence d'un nouveau venu : le fol. Tous ces personnages sont en quelque sorte dévirilisés ; ils jouent des rôles de femme, d'invalides, d'infirme, de vieillard. Ils se déguisent en bossu, travesti, femme enceinte, ou, comme le fol des Sioux, font vœu de célibat. Cet affaiblissement général du contraste entre les sexes apparaît comme la conséquence d'une évolution complexe qu'il faut considérer dans son ensemble.

On était parti de l'opposition entre preneurs et donneurs de femmes, qui, chez les Pueblo, revêt surtout la forme d'une opposition entre paternels et maternels. En effet, les sociétés pueblo recherchent, chacune pour son compte propre, un équilibre doublement garanti : au dedans par le fondement divin attribué à l'ordre social, et au dehors par le refus concomitant d'y faire une place aux voisins et aux étrangers. C'est donc seulement d'un antagonisme latent entre paternels et maternels que la vie sociale peut tirer son dynamisme. Les *koyemshi* assurent la médiation entre ces deux pôles, et leur caractère de personnages « à l'envers » — conçus dans l'inceste et pendant que leur génitrice avait ses règles ; hermaphrodites et impuissants — les rend aptes à réaliser cet équilibre dans le rituel sous la forme d'une inversion symbolique de l'ordre réel.

Le même antagonisme entre paternels et maternels existait aussi chez les Kwakiutl, qui donnaient à leurs rites de mariage l'allure d'expéditions guerrières. Mais la société kwakiutl était aussi hiérarchisée au dedans, et elle entretenait des relations complexes, tantôt pacifiques, tantôt hostiles, avec les gens du dehors. En conséquence, de part et d'autre de l'antagonisme entre paternels et maternels, deux sortes d'antagonismes se font jour : l'un, interne, entre exploiters et exploités ; l'autre, externe, entre invitants et invités. De cette configuration complexe, on a vu que le *shalako* des Zuni ébauchait déjà les contours.

A l'opposé des Kwakiutl, les Indiens des Plaines offraient l'image de sociétés en équilibre comme celles des Pueblo. Mais cet équilibre était plus apparent que réel, car les Indiens guerriers des Plaines ne refoulaient les antagonismes internes entre paternels et maternels et entre riches et pauvres que pour mieux permettre aux antagonismes externes de s'exprimer. A la répression des antagonismes internes correspond sans doute la fusion, illustrée par les rites, des personnages du clown et du cannibale ; et, à l'exacerbation des antagonismes externes, l'apparition du fol : risque-tout en qui les caractères masculins et féminins se confondent, être associatif dont la solitude et le destin fatal sont, peut-être, la contrepartie inévitable d'une fausse harmonie pensée en termes de groupe. Harmonie fautive, en effet : car, croyant éliminer toutes les frictions internes pour assurer la solidarité du groupe et diriger sa violence vers le dehors, les Indiens des Plaines se condamnaient,

en fait, à n'avoir pour modèle d'hostilité que celle qu'ils exerçaient contre leurs ennemis, et, si l'on peut dire, à réimporter ce modèle. Chez eux, l'antagonisme entre alliés par mariage et celui résultant des inégalités économiques avaient bien disparu, mais pour ressurgir sous la forme d'une petite guerre entre les sexes, modèle en miniature de la vraie guerre entre peuples ennemis. Le vol de femmes, passe-temps des jeunes hommes quand ils n'étaient pas en opérations militaires, montre bien que la vie intérieure du groupe, privée des facteurs structurels qui pourraient nourrir son dynamisme, en était réduite à simuler les combats sérieux livrés sur une plus vaste scène.

Tous les faits passés en revue peuvent donc être traités comme autant d'expressions symboliques d'une série de rapports qui s'ordonnent depuis des formes réversibles (preneurs et donneurs de femmes) jusqu'à des formes irréversibles (compatriotes et ennemis) en passant par des formes intermédiaires (paternels et maternels, invitants et invités, exploités et exploités). Pour chaque forme, on distingue des modalités symétriques selon que la règle de descendance est patrilinéaire ou matrilineaire, et ces modalités varient aussi en fonction des autres aspects de l'organisation sociale propre à chaque groupe.

En conclusion, on s'est efforcé de réfuter l'erreur des ethnologues qui expliquent le travestissement rituel par une réaction féminine : comme si les femmes, à l'occasion des fêtes, cherchaient à s'insurger contre leur condition inférieure, sans pouvoir exprimer cette révolte autrement que de façon symbolique. Il nous est apparu, au contraire, que la relation sous-jacente au travestissement rituel s'établit toujours entre des hommes. Clownisme et cannibalisme figurés sont des signifiants par le moyen desquels des hommes symbolisent des femmes dans le premier cas, des hommes au moyen des femmes dans le second. Car, dans ce dernier cas, les hommes ne peuvent se symboliser eux-mêmes : ils ne pourraient qu'être tels quels. Les femmes sont donc requises comme terme médiateur indispensable pour exprimer la signification, ce qui est tout autre chose que reproduire le réel. Figuré dans le rituel, le cannibalisme traduit la façon dont les hommes pensent les femmes, ou plutôt dont les hommes pensent la masculinité à travers les femmes. En revanche, le clownisme rituel traduit la façon dont les hommes se pensent eux-mêmes comme femmes, c'est-à-dire essayent d'assimiler la féminité à leur propre humanité.

Du 25 novembre au 3 mars 1975, le *lundi*, un séminaire interdisciplinaire hebdomadaire traitant du problème de l'identité en anthropologie s'est tenu sous la direction du professeur. Organisé par M. Jean-Marie Benoist, maître-assistant, il a réuni des ethnologues et des tenants de disciplines voisines. Ce séminaire a rempli une double fonction : il a permis d'examiner la manière dont notre culture se pose le problème de l'identité, et d'interroger les cultures étudiées par l'ethnologie, quant à la façon dont elles se posent ce pro-

blème à elles-mêmes. On a constaté qu'en dépit de différences géographiques et de contenus culturels très éloignés les uns des autres, ces sociétés, loin d'admettre une identité substantielle, la font éclater en une multiplicité d'éléments, multiplicité reconstruite de façons diverses selon les cultures. De même, lorsqu'il s'est agi de savoir comment nous-mêmes nous posons le problème de l'identité à travers la réponse que donnent à ce problème plusieurs disciplines essentielles : les mathématiques, la linguistique, la biologie, la philosophie. Le résultat a été semblable, et on a pu constater qu'à chaque fois, on aboutissait plus à une critique qu'à une affirmation de l'identité.

Outre l'intérêt d'un échange interdisciplinaire sur un problème précis, à l'occasion duquel chaque discipline, dans l'exposé de ses recherches les plus avancées, a pu parler son propre langage et comparer ses concepts avec ceux qu'utilisent les anthropologues, ce séminaire a permis de répondre à un certain nombre de critiques et d'objections auxquelles l'anthropologie se trouve en butte aujourd'hui. En particulier, l'accusation la plus fréquente, qui consiste à accuser l'anthropologie de supprimer les différences des cultures étudiées, fut évoquée, et le dialogue entre chercheurs a permis de réaffirmer les droits de la diversité.

Cet échange a montré que l'exportation d'un concept hors de sa région d'origine et l'étude de ses variations peuvent être suivies méthodiquement à condition que les ambitions de dialogue interdisciplinaire demeurent suffisamment cernées à un niveau local, et qu'elles ne prétendent pas à un échange général entre les savoirs.

Les diverses communications et les discussions subséquentes ont été collationnées et mises au net par M. Jean-Marie Benoist en vue d'une éventuelle publication.

Voici la liste des interventions :

*Lundi 25 novembre* : Exposé introductif par M. Jean-Marie BENOIST, maître-assistant au Collège de France ;

*Lundi 2 décembre* : M. Michel SERRES, professeur d'histoire des sciences à l'Université de Paris I : *Discours et parcours* ;

*Lundi 9 décembre* : M<sup>me</sup> Françoise HÉRITIER, chargée de recherche au C.N.R.S. : *Univers féminin et destin individuel chez les Samo* ;

*Lundi 16 décembre* : D<sup>r</sup> André GREEN, directeur de l'Institut de Psychanalyse de Paris : *Identité : faits et théorie en psychanalyse* ;

*Lundi 6 janvier* : M. Jean PETITOT, chef de travaux à l'École des Hautes Etudes en Sciences sociales : *Identité et catastrophes : topologie de la différence*.

*Lundi 13 janvier* : M. Christopher CROCKER, professeur associé à l'Université de Paris X : *The mirrored self : les réflexions du Soi : identité et inversion rituelle chez les Bororo de l'Est* ;

*Lundi 20 janvier* : M. Antoine DANCHIN, chargé de recherche au C.N.R.S. : *Stabilisation fonctionnelle et épigénèse* ;

*Lundi 27 janvier* : M<sup>me</sup> Julia KRISTEVA, maître de conférence à l'Université de Paris VII : *Un sujet en procès : le langage poétique* ;

*Lundi 3 février* : M<sup>me</sup> Françoise ZONABEND, maître-assistant à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales : *Pourquoi nommer ? Les catégories nominales dans un village français* ;

*Lundi 17 février* : M. Paul-Henri STAHL, directeur d'études associé à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales : *Soi-même et les autres : quelques exemples balkaniques* ;

*Lundi 24 février* : M. Michel IZARD, chargé de recherche au C.N.R.S. : *L'identité 'ethnique'* ;

*Lundi 3 mars* : Séance de clôture : conclusions.

#### ACTIVITÉ DU LABORATOIRE

M<sup>me</sup> Suzanne Bernus a fait deux missions chez les Touareg du Niger consacrées à l'étude de l'organisation sociale de ce peuple et à son histoire. De son côté, M. Pierre Bonte a poursuivi l'étude d'un autre groupe touareg, les Kel Gress. M<sup>me</sup> Ariane Deluz a terminé l'élaboration d'un corpus généalogique et historique des Guro de la Côte-d'Ivoire. M<sup>lle</sup> Marguerite Dupire a poursuivi ses recherches chez les Serer du Sine (Sénégal). M<sup>me</sup> Françoise Héritier a achevé l'étude du système matrimonial des Samo (Haute-Volta), conduite sur l'ordinateur du C.I.R.C.E. en collaboration avec M<sup>me</sup> Marion Laurière qui a conçu et rédigé les programmes. Cette recherche a été élargie, dans un esprit comparatif et interdisciplinaire, à la systématique de la parenté en général, et les procédures d'analyse seront utilisées par d'autres membres du laboratoire pour ce qui concerne leurs domaines d'enquête respectifs. Par ailleurs, M<sup>me</sup> Françoise Héritier achève un ouvrage sur la vision du monde et de l'homme chez les Samo. M. Michel Izard a poursuivi ses recherches sur le royaume Mossi du Yatenga, et M. Jean Pouillon, sur les rapports de la politique et de la religion chez les Hadjeraï du Tchad. Récemment élu président de la section des Sciences religieuses de l'Ecole pratique des hautes études, M. Claude Tardits a terminé un livre sur le royaume Bamoum au temps du

roi Njoya, et il a entrepris une étude théorique comparative des systèmes matrimoniaux africains. Avec l'aide matérielle du laboratoire et sous la direction scientifique de ses membres, plusieurs étudiants de troisième cycle (M<sup>mes</sup> Collard, Coppet, MM. Abéles et de Latour-Dejean) ont travaillé sur le terrain dans diverses régions de l'Afrique pour recueillir les matériaux de leur thèse.

En Amérique, M. Bernard Saladin d'Anglure, mis à la disposition de l'Université Laval à Québec, a poursuivi ses recherches sur les Eskimo de l'est de la baie d'Hudson. M. Jacques Lizot continue l'étude des Indiens Yanomani du Venezuela ; le total de ses séjours sur le terrain s'élève à près de cinq ans. Après un voyage d'étude en Colombie britannique, M. Claude Lévi-Strauss a achevé un livre consacré aux rapports entre l'expression plastique et l'idéologie dans l'art des Indiens de cette partie du Canada. M. Pierre Clastres a poursuivi l'analyse comparée des chefferies et des relations de pouvoir dans les sociétés forestières et celles des régions andines. M<sup>me</sup> Ariane Deluz a complété l'analyse de ses matériaux sur les Embera du Choco (Colombie). M<sup>me</sup> Jacqueline Duvernay étudie les mythes sud-américains sur l'origine du travail. MM. Patrice Bidou, Michel Perrin et Philippe Cujo, étudiants de troisième cycle, ont fait des missions en Amérique centrale ou méridionale en vue de leur thèse de doctorat.

Après une deuxième mission chez les Baruya des hautes terres de la Nouvelle-Guinée, M. Maurice Godelier retourne dans cette région afin de compléter ses informations sur l'activité agricole et le rituel.

L'équipe d'ethnologie rurale européenne formée de M<sup>mes</sup> T. Jolas, M.-C. Pingaud et F. Zonabend analyse et rédige les documents recueillis depuis 1968 dans un village du Nord de la Côte-d'Or. M<sup>me</sup> Nicole Belmont a étudié les archives de A. van Gennep conservées au Musée national des Arts et Traditions populaires, et elle a entrepris une enquête sur l'histoire et le développement des recherches folkloriques en France. M. I. Chiva a conduit une étude comparée sur les formes et les problèmes de l'organisation locale dans les sociétés paysannes, et il a dirigé, en collaboration avec l'Institut pyrénéen d'études anthropologiques, une enquête pluridisciplinaire dans une région des Hautes-Pyrénées.

M. P.-H. Stahl a continué une enquête sur l'habitat balkanique au cours d'une deuxième mission en Grèce. Sous sa direction, M<sup>me</sup> M.-E. Handman-Xifaras a entrepris, en vue d'une thèse de troisième cycle, l'étude d'un village du nord-ouest de la Grèce où elle a séjourné à trois reprises. Sous la direction de M. I. Chiva, deux autres étudiantes de troisième cycle, M<sup>mes</sup> A. Cadoret-Abéles et M.-F. Gueusquin ont travaillé la première dans la région de Séville, en Espagne, la seconde dans le Morvan. M. J.-M. Benoist prépare un ouvrage sur la notion de « propre » en rapport avec la spécificité humaine.

M<sup>lle</sup> N.-C. Mathieu poursuit la critique des discours ethnologique et sociologique sur les rapports entre les sexes.

Comme par le passé, les membres du laboratoire ont assuré de nombreuses fonctions d'enseignement et ont participé à des colloques et congrès tant en France qu'à l'étranger.

Le Centre documentaire d'ethnologie comparée, dirigé par M<sup>me</sup> J. Duvernay assistée par M<sup>me</sup> T. Jolas, s'est accru de près de 70 000 fiches concernant 22 populations. Quinze recherches ont été effectuées.

Le laboratoire publie deux revues : *L'Homme, revue française d'anthropologie*, Secrétaire général M. J. Pouillon assisté par M<sup>me</sup> E. Guedj et M<sup>lle</sup> N.-C. Mathieu [XIV (3-4), juillet-décembre 1974 ; XV (1), janvier-mars 1975] et *Etudes rurales*, direction M. I. Chiva assisté par M<sup>mes</sup> M.-E. Handman-Xifaras et J. Angelopoulos [53-56, janvier-décembre 1974, 57, janvier-mars 1975].

#### PUBLICATIONS

N. BELMONT, *Ethnologie et histoire dans l'œuvre d'Arnold Van Gennep* [Communication à la journée d'étude de la Société d'Ethnologie française du 22 avril 1974 intitulée « Ethnologie et Histoire », p. 2-13, Paris, 1974 (multigraphié)].

J.-M. BENOIST, *Classicism revisited : human nature and structure in Lévi-Strauss and Chomsky* (in *The Limits of Human Nature, Essays based on a course of lectures given at the Institute of Contemporary Arts*, edited with an introduction by Jonathan Benthall, London, Allen Lane, 1973).

— *L'Art de la fugue* (in 'Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu* reviewed in an international perspective', *The Human Context*, London, Chaucer Publishing, 1973).

— *Une lecture de Machiavel* (*La Quinzaine littéraire*, n° 168, 1973).

— *L'horreur du simulacre* (*Ibidem*, n° 46, 1974).

— *Le colosse de Rhodes* (*Ibidem*, n° 54, 1974).

— *Les Chrysalides* (*La Quinzaine littéraire*, n° 203, 1975).

— 'Craggs and critters' de Calder (*Ibidem*, n° 203, 1975).

— *Garache* (*Ibidem*, n° 207, 1975).

— *Une aube présocratique (Ibidem, n° 211, 1975).*

— *Grammatologie de la cité : le texte de la ville (Chroniques de l'art vivant, n° 56, 1975).*

— *Les armes parlantes de Carpaccio et Le deuxième foyer (Ibidem, n° 57, 1975).*

— *Le complexe idéologique anglais et la psychanalyse (Critique, n° 333, 1975).*

P. BONTE, *Pourquoi ce numéro spécial? (La Pensée, 171, n° spécial : Ethnologie et marxisme, octobre 1973, p. 3-9).*

— *Quelques problèmes théoriques de la recherche marxiste en anthropologie (Ibidem).*

— *La Recherche ethnologique au C.E.R.M. Les sociétés de pasteurs nomades (Ibidem).*

— *Des sens ou du sens de l'histoire (France Nouvelle, n° 1 499, août 1974, p. 20-21).*

— *Les civilisations nomades (La Recherche, février 1975, n° 53, p. 130-140).*

— *From Ethnology to Anthropology. On Critical Approach in the Human Sciences (Critic of Anthropology, 2 et 3, automne 1974, printemps 1975).*

— *Multinational Corporations and National Development : MIFERMA and Mauretania (Review of African Political Economy, 2, janvier-avril 1975, p. 89-109).*

— *Sécheresse et impérialisme en Afrique (Notes et Etudes, Economie et Politique, printemps 1974, 36 p.).*

I. CHIVA, *Les Périodiques scientifiques : leurs forces, leurs faiblesses (Revue internationale des sciences sociales, Paris, 1974, XXVI, n° 3).*

— (avec J. BARRAU, L. BERNOT, G. CONDOMINAS), *Avant-propos à Agriculture et sociétés d'Asie du Sud-Est (Etudes rurales, 1974, 53-54-55-56, janvier-décembre).*

— *Le Village français contemporain (in Le Village en France et en U.R.S.S. des origines à nos jours, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1975).*

P. CLASTRES, *Le Devoir de parole (Nouvelle Revue de Psychanalyse, 8, 1973, p. 83-85).*

— *De l'Ethnocide* [*L'Homme*, 1974, XIV (3-4), p. 101-110].

— *La Société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique* (Paris, Editions de Minuit, 1974, 190 p., Collection « Critique »).

— *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani* (Paris, Editions du Seuil, 1974, 144 p., Collection « Recherches anthropologiques »).

A. DELUZ, Rapport préliminaire sur la mission C.N.R.S. effectuée du 1<sup>er</sup> juillet au 1<sup>er</sup> novembre 1973 en pays Guro (Côte-d'Ivoire), 1973, 3 p. (inédit).

— *Corpus d'archives historiques de l'ethnie guro (République de Côte-d'Ivoire)* [Paris, Institut d'Ethnologie, 1974, t. III, tabl. 1494-1804 + tables et index, Archives et Documents : Microfiches A 74 623 94].

— *L'Initiation d'un chamane embera (Bulletin de la Société suisse des Américanistes, 1975)*.

M. DUPIRE, avec la collaboration de A. LERICOLLAIS, B. DELPECH, J.-M. GASTELLU, *Résidence, tenure foncière, alliance dans une société bilinéaire (Serer du Sine et du Baol, Sénégal)* (*Cahiers d'Etudes africaines*, 1974, 55, XIV (3), p. 417-452, 4 cartes, 12 tableaux).

M. GODELIER, Préface à l'ouvrage de K. Polanyi et C. Arensberg, *Les Systèmes économiques dans l'histoire et la théorie* (Paris, Larousse, 1974, 348 p., Collection « Sciences humaines et sociales », série Anthropologie, p. 9-32).

— *Vers une théorie marxiste des faits religieux (Lumière et Vie, Revue de formation et de réflexion théologiques, 1974, avril-août, 117-118, p. 85-95)*.

— *Considérations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environnement (Information sur les sciences sociales, XIII, 1974, 6, décembre, p. 31-60)*.

— *Anthropologie et biologie : vers une coopération nouvelle (Revue internationale des sciences sociales, 1974, XXVI (4), p. 611-635)*.

— *A Propos de Polanyi (Annales, 6, novembre 1974, p. 1371-1374)*.

— *Heurs et malheurs du métier d'ethnologue (Les Temps Modernes, 344, mars 1975, p. 1217-1224)*.

— *L'Anthropologie des Dieux (L'Homme, 1975, XV (1), p. 99-102)*.

F. HÉRITIER, *L'Ordinateur et l'étude du fonctionnement matrimonial d'un système omaha* (in AUGÉ, M., ed., *Les Domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence*, Paris, Maspero, 1975, p. 95-117).

M. IZARD, *Les Indiens nous jugent* (*Le Nouvel Observateur*, 504, 1974, p. 58-59).

— Commentaire de SCHLESIER, K.H., *Action Anthropology and the Southern Cheyenne* (*Current Anthropology*, XV (3), p. 292).

— *Les Mossi de Haute-Volta, hommes du mil* (*L'Afrique littéraire et artistique*, 33, p. 13-16).

— *Espace et temps rituels dans le Yatênga (Haute-Volta)* [Paris, Centre d'Etudes africaines, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 6 p. (multigraphié)].

C. LÉVI-STRAUSS, *La Famille* (*Annales de l'Université d'Abidjan. Ethno-sociologie* (1971), Série F, tome 3).

— *Le Problème des sciences humaines au Collège de France* (*La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, 1973).

— *Discours de réception à l'Académie française prononcé le jeudi 24 juin 1974* (Paris, Institut de France, 18 p.).

— *Propos retardataires sur l'enfant créateur* (*La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, janvier 1975).

— *De Chrétien de Troyes à Richard Wagner* (*Bayreuther Festspiele, Parsifal*, 1975).

— Antropologia (in *Enciclopedia Italiana*, 1975).

N.-C. MATHIEU, *Les Catégories de sexe en sociologie* [in J. GABEL, B. ROUSSET, TRINH VAN TAO, eds., *L'Aliénation aujourd'hui* (la partie : *Actes du Colloque d'Amiens 1971*, Paris), *Anthropos*, 1974, p. 167-172 (Publications du Centre universitaire de Recherche sociologique d'Amiens, 3)].

J. POUILLON, *Pile et face* (*L'Homme*, 1974, XIV (3-4), p. 127-130).

— *Rite, histoire, structure chez les Kenga* (*L'Homme*, 1975, XV (1), p. 29-42).

— *Fétiches sans fétichisme* (Paris, Maspero, 1975, 351 p., Bibliothèque d'Anthropologie).

P.-H. STAHL, *Le Village traditionnel roumain et les coopératives agricoles collectives* (*Archives internationales de Sociologie de la Coopération et du Développement*, Paris, 1973, p. 34).

C. TARDITS, *A Propos du mariage bemba* [Audrey I. Richards et Claude Tardits] (*L'Homme*, 1974, XIV (3-4), p. 111-118).