

### **Anthropologie sociale**

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

Deux parties dans le cours de cette année. On est d'abord revenu sur la Nouvelle Guinée, à laquelle le cours de l'an dernier avait été entièrement consacré, pour discuter des problèmes d'interprétation posés par quelques ouvrages récents. Celui de M. Raymond C. Kelly (*Etoro Social Structure*, 1977) présente comme une grande nouveauté une thèse selon laquelle l'essence de la structure sociale serait d'organiser les contradictions. Pourtant, l'auteur le reconnaît lui-même, tous ses prédécesseurs ont souligné que les organisations sociales néo-guinéennes reposent sur le jeu — parfois même appelé dialectique — de principes opposés ; et l'idée que les structures sociales ont pour fonction de concilier, de surmonter ou de voiler des contradictions n'est pas neuve. Une « théorie générale » des faits de cet ordre manquait-elle encore ? M. Kelly croit l'apporter en la fondant sur ce qu'il appelle la « relation de transitivité », c'est-à-dire, selon lui, une relation entre deux termes résultant de leur rapport identique à un troisième. On peut évidemment définir de cette façon la relation entre des germains, mais aussi n'importe quelle autre, et pas seulement dans l'ordre de la parenté ; car elle exprime seulement le fait qu'envisagés sous un certain rapport, deux termes, deux individus ou deux positions dans un réseau de relations quelconque se ressemblent.

Une notion si vague et si élastique ne peut servir à fonder une théorie. Il ressort d'ailleurs d'un livre de M. E.L. Schieffelin (*The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, 1976) que si les Kaluli, voisins des Etoro, mettent eux aussi en opposition germanité (*siblingship*) et descendance, la « relation de transitivité » apparaît chez eux comme un procédé général pour instaurer toutes sortes de liens (d'amitié rituelle, de consubstantialité, d'homonymie, etc.). A supposer, donc, que la relation soit pertinente pour définir la structure sociale, il faudrait découvrir les raisons qui expliquent qu'elle ait une valeur heuristique dans le cas des germains pris en particulier, et atteindre la réalité concrète que recouvre cette expression formelle.

Or, les caractères dit « omaha » des nomenclatures de parenté de cette région du monde font ressortir, comme l'a bien vu Schieffelin, que la position des cousins croisés inverse celle des germains : il y a symétrie dans un cas, asymétrie dans l'autre. Selon les Kaluli, les cousins matrilatéraux « descendent », par leur père, du clan de la mère d'Ego et sont « mis bas » par un clan tiers (où est leur propre mère), tandis que les cousins patrilatéraux sont « mis bas » par une femme du clan d'Ego et descendent d'un clan tiers ; pourtant, on est plus proche de ses matrilatéraux que de ses patrilatéraux, car, quand la fille du frère de la mère se marie et a des enfants, elle devient pour son cousin croisé une « mère », et ses enfants deviennent des « frères » ou des « sœurs ». La situation ainsi créée ressemble beaucoup à celle décrite chez les Etoro, où la cousine croisée matrilatérale est, au départ, classée avec la mère, et ses enfants avec les germains. Telle que les Kaluli l'énoncent, la théorie du phénomène s'applique bien aux deux cas : on est, disent-ils, germain (frère ou sœur) de qui a été « mis bas » par le même clan maternel ; la cousine matrilatérale est ou devient donc une « mère » du fait que ses enfants, « mis bas » par une femme du même clan que la mère d'Ego, sont pour celui-ci des germains. Mieux qu'une interprétation formaliste, ce « substantialisme » indigène — qui, on l'a montré l'an dernier, repose en Nouvelle Guinée sur l'opposition des sexes et sur une théorie très fermement articulée de la conception et de l'alliance — rend compte non seulement de l'opposition entre descendance et germanité, mais aussi de la fonction des systèmes partiellement ou faiblement omaha, si fréquents en Nouvelle Guinée. Ces systèmes permettent et diffèrent tout à la fois le renouvellement des alliances matrimoniales avec le clan de la mère. La cousine croisée matrilatérale étant identifiée à une mère, ses enfants à des germains et leurs enfants à des enfants de germains, le mariage dans le clan de la mère ne redeviendra possible qu'à la génération des arrière-petits-enfants, soit deux générations plus tard que dans le clan du père. Les aspects « intransitifs » de ces systèmes ont donc une valeur explicative très supérieure à celle de leurs aspects « transitifs » (au sens que Kelly donne à ces termes). Mais cela n'apparaît qu'à la condition de ne pas oublier un précepte : au sens anthropologique du terme, la structure se définit comme un ensemble, formé des rapports entre les éléments d'un système *et du groupe de leurs transformations*. En isolant une population de ses voisines qui soulèvent pourtant des problèmes du même type, Kelly pose la notion de structure sans celle de transformation qui lui est pourtant inhérente. Au contraire, si l'on traitait les nomenclatures de parenté néo-guinéennes comme des transformations au sein d'un groupe, on arriverait probablement à surmonter l'hétérogénéité apparente des systèmes, les uns d'allure omaha, les autres d'allure iroquois qui coexistent dans cette partie du monde. Nous avons tenté de le faire en comparant entre eux les systèmes des Etoro, des Kaluli, et, à la lumière des travaux de Roy Wagner, ceux des Daribi et des Foraba.

L'ouvrage de A. Gell, *Metamorphosis of the Cassowaries* (1975) offre entre autres intérêts celui de décrire un système omaha rudimentaire, curieusement accompagné d'une nomenclature par niveaux de générations. Le système est rudimentaire puisque le même type de mariage redevient possible après deux générations seulement ; quant aux niveaux de générations, ils s'expliquent du fait que la société Umeda formule sa règle d'exogamie en termes de hameaux, non de lignages, lesquels ne sont donc pas pertinents.

Au sujet des systèmes crow-omaha en général, l'auteur nous adresse deux singuliers reproches. C'est, selon lui, avec raison que nous avons placé ces systèmes à la charnière des systèmes élémentaires et des systèmes complexe ; mais, dans un second temps, nous aurions, prétend-il, renoncé à cette vue juste au bénéfice d'une opposition radicale entre les systèmes élémentaires et les systèmes crow-omaha. En outre, nous aurions échoué à traduire les règles négatives édictées par ces derniers systèmes en règles positives.

Sur ce dernier point, on se contentera de renvoyer l'auteur aux travaux de M<sup>me</sup> Françoise Héritier qui, avec l'aide indispensable de l'ordinateur, a victorieusement rempli le programme que nous avons pu seulement énoncer. L'autre grief provient d'une confusion entre deux oppositions qu'il importe, au contraire, de distinguer : celle entre élémentaire et complexe, et celle entre échange généralisé conçu comme limite supérieure des systèmes élémentaires, et systèmes crow-omaha comme limite inférieure des systèmes complexes. Tout système élémentaire change des parents en alliés, et tout système complexe, y compris le nôtre, change des alliés en parents (en ce sens que le mariage est créateur d'empêchements). Les systèmes crow-omaha occupent ce point charnière où un mouvement de bascule se produit d'une forme à l'autre.

Dans la seconde partie du cours, on est passé de la Mélanésie à une région limitrophe : la Polynésie occidentale, pour examiner les systèmes de parenté et l'organisation sociale des îles Fidji, Tonga et Samoa.

L'organisation sociale des Fidji a été longtemps ramenée à la descendance patrilinéaire et au mariage des cousins croisés. En fait, et comme il ressort déjà des travaux de Hocart, une situation beaucoup plus complexe régnait.

Dans l'archipel Lau, à Vanua Levu, à Viti Levu même, des traits matrilinéaires ou indifférenciés coexistent avec les traits patrilinéaires (à Vanua Levu, ils les dominent) ; et le mariage, souvent interdit entre cousins croisés, est seulement possible entre leurs enfants ou des parents plus éloignés. Les travaux de Nayacakalou et de Groves démontrent cependant que le système de parenté appartient au type dravidien ; autrement dit, il classe cognats et affins comme si tous les membres du groupe se distribuaient entre des patri-

lignages échangeant continûment sœurs ou filles. A l'appui de cette fiction, sitôt le mariage consommé les époux deviennent nominalement des cousins croisés, et une terminologie adéquate s'applique entre les proches parents de l'un et ceux de l'autre.

Par conséquent, à l'inverse des Kaluli dont il avait été question dans la première partie du cours, qui transforment une cousine en « mère », les Fidjiens transforment une étrangère (ou une petite parente) en « cousine ». Dans le premier cas, il s'agissait de distancer les retours ; dans le second, il s'agit de faire comme si les retours n'étaient pas distancés. La transformation fidjienne des conjoints en cousins croisés s'opère aussi par le biais de la filiation cognatique, nonobstant les aspects patrilinéaires qui prévalent à Moala (Sahlins) ; à Vanua Levu, des traits obliques de type crow-omaha apparaissent dans la terminologie (Hocart, Quain).

A ces facteurs de complexité s'ajoutent ceux qui résultent d'une rigide stratification sociale et d'une division, parfois plus théorique que réelle, de la société en groupes fonctionnels : Chefs, Acolytes et exécutants, Hérauts, Prêtres, Guerriers, Serfs, Pêcheurs, Charpentiers. Enfin, il semble que l'effectif du village ait été aussi réparti en groupes de travail, pour mieux assurer la coopération économique à l'occasion des cérémonies et des fêtes. Mais, à quelque niveau qu'on se place pour chercher à les définir, tous ces types de groupement semblent résulter d'un alignement politique qui peut avoir lui-même pour origine une lointaine ascendance commune, la filiation cognatique, le désir de partager un même lieu de résidence, donc des motivations diverses au départ et légitimées par l'adoption subséquente d'une même structure fonctionnelle.

Dans la perspective où, depuis quatre ans, nous avons choisi de nous placer, il n'est pas indifférent qu'à plusieurs reprises et chacun de leur côté, Hocart et Quain aient employé le terme de « maison » pour caractériser des groupes relevant de tel ou tel niveau. L'existence, entre les princes fidjiens, de relations hiérarchiques intransitives, signalées par Williams et Calvert puis par Hocart, évoque des relations du même ordre dans l'ancienne France avant Philippe Auguste. Nous avons tenté de justifier ce rapprochement en appliquant aux faits fidjiens la distinction médiévale entre fiefs et offices, et en comparant, dans la ligne déjà tracée par Hocart pour l'Angleterre, les « sergenteries » fidjiennes avec les offices de la couronne et les charges de la maison du roi dans l'Ancien Régime français.

On ne pouvait quitter Fidji sans se pencher sur l'institution du *vasu*, exclusivement associée par tous les analystes, même les plus récents, à la descendance patrilinéaire. C'est négliger que les Fidjiens matrilinéaires de Vanua Levu, décrits par Quain, ont une institution qu'ils désignent par le même mot ; il importe donc d'appréhender celle-ci dans toute son extension sémantique.

Limitée aux lignées nobles ou royales, l'institution du *vasu* cherche, dans les deux cas, à surmonter des difficultés inhérentes à la structure sociale.

Dans la partie occidentale de Vanua Levu où la noblesse de sang se transmet en ligne maternelle, Ego s'identifie à ses maternels au titre de fils de sœur ; mais il leur devient, non pas nécessairement inférieur, en tout cas aliéné comme agnat de preneur de femme. En revanche, chez les patrilinéaires, la structure sociale est tout entière fondée sur deux paradigmes : le mariage fondateur d'un conquérant divin avec une autochtone « fille de la terre », et l'absolue supériorité reconnue du frère de la sœur. Par conséquent, Ego, inférieur à ses maternels comme fils de sœur leur est en même temps supérieur comme fils d'agnat noble et d'extraction divine.

Or, Quain souligne qu'à Vanua Levu, les vrais droits de *vasu*, ceux qu'on proclame par excellence être tels, sont ceux qui s'exerce à l'encontre de la mère de la mère plutôt que de l'oncle maternel. D'autre part, en régime matrilineaire et en régime patrilinéaire, les droits de *vasu* offrent des caractères opposés. Dans le premier cas, ils portent sur un domaine territorial, dans le second, exclusivement sur des produits consommables et des biens meubles. Enfin, le tabou entre frère et sœur, rigoureux ailleurs, n'existe pas chez les matrilineaires de Vanua Levu où prévaut, en revanche, une division en moitiés. Ce que le droit de *vasu* permet à un individu de surmonter en régime matrilineaire, c'est l'éloignement progressif où il se trouve, du fait de son ascendance patrilinéaire, vis-à-vis du domaine territorial de ses ancêtres maternels. Ce que le même droit permet de surmonter dans un régime patrilinéaire apparaît plutôt comme une *contradiction* : entre l'infériorité qui s'attache à la filiation par les femmes au sein du lignage maternel, et la supériorité des preneurs de femmes immigrés sur les autochtones qui les leur ont cédées. Soit, dans un cas, un écart quantitatif, un écart qualitatif dans l'autre.

Il est donc juste, comme l'a fait tout récemment Walter, d'interpréter l'institution du *vasu* par un équilibre instable entre lignée agnatique et lignée utérine. Mais cette instabilité est d'ordre structural ; on ne saurait ramener les droits du *vasu* à une simple compensation prélevée sur les utérins en contrepartie du devoir, parfois imposé au fils de la sœur, de retourner dans sa lignée maternelle pour la perpétuer au cas où elle manquerait d'héritier mâle et serait menacée d'extinction. Trop étroite, cette interprétation fait pendant à celle, trop large, avancée par Goody à propos de coutumes du même type en Afrique. Car la notion de « ligne submergée », à laquelle recourt cet auteur, apparaît inutilement abstraite et de nature presque métaphysique. Pour les agnats comme pour les utérins, l'autre ligne n'est pas submergée : elle a une existence ostensible et bien réelle.

Nos réflexions sur l'institution fidjienne nous conduisaient, en effet, à

prendre position dans un débat entre africanistes. Pour interpréter des faits comparables au *vasu*, Adler et Cartry n'ont pas eu tort de mettre l'accent sur la relation des germains de sexes opposés, résultant d'un « paradoxe » déjà souligné par S.F. Moore : l'alliance matrimoniale ne lie les groupes qu'autant que la femme, cédée comme épouse à l'un, conserve son allégeance à l'autre au titre de sœur. Dans la maison japonaise (*ie*), le couple mari et femme prend le pas sur la paire formée du frère et de la sœur. Le gendre adopté, venu d'ailleurs mais qui perpétuera la maison, a plus d'importance que la sœur, mariée au dehors, et que le frère qui partira pour fonder une autre maison (*bunke*), à moins qu'il ne demeure auprès de son aîné, héritier de la maison mère (*honke*), mais réduit alors à une condition servile. Comme le dit un proverbe cité par Nakane : « Le germain [frère ou sœur] est le commencement de l'étranger ».

Mais il est aussi vrai (de Heusch) que les institutions de ce type se situent à la frontière des structures élémentaires de parenté et des structures complexes. Non pas en conséquence des mariages obliques qui les accompagnent parfois, car de tels mariages se rencontrent aussi dans le cas des structures élémentaires, par exemple chez les Tupi et les Miwok, et ceux qu'on invoque à l'appui de cette thèse ont un caractère préférentiel, nullement aléatoire comme il faudrait pour les rattacher aux structures complexes. Cependant, il est clair qu'à Fidji, tout se passe comme si la société, avec son système de parenté dravidien (qui, on l'a vu, ne correspond pas à la réalité) trahissait la nostalgie d'une structure élémentaire.

Sahlins a montré qu'à la base de la société fidjienne on trouve des « relations fondatrices », qui consistent dans la double alliance, hypergamique dans un cas, hypogamique dans l'autre, d'une chefferie avec des sujets domestiques et des alliés étrangers. Cette double alliance est, en effet — les cours des années précédentes l'ont établi au moyen d'exemples américains et indonésiens — constitutive de la forme institutionnelle que nous avons convenu d'appeler « maison ». Mais Fidji a pour originalité d'offrir un modèle mécanique des sociétés à maisons. C'est une société qui s'obstine, au moins sur le papier, à reproduire un modèle initial au lieu de s'en inspirer pour aller de l'avant et nouer des alliances originales. De façon idéologique sinon réelle, la société fidjienne s'oppose à celle du Japon à l'époque Heian dont la littérature dénigre systématiquement les mariages entre cousins au bénéfice d'unions plus risquées, alors que Fidji reste fidèle en imagination à un prototype pourtant démenti par la pratique réelle.

Dans le même sens va le fait qu'à Fidji, les veuves n'étaient pas destinées par leurs maisons respectives à de nouvelles spéculations matrimoniales. Leurs frères les immolaient, et on les enterrait sous le cadavre de leur mari. On utilisait donc les femmes une fois pour toutes, mais ce sacrifice appelait en

contrepartie une cession de terre ; soit deux types de transferts irrévocables, exécutés au coup par coup, qui sont aussi la preuve d'une invention sociologique au souffle court et dépourvue de souplesse.

Sous des formes diverses, des institutions analogues au *vasu* existent à Tonga, Samoa, Uvea et Futuna, mais — à l'inverse de ce qu'on observe à Fidji — les droits appelés à Tonga de *fahu* vont de pair avec une prééminence de la sœur sur le frère. Ils s'inscrivent donc dans un ensemble caractérisé, selon les termes de Mabuchi, par la « prédominance spirituelle de la sœur », notable aussi dans les Ryūkyū, à Taiwan et certaines parties de l'Indonésie.

Avant l'époque coloniale, Tonga formait un véritable empire qui recevait tribut des îles voisines et étendait son influence jusque sur la partie orientale de Fidji. Plusieurs lignées princières et parfois rivales s'étaient constituées au cours de siècles soit à partir d'un cadet apanagiste, soit par usurpation d'un maire du palais : fait intéressant en raison de ses parallèles mérovingiens et japonais, et qu'éclaire peut-être, à Samoa, la condition particulière de la classe dite des hérauts (*talking chiefs*) : inférieurs en statut à la lignée royale, ils lui devenaient progressivement supérieurs en richesse et en pouvoir parce qu'au titre de preneurs de femmes, ils recevaient de leurs donateurs des biens précieux et durables (*toga*) en échange de biens périssables (*oloa*). Le rang social était héréditaire en ligne maternelle, mais il se pourrait que, comme sur la côte nord-ouest de l'Amérique, la femme n'eût transmis à ses enfants que des droits tenus de son père, faisant ainsi, selon l'expression médiévale, « le pont et la planche ».

Les deux principes régulateurs de la structure sociale : prédominance de la sœur sur le frère et supériorité des aînés sur les cadets, empêchaient d'ailleurs la plupart des individus d'appartenir à une classe sociale autrement qu'à titre précaire. Pour chaque individu dont le rang s'élevait dans une hiérarchie où les titres de noblesse existaient en nombre limité, il y en avait plusieurs autres dont le rang baissait. On ne s'étonnera donc pas de rencontrer la locution « maison princière » sous la plume des observateurs, qui précisent que chaque maison rassemblait des nobles, des moins nobles, et même des roturiers ; tous apparentés, mais de statut d'autant plus inégal qu'une distance généalogique croissante les séparait.

Formées autour d'un noyau patrilinéaire, ces maisons se perpétuaient aussi par l'adoption (très fréquente si la descendance faisait défaut) et par l'assimilation de lignées cognatiques ou même non parentes. L'endogamie était permise, sauf en cas de trop grande proximité. A Samoa, où le tabou entre le frère et la sœur excluait le mariage entre leurs enfants respectifs et tous les descendants de ceux-ci jusqu'à ce que l'origine commune soit oubliée, on comptait un nombre appréciable de maisons à résidence matri-

locale, par exemple autour de familles haut placées ; en revanche, une femme mariée au-dessus de sa condition cherchait à incorporer des membres de sa parenté à la maison de son mari. En plus de parents du mari et de la femme, chaque maison comprenait des enfants adoptifs et, plus généralement, des personnes qui pouvaient revendiquer des liens de parenté et faire valoir des droits d'héritage dans des groupes disséminés (Mead). Aussi bien à Tonga qu'à Samoa, les maisons portaient des « noms de terre » et des « noms de race », ceux-ci tendant à l'emporter progressivement sur ceux-là.

Les plus anciens voyageurs, à commencer par Cook, avaient déjà noté que la sœur du souverain de Tonga, dite la *tamaha*, tenait le rang suprême de tout l'empire ; même son frère lui devait le respect. La position de *tamaha* ressemble donc à celle de *taupou* à Samoa : en théorie fille de la sœur, ou de la sœur du père, mais parfois, en pratique, propre fille, choisie par le prince dans sa maison.

La subordination du frère à la sœur, même dans la famille régnante, se complique à Tonga d'une subordination de la lignée maternelle à la lignée paternelle que semble contredire le principe d'hérédité de la noblesse dans la première de ces lignes. En discutant un article récent de Garth Rogers, nous avons proposé, pour résoudre la difficulté, de faire appel à trois paramètres : la classe sociale héritée en ligne maternelle ; le titre particulier détenu par le père au sein de sa classe ; enfin, le rang d'âge d'Ego dans son groupe de descendance.

A Tonga et à Samoa, un tabou très strict régnait entre le frère et la sœur, séparés dès l'enfance ; au point que Mead a pu noter à Samoa que tout rapport personnel était rendu impossible entre jeunes gens des deux sexes. Enfin, dans les deux groupes d'îles, la sœur aînée du père exerçait une autorité suprême sur ses neveux et nièces. Elle pouvait même les maudire et les rendre stériles, les priver donc de descendance en compensation — serait-on tenté de dire par analogie avec le *vasu* fidjien — de son incapacité à succéder aux titres de son frère dans le groupe agnatique, et, une fois mariée et vivant avec son mari, à s'immiscer dans les affaires de sa famille de naissance. En effet, à Samoa, les *tamafafine* (descendants en ligne féminine) n'ont pas de droits sur la terre qui, comme à Tonga, sont hérités en ligne paternelle.

Pour finir, on s'est posé la question de savoir si, comme en Nouvelle Guinée, ces variations institutionnelles autour d'un même thème ne sont pas en rapport avec les rôles respectifs dévolus aux deux sexes dans la conception. A Tonga, Rogers a recueilli à cet égard deux théories différentes. Selon certains informateurs, le sang viendrait de la mère et les os du père ; selon d'autres, tout viendrait de la mère, rien du père, de sorte que la « ligne de sang » se terminerait aux fils ; seules les filles la continueraient. Il est clair



qu'en ce cas, chaque individu reçoit sa substance organique exclusivement de sa lignée maternelle, mais il ressort aussi des témoignages indigènes qu'en contrepartie, les paternels détiennent l'autorité familiale, le pouvoir politique et le contrôle social. Le naturel serait donc tout entier d'un côté, le culturel tout entier de l'autre.

Or, il est frappant que le paradigme fidjien d'un mariage entre un conquérant divin et une autochtone, générateur de la structure sociale, n'existe pas à Tonga où l'on s'accorde pour reconnaître à l'ensemble de la population une origine commune. Une opposition d'ordre extrinsèque (entre noble immigré et roturière) fait donc place à une opposition d'ordre intrinsèque (entre attributs culturels et attributs naturels) mais toujours accompagnée d'une distinction tranchée entre ces termes qui, dans les deux cas, relèvent exclusivement de l'un ou de l'autre sexe.

En passant de Fidji à Tonga, on observe donc une transformation du dehors au dedans, qu'il est tentant de mettre en rapport avec le statut inversé du frère et de la sœur, sans modification du tabou qui, ici et là, interdit ou restreint pareillement leur liberté réciproque.

Mais si, depuis la Nouvelle Guinée jusqu'à la Polynésie occidentale, en dépit des formes variées sous lesquelles il se manifeste, prévaut à titre d'invariant le principe d'une dichotomie des fonctions et des rôles assignés aux deux sexes, on entrevoit la possibilité de consolider des coutumes de prime abord hétérogènes. Dans plusieurs tribus de la Nouvelle Guinée, les paternels font aux maternels des paiements volontaires pour laver leurs fils de l'impureté communiquée par la mère, et assurer ainsi leur appartenance exclusive au clan du père. Cette pratique institutionnalisée pourrait être la converse de celle observée sous le nom de *vasu* ou de *fahu* en Polynésie occidentale. Car, si l'interprétation que nous avons donnée est exacte, il s'agirait cette fois d'imposer aux maternels des paiements involontaires, attestant que, même s'il appartient par droit de naissance au clan paternel, l'enfant de la sœur revendique un lien organique avec le clan dont sa mère est issue, et dont la substance, communiquée lors de la conception, confère un privilège dont se prévalent les nobles, au lieu de les flétrir d'une tare qu'il serait urgent d'effacer.

C. L.-S.

Le séminaire du *lundi* avait pour titre : *Recherches sur les systèmes de parenté complexes*. Il s'est déroulé comme suit :

7 janvier 1980. — M<sup>me</sup> Françoise HERITIER, maître de recherche au C.N.R.S. : « Le passage des structures semi-complexes aux structures complexes de parenté : quelques hypothèses de recherche ».

14 et 21 janvier. — M<sup>me</sup> Suzy BERNUS, chargée de recherche au C.N.R.S., et M. Pierre BONTE, chargé de recherche au C.N.R.S. : « Les systèmes de parenté arabe et touareg : s'agit-il de structures complexes ? ».

28 janvier et 4 février. — M. Claude TARDITS, directeur d'études à l'E.P.H.E., 5<sup>e</sup> section : « Règles de mariage et structures complexes en Afrique noire. I. Distribution des règles de mariage. II. Quelques problèmes ».

11 février. — M. Paul-Henri STAHL, directeur d'études à l'E.H.E.S.S. : « La parenté selon l'église orthodoxe et selon les paysans des Balkans ».

18 février. — M. Isac CHIVA, directeur d'études à l'E.H.E.S.S. : « La maison dans les sociétés pyrénéennes : règles successorales et matrimoniales ».

25 février. — M<sup>me</sup> Françoise ZONABEND, maître-assistant à l'E.H.E.S.S. : « Les configurations de l'alliance dans la société française : les mariages remarquables ».

3 mars. — M. Claude LÉVI-STRAUSS, professeur au Collège de France : Séance de conclusion.

#### MISSIONS

Invité au Québec par l'Université Laval, le professeur a reçu le 18 septembre 1979, le doctorat *honoris causa* de cette université et participé à plusieurs séminaires. Du 10 au 20 mars 1980 il a séjourné au Japon à l'occasion du Symposium international *Japan Speaks* organisé à Osaka par la Fondation Suntory.

#### PUBLICATIONS

— *Pythagoras in America* (in R.H. Hook, ed., *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*, London - New York - San Francisco, Academic Press, 1979).

— *Margaret Mead (M.S.H. Informations, n° 28, mars 1979).*

— *Réponse de M. Claude Lévi-Strauss* (in : *Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie française, etc.*, Paris, Gallimard, 1979).

— *La condition humaine à la lumière des connaissances anthropologiques* (Communication faite le 15 octobre 1979 devant l'Académie des Sciences morales et politiques, *Culture et communication*, n° 24, février 1980).

— *Blasons indiens* (Avec M. Jean-Marie Benoist, *Connaissance des Arts*, n° 338, avril 1980).