

Anthropologie sociale

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

Ce cours, le dernier d'un cycle de six années consacré aux sociétés cognatiques (1976-1982), pouvait d'autant moins éluder l'Afrique que les ethnologues tiennent généralement celle-ci pour la terre de prédilection des institutions unilinéaires. L'étendue du domaine interdisait une enquête exhaustive ; on s'est donc limité à trois sondages : dans les Etats qui bordent le golfe de Guinée, chez les Bantous centraux, enfin chez les peuples nilotiques.

Du point de vue où nous nous plaçons, le Nigeria méridional, entre Cross River et le delta du Niger, offrait un intérêt tout spécial ; car, partie intégrante d'un continent qu'on dit illustrer mieux qu'aucun autre la réalité du lignage, cette région comprend des sociétés dont l'unité de base paraît être la « maison », qui y existe sous deux formes : la maison proprement dite, ainsi dénommée dans les langues locales, et la « maison de bateau », *canoe house* des ethnologues britanniques (D. Forde, G.I. Jones).

Or, dans les deux cas, il s'agit de groupes théoriquement constitués autour d'un lignage patrilinéaire, mais incluant, parfois en majorité, des non-agnats. Aussi les tentatives des observateurs pour analyser ces sociétés sur le modèle segmentaire échouent-elles vite. Le problème de leur nature véritable se complique encore du fait qu'on a du mal à distinguer la « maison », définie par des critères généalogiques, du « quartier » de ville ou de village. Cette unité résidentielle se confond souvent elle-même avec la cité, au sens de « réunion de maisons qui forment un groupe à part », admis par les bons dictionnaires ; le terme nous a semblé préférable à « concession », passé dans l'usage mais qui ne veut rien dire, ou à quelque traduction inévitablement malheureuse de l'anglais *compound*. Quartier et cité apparaissent comme les aspects territoriaux de groupes qui, sous l'angle de la parenté, constitueraient plutôt des lignages nucléaires flanqués de cognats et de non-parents. Il résulte de cette ambiguïté, où nous avons vu un trait caractéristique des sociétés africaines, que la distinction qu'on voudrait introduire entre des niveaux

de segmentation s'efface : en présence de situations concrètes, on constate souvent que les termes « maison », « cité », « quartier », « village » deviennent interchangeables. Au cours des années précédentes, des faits polynésiens nous avaient inspiré des remarques analogues.

Des lignages unilinéaires vrais ont-ils évolué vers la forme « maison », quand d'anciens chefs promus « roi » fondèrent leur pouvoir non plus sur les liens de descendance, mais sur les succès militaires et économiques dont, à partir du XVIII^e siècle, la traite des esclaves et le commerce de l'huile de palme fournissaient l'occasion ? Les spécialistes de ces sociétés hésitent ; tantôt la maison leur paraît être une forme sociale aberrante, le produit de circonstances historiques et locales particulières ; tantôt ils la tiennent pour un aboutissement normal d'institutions anciennes, solidement ancrées dans les traditions africaines : deux types de mariage donnant respectivement la primauté à la famille du mari ou à celle de la femme ; droits successoraux des fils sur certains biens, des filles sur certains autres ; hérédité de la couronne fréquemment reconnue aux fils de filles dans la lignée royale. Tous ces traits suggèrent l'opération latente, parfois même explicite, d'une règle de filiation indifférenciée.

Il est de fait qu'à l'ouest du delta du Niger, chez les Itsekiri (P. C. Lloyd), la réalité du patrilignage tend à s'oblitérer, et que la maison, souvent indiscernable du village ou du quartier de village, émerge au premier plan de la structure sociale. Ces maisons entrent en concurrence les unes avec les autres pour recruter des membres, car chaque individu peut théoriquement se réclamer des maisons de tous ses ascendants, jusque et y compris la septième génération, ou être sollicité par elles. Ces particularités conduisent à élargir l'enquête au delà de l'aire principale du commerce de l'huile et des esclaves ; en effet, les Itsekiri sont originaires du Benin et leur langue invite à regarder plus loin encore vers l'ouest, puisqu'ils parlent un dialecte yoruba.

Or, mieux encore que dans les cas précédemment examinés, on voit s'affirmer au Benin la prééminence du quartier comme unité de base de la société, mais offrant les deux mêmes caractères inséparables : groupe de descendance dont les membres se rattachent à un ancêtre commun, et rassemblement local de co-résidents régis par un chef à fonctions politiques. En outre, les mythes d'origine dévoilent à l'analyse un schème qu'on retrouvera chez les Nupe, les Bantous centraux et jusque chez les Nilotiques ; selon ce schème, la société serait issue du mariage entre un étranger de haute naissance, et la fille ou la sœur d'autochtones ou prétendus tels qui lui apporte en dot la terre et la souveraineté sur celle-ci : application imprévue de la distinction médiévale entre la « race » et la « terre ».

Les variations de la règle de filiation ou de descendance qu'on observe chez les Yoruba (W. Bascom, P.C. Lloyd), jointes à des faits du même ordre

recueillis encore plus à l'ouest chez les Gonja et les Lowiili (E. et J. Goody), au nord chez les Nupe (S.F. Nadel), enfin, à l'est de la zone où notre enquête avait débuté, par delà Cross River chez les Yakö (D. Forde) et chez les Mambila du Cameroun occidental (F. Rehfisch), mettent en évidence des traits communs à une aire très vaste, et qui réapparaissent même au Soudan dans la région des monts Nuba (S.F. Nadel) : rotation des offices — chefferies ou royauté — entre des lignées collatérales, principe selon lequel, on l'avait remarqué dès le XVIII^e siècle à propos des pays du golfe de Guinée, « les hommes héritent des hommes et les femmes, des femmes » (Bosman) ; fonctions essentiellement magiques et religieuses des groupes matrilineaires, à effectif dispersé, gardiens jaloux de leur identité sociale et des valeurs traditionnelles ; fonctions politiques des groupes patrilineaires, localisés, plutôt portés à se diversifier et à s'élargir grâce à des alliances nouvelles ou en recrutant au dehors.

On s'est donc demandé si, quand ils multiplient les étiquettes pour distinguer chaque nuance de systèmes baptisés patrilineaires (mais avec des aspects matrilineaires), matrilineaires (mais avec des aspects patrilineaires), bilinéaires, à double descendance, cognatiques, etc., les ethnologues ne sont pas dupes d'une illusion. Ces qualificatifs subtils tiennent souvent plus à l'optique particulière de chaque observateur qu'aux propriétés intrinsèques des sociétés elles-mêmes.

Au cours de ses recherches chez les Bantous centraux, Audrey I. Richards avait compris il y a longtemps que des populations qui présentent des traits matrilineaires inégalement accusés au sein d'une même aire géographique, ne diffèrent pas entre elles par des modes spécifiques de filiation ou de descendance, mais par le pouvoir plus ou moins grand que, dans chacune, les preneurs et les donneurs de femmes exercent les uns sur les autres. On peut, en effet, trouver dans ce type de relations la clef de plusieurs problèmes posés par la sociologie africaine. En les abordant sous cet angle, on n'espère pas découvrir la maison dans sa forme définitive. Mais on aperçoit mieux comment la préfigurent des unités sociales tout à la fois fondées sur la descendance généalogique et sur une relation au sol, éléments au moyen desquels sont construites la plupart des sociétés africaines. Enfin, cette approche vérifie à sa façon une formule non universelle, certes, mais dont le champ d'application est plus vaste par le monde qu'on eût pu croire : formule selon laquelle les preneurs de femmes, prestigieux par la naissance ou la puissance, détiennent au départ une autorité sociale ou politique, tandis que les donneurs apportent la terre, mais conservent par devers eux des pouvoirs magiques ou religieux.

Autour d'un domaine réel, légendaire ou mythique, ces unités sociales hybrides rassemblent soit des cognats et des agnats, soit des cognats et des

utérins, moins en fonction de modes de filiation différents que des rivalités opposant les maisons (ou ce qui en tient lieu) les unes aux autres. Deux types de mariage avantageant qui les preneurs, qui les donneurs sont, en Afrique, les moyens normaux permettant à ces rivalités de s'exercer, tandis que d'autres mécanismes — médiocrement efficaces, semble-t-il — paraissent avoir pour but de les neutraliser : ainsi le rôle compensateur des « faiseurs de rois », reconnu par les Etats monarchiques à celui des deux groupes, paternel ou maternel, que la règle dynastique exclut de la succession.

Dans l'ensemble Bemba, l'organisation sociale des Yao (J.C. Mitchell) met bien l'antagonisme des paternels et des maternels en lumière. Le chef suspecte ses frères et ses neveux utérins, qui représentent pour lui des rivaux potentiels ; sa confiance va à ses fils que la règle de descendance exclut de sa succession. On avait déjà rencontré ce système d'attitudes chez les Ashanti (M. Fortes) ; il inverse de façon révélatrice celui qu'illustrent les chansons de geste du Moyen Age européen. Un historien de cette période (K. Schmid) a défini la maison comme un système hiérarchique de rangs et de titres transmis en ligne théoriquement héréditaire à des tenants successifs : des « sièges », disent souvent les peuples dotés d'une organisation comparable qu'étudient les ethnologues. En Afrique, notamment chez les Yao et les Lunda (I. Cunnison, D. Biebuyck), le principe de la succession perpétuelle atteste l'existence du même système ; il est important de noter que la position respective des paternels et des maternels, des preneurs et des donneurs, y prend valeur d'archétype. Aussi J.C. Mitchell, observateur des Yao, est-il conduit à appeler « maisons », respectivement aînées et cadettes, les « groupes sororaux » *mbumba* engagés dans des rivalités politiques ; ces maisons regroupent un ou plusieurs patrilignages autour d'un matrilignage dominant : soit, en termes de droit maternel, une configuration plusieurs fois rencontrée au cours des années précédentes, mais formulée dans l'idiome de la filiation patrilinéaire.

Aux confins de la Zambie et du Zaïre, les Lunda illustrent les mêmes aspects. Ils reconnaissent les liens masculins bien que, dans leur société, sauf pour les lignages royal ou nobles, la descendance matrilineaire fût la règle : système symétrique, donc, avec ceux où, selon la locution médiévale, les femmes (mais ici les hommes) font « le pont et la planche ». Chez les Lunda aussi, la rotation des offices se double d'une autre : celle des clans habilités à produire des épouses royales et donc des héritiers au trône. On a souligné l'analogie fonctionnelle que ces systèmes offrent avec la succession perpétuelle. Ils visent tous (ce qui ne veut pas dire qu'ils y parviennent) à neutraliser les hasards de l'histoire en ménageant des retours réguliers à période $n \leq 1$ (correspondant à l'intervalle d'une génération dans le cas de la succession perpétuelle) ou à période $n \geq 2$, selon le nombre des lignées appelées à régner en alternance, ou celui des clans fournisseurs d'épouses

royales (environ quinze sur quarante chez les Baganda, qui ont le même système). On dirait que ces sociétés africaines ont, vainement sans doute, cherché à faire une cote mal taillée, pour concilier les aléas du devenir historique — auquel, leur passé ancien et récent le prouve, elles s'étaient largement ouvertes — et l'assurance illusoire qu'en dépit des risques encourus, le jeu se soldera sans gain ni perte. En ce sens, les maisons africaines, s'il fallait les définir d'après les règles neutralisant théoriquement leurs rivalités et garantissant à chacun qu'elle aura son tour, apparaîtraient plutôt comme des « anti-maisons ».

On perçoit, en effet, chez ces peuples le souci de surmonter l'antagonisme des paternels et des maternels. Quand il accède au trône, le roi Lunda abandonne son clan maternel, mais il fait auprès de sa personne une place importante à ses parents d'origine : à l'inverse de ce qu'on observe chez les Yao et les Ashanti, ce sont ses enfants et petits-enfants — les chroniques royales l'attestent — qui constituent pour lui un danger.

Les mythes d'origine des Bantous centraux ont particulièrement retenu l'attention. Non pour y trouver des témoignages historiques, mais parce qu'ils révèlent comment ces peuples conceptualisaient leur ordre social et sa genèse. Un schème les sous-tend, comparable à celui déjà dégagé à partir des mythes du Benin et du royaume Nupe : un ou plusieurs conquérants nouent des liens conjugaux successifs avec les actuels occupants du pays chez qui ils prennent femme et dont ils reçoivent, en même temps qu'une sœur ou une fille, des droits souverains sur la terre ; de sorte que, par une série de promotions successives, celle-ci passe de brousse sauvage à l'état de terre habitée ; devenue terre habitée, de l'état de sol cultivé à celui de domaine royal, enfin, de terre conçue comme moyen de production aux produits récoltés eux-mêmes, emmagasinés dans des greniers à la disposition du monarque.

Il est enfin apparu que l'opposition des paternels et des maternels, ainsi que les moyens institutionnels destinés à la surmonter de façon toujours précaire, peut éclairer un vieux problème : celui de la mise à mort du roi, coutume rendue célèbre par l'œuvre de Frazer. Attribuée avec plus ou moins de vraisemblance à une quinzaine de sociétés africaines, elle serait avérée dans quelques-unes. Or, la règle selon laquelle des parents ou des rivaux du roi le contraignent au suicide ou le font périr par strangulation, étouffement, ou encore en l'enterrant vivant, quand ils jugent que ses forces déclinent, offre un rapport de symétrie frappant avec d'autres usages naguère pratiqués au Vieux-Calabar : dans cette région de l'estuaire de Cross River, quand le roi mourait, ses frères et neveux massacraient tous ceux contre lesquels ils nourrissaient des griefs ou qu'ils soupçonnaient de vouloir s'emparer du pouvoir. Au meurtre du roi vivant, par des proches qui sont en

même temps des rivaux, fait donc pendant le meurtre, par ses proches, des rivaux ou adversaires du roi mort.

Dans une conférence à la mémoire de Frazer prononcée en 1948, Evans-Pritchard avait, le premier, mis en doute que le roi fût immolé pour des raisons religieuses ou mystiques. Il fallait, selon lui, dégager les soubassements sociologiques d'une coutume mieux explicable par les tensions inhérentes à la structure sociale : ainsi, chez les Shilluk, ces tensions se manifestaient entre paternels et maternels quand il était question de désigner un héritier au trône. Comme d'autres peuples africains (nous avons joint le cas des Yoruba et des Swazi), les Shilluk disposaient de moyens institutionnels pour élaguer le lignage royal, faire tomber en rotture des collatéraux dont le roi pouvait épouser les filles — auxquelles incombait le devoir de faire périr leur époux royal par suffocation.

Une douzaine d'années plus tard, M. W. Young a contesté cette interprétation sociologique en se fondant sur ses propres recherches chez les Jukun du Nigeria septentrional. Là, en effet, les agnats et les utérins sont solidairement responsables de la mort du roi : les premiers la décident, les seconds y procèdent. De plus, une règle d'alternance entre deux lignées dynastiques fait que la mort du roi profite à une lignée dont ni les uns ni les autres ne sont membres et qui, donc, les tiendra écartés du pouvoir. Pour discuter utilement ce cas, il serait nécessaire de savoir — car on l'ignore généralement, Evans-Pritchard le soulignait déjà à propos des Shilluk — si des alliances matrimoniales se nouent entre les lignées qui alternent sur le trône et, dans l'affirmative, lesquelles. Un examen attentif des faits rapportés pour les Jukun suggère que de telles relations furent réelles.

Un livre et deux articles de G. Lienhardt, consacrés aux Dinka, Shilluk et Anuak, éclairent jusqu'à un certain point ces problèmes d'interprétation. Les Dinka enterraient vivants non des rois — ils n'en possédaient pas — mais des prêtres, maîtres d'une lance sacrée. D'autre part, ils concevaient la relation entre leurs clans, les uns « prêtres » les autres « guerriers », sur le modèle de celle entre des frères de mère et des neveux utérins, ce qui va dans le sens de la thèse d'Evans-Pritchard. En revanche, il résulte du récit de témoins indigènes que, comme chez les Jukun, les deux clans, paternel et maternel, participaient à l'exécution du prêtre ou du monarque. Pour échapper à la contradiction, il faut se reporter aux schèmes conceptuels qui sous-tendent, chez les Nilotiques, des mythes d'origine semblables jusque dans les détails à ceux des Bantous centraux. Ici et là, l'ordre social pré-suppose, pour s'établir, qu'un conflit initial entre paternels et maternels, entre preneurs et donneurs de femmes, soit surmonté. Une relation objectivée entre preneurs et donneurs, nobles et gens du commun, conquérants et autochtones, peut donc fournir le modèle de la société quand on la pense

dans l'absolu ; en même temps, au sein de chaque village, la pratique sociale exploite cette relation pensée alors en termes relatifs : tout guerrier a l'ambition d'épouser une femme provenant de clans prêtres, pour capter la vitalité que ceux-ci détiennent au profit des enfants à naître. Enfin, le cas des Nilotiques montre bien (comme aussi celui de l'ancien Japon où, au XI^e siècle, des conflits surgirent entre lignées collatérales du clan Fujiwara, donneur presque exclusif de femmes à la dynastie impériale) de quelle façon la maison peut acquérir ses contours : à l'occasion de crises entre lignées collatérales, les alliés les plus proches font cause commune avec leur gendre ; le clivage qui passait entre paternels et maternels s'oblitére tandis qu'ici et là, un écart naît ou augmente entre les collatéraux.

De telles considérations aident à dissiper les obscurités qui, chez de nombreux auteurs, entourent encore la notion de parentèle (anglais *kindred*). On essaye de définir celle-ci comme un groupe d'un type particulier, ayant la même réalité objective que, disons, le clan, le lignage, la famille étendue ou la famille nucléaire ; et on s'aperçoit très vite qu'on peut seulement la différencier par des caractères négatifs : en énumérant tout ce qu'elle n'est pas. Mais, à la vérité, il ne faut pas voir dans la *kindred* des ethnologues de langue anglaise une formation sociale distincte ; plutôt un *schème opératoire* permettant de découper des configurations *ad hoc* dans la masse confuse de tous ceux avec lesquels on possède, ou on se découvre pour les besoins de la cause des liens de parenté.

Si l'on excepte quelques peuples du Nigeria méridional, l'Afrique n'offre sans doute que des formes embryonnaires de la maison. Néanmoins, on s'est convaincu de la présence, dans toutes les régions passées en revue cette année, d'un véritable invariant. Cet invariant consiste dans le dualisme des paternels et des maternels qui fournissent, au niveau dynastique, la ou les lignées royales et les « faiseurs de roi » : rôles attribués soit aux uns, soit aux autres en fonction de la prééminence locale des preneurs ou des donneurs. Divers faits provenant de royaumes interlacustres, Rwanda et Buganda, le confirment à la lumière des travaux de Roscoe, Vansina, Fallers, Low, Southwold, Maquet, L. de Heusch.

Or, c'est bien du côté de la filiation indifférenciée et de la maison comme forme institutionnelle qu'il faut regarder, si l'on veut éclaircir les doutes de maints africanistes au sujet d'éléments de la structure sociale jugés par eux fondamentaux, et qu'ils sont néanmoins embarrassés pour décrire : groupes résidentiels traités comme des lignées, lignages agnatiques transformés en groupes de cognats, qu'Evans-Pritchard, par exemple, s'avouait incapable de ranger dans une catégorie quelconque de la nomenclature ethnologique ; on note la même perplexité chez d'autres auteurs à propos des Yoruba (W. Bascom) et des Lovedu (E. Krige). Nous avons également relevé les

incertitudes qui planent sur la nature du *nganda* des Bemba : matrilignage selon A. Richards, mais irréductible aux critères tirés de la résidence commune, de la propriété foncière ou du commandement ; ligne de descendance d'un genre laissé dans le vague par Cunnison ; tandis que Biebuyck, cherchant à définir le *ngaand* des Lunda, propose finalement d'y voir un groupe *local* ressemblant à une *lignée*, disposant d'un *domaine*, et formant une unité (qu'A. Richards estime fondée seulement sur le principe de la *succession perpétuelle*). Nous soulignons les termes correspondant aux quatre dimensions caractéristiques de la maison.

Même en Afrique, par conséquent, on voit émerger un type d'institution qui transcende les catégories traditionnelles de la théorie ethnologique en intégrant descendance et résidence, exogamie et endogamie, filiation et alliance, droit paternel et droit maternel, en même temps qu'hérité et élection, antiquité et puissance et — pour s'exprimer en termes encore plus généraux — compréhension (ensemble des vertus connotées par la « race ») et extension (totalité des biens-fonds dénotés par la « terre »).

Toutefois, l'intégration n'est jamais complète. Mieux peut-être qu'ailleurs, des régions où l'on observe une transition entre régime patrilinéaire et régime matrilinéaire, ou bien entre des modalités plus ou moins marquées de l'un ou de l'autre, montrent qu'au regard de la maison, entre les deux régimes, la parité est absente. Si, comme le plus souvent, les hommes participant au grand jeu des alliances sont des agents, tandis que les femmes sont agies par eux, il faut reconnaître que les donneurs jouissent d'un avantage initial : chez les donneurs, en effet, derrière les femmes se tiennent des hommes. La situation inverse prévaut de l'autre côté : les preneurs n'ont derrière eux que des femmes. D'où, pour les paternels, le besoin de faire remplir à leurs agnates le rôle d'agents — c'est-à-dire d'hommes — pour améliorer leurs cartes au regard de l'enjeu de toute alliance matrimoniale que constituent les enfants.

Peut-être faut-il voir là la raison profonde — en tout cas, une des raisons — du pouvoir mystique sur ses neveux et nièces ou sur ses germains, attribué à la sœur du père ou à la sœur, comme si, malgré sa nature idéologique, ce pouvoir contrebalançait les empiètements toujours à craindre, de la part des maternels, sur une lignée agnatique où se trouvent leurs utérins. Pendant les dernières années, ce pouvoir spirituel reconnu aux agnates nous avait paru occuper une aire presque coextensive à celles des sociétés à maisons, notamment en Polynésie et en Micronésie, et nous le retrouvons à présent en Afrique : entre autres, chez les Nyakyusa, les Lovedu, les Swazi, et au Rwanda.

Mais si, comme ce cycle de six années de cours a tenté de le démontrer, il convient de faire une place à la maison dans la typologie ethnographique,

une conclusion de portée plus générale en découle. Car il eût été impossible, ou à tout le moins difficile, de dégager les caractères distinctifs de la maison à partir des seules sociétés sans écriture. Ces caractères sont rendus mieux accessibles à travers les documents d'archives et les œuvres littéraires qu'ont laissés le Moyen Age européen, ainsi que les périodes correspondantes ou postérieures en Orient et en Extrême-Orient. Plus près de nous, la problématique de la maison reste vivante chez des auteurs qui vont de Saint-Simon jusqu'à la comtesse de Boigne et même au delà ; et dans les usages successoraux du monde paysan en plusieurs régions.

Le temps n'est plus où l'on se tournait vers l'ethnologie de façon presque automatique pour interpréter des coutumes anciennes ou récentes, dont la signification échappait, comme des survivances ou des vestiges d'un état social toujours illustré par les peuples sauvages. A l'encontre de ce « primitivisme » désuet, nous comprenons mieux que des modes de vie sociale et des types d'organisation bien attestés dans notre histoire peuvent éclairer ceux de sociétés différentes, où ils nous apparaissent peu distincts et comme brouillés parce que mal documentés et observés sur des périodes trop courtes. Entre les sociétés dites « complexes » et celles appelées à tort « primitives » ou « archaïques », la distance est moins grande qu'on ne pouvait le croire. Pour la franchir, il convient aussi bien de remonter de celles-là à celles-ci que de descendre de celles-ci à celles-là.

L'ethnologie aura longtemps pour mission principale de recueillir tout ce qu'il est encore possible d'apprendre sur des croyances, des coutumes et des institutions qui constituent autant de témoignages irremplaçables de la richesse et de la diversité humaines. Mais il est bon que les ethnologues, sans faillir à leur obligation première, se penchent aussi sur ces franges d'interférence où les informations provenant de sociétés les unes très proches, les autres très lointaines, s'annulent parfois et plus fréquemment se renforcent. C'est une des tâches de l'anthropologie d'aujourd'hui ; ce sera, d'ailleurs encore, une de celles de l'anthropologie de demain.

C. L.-S.

Le séminaire du lundi avait pour titre : *Le travail et ses représentations (fin)*. Il s'est déroulé comme suit :

Lundi 11 janvier 1982. — Georges DRETTAS : *Il faut tisser pour vivre. Etude d'un artisanat en Bulgarie rurale.*

Lundi 18 janvier. — Marie-Noëlle CHAMOIX : *Rapports à la nature et rapports hommes/femmes dans quelques techniques des Nahuas de la Sierra de Puebla (Mexique).*

Lundi 25 janvier. — Nicole REVEL : *Labeur agricole et usages ludiques de la forêt chez les Palawan (Philippines)*.

Lundi 1^{er} février. — Jean-Claude GALEY : *Le travail et ses représentations dans un royaume himalayen*.

Lundi 8 février. — Patrice BIDOU : *Le travail, enjeu des rapports hommes/femmes chez les Indiens Tatuyo (Amazonie colombienne)*.

Lundi 22 février. — Michèle SALMONA : *Théories implicites et stratégies dans l'intervention sur la nature des maraîchers du littoral varois*.

Lundi 1^{er} mars. — Nicole BELMONT : *L'analyse des anciens métiers dans l'œuvre de Sébillot*.

Lundi 8 mars. — Jacques VALLERANT : *Représentations du travail, hiérarchie sociale et identité : l'exemple de la filière textile dans la région Rhône-Alpes*.

Lundi 15 mars. — Patrick PHARO : *Savoirs sociaux et valeurs ouvrières*.

Lundi 22 mars. — Alain COTTEREAU : *La formation des cultures ouvrières françaises au XIX^e siècle*.

MISSIONS

Invité par l'*Académie des Etudes coréennes*, le professeur a séjourné du 11 au 31 octobre 1981 en République de Corée. Il a tenu des séminaires et enquêté dans des sites archéologiques, des temples et des villages traditionnels en plusieurs points du pays.

PUBLICATIONS

— « La Biologie, science exemplaire », *Le Nouvel Observateur*, n° 893, déc. 1981.

— « Trois souvenirs de Wilson Duff », in : D.N. ABBOTT, ed., *The World is as Sharp as a Knife. An Anthology in Honour of Wilson Duff*, British Columbia Provincial Museum, Victoria, B.C., 1981.

— « Chanson madécasse », in : *Orients*, Sudestasia/Privat, Paris-Toulouse, 1981.

— « De la possibilité mythique à l'existence sociale », *Le Débat*, n° 19, fév. 1982.