

Culture



La violence : une réciprocité manquée?

Bernard Huyghe

Volume 2, Number 2, 1982

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1078249ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1078249ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Huyghe, B. (1982). La violence : une réciprocité manquée? *Culture*, 2(2), 15–29. <https://doi.org/10.7202/1078249ar>

Article abstract

This paper gives an original reinterpretation of Gell's ethnographic material on the Umeda of New-Guinea, along the lines of the semantic model developed by R. Devisch. Some conclusions are drawn about the structural dimension and role of violence in Umeda culture and beyond. Violence cannot be adequately accounted for by a dualistic structuralist view of society, such as Mauss's or Lévi-Strauss's. It is rather to be seen as a consequence of the utmost development of an order also encoding male supremacy and auto-sufficiency. This "male autonomy" represents, in tum, a paradoxical attempt to reconcile basic oppositions between sexes and generations in Umeda society.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1982

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

La violence : une réciprocité manquée ?

Bernard Huyghe

Université catholique de Louvain, Belgique

Une réinterprétation originale du matériel ethnographique d'Alfred Gell sur les Umeda de Nouvelle-Guinée est offerte sur la base du modèle d'analyse sémantique développé par R. Devisch. Ceci permet certaines conclusions nouvelles quant au rôle et à la dimension structurale de la violence dans la socio-culture Umeda et au-delà. Il ressort qu'un modèle structuraliste dualiste de la société, comme celui de Mauss ou de Lévi-Strauss, ne peut rendre compte de l'apparition de la violence. Celle-ci est à considérer dans le cadre du développement extrême d'un ordre codifiant aussi la suprématie et l'autosuffisance masculine, telles qu'elles apparaissent dans le rite. Cette autonomie masculine représente une tentative paradoxale de médiation des oppositions fondamentales entre sexes et générations dans la société Umeda.

This paper gives an original reinterpretation of Gell's ethnographic material on the Umeda of New-Guinea, along the lines of the semantic model developed by R. Devisch. Some conclusions are drawn about the structural dimension and role of violence in Umeda culture and beyond. Violence cannot be adequately accounted for by a dualistic structuralist view of society, such as Mauss's or Lévi-Strauss's. It is rather to be seen as a consequence of the utmost development of an order also encoding male supremacy and auto-sufficiency. This "male autonomy" represents, in turn, a paradoxical attempt to reconcile basic oppositions between sexes and generations in Umeda society.

La violence est une intruse : elle s'impose brutalement et peut menacer jusqu'à l'existence même du groupe¹. Pourtant elle n'occupe qu'une place modeste dans la littérature anthropologique en général et dans le structuralisme en particulier. Il peut s'agir d'un choix, la réalité socio-culturelle n'étant saisie qu'à travers un modèle conceptuel, et pour ce qui est du structuralisme, l'échange tient lieu, depuis Mauss, de principe structurant fondamental. Choix hérité en partie du biais théorique du fonctionnalisme en faveur de la solidarité sociale, de l'intégration fonctionnelle et de la résolution harmonieuse des conflits, et choix prévisible, la pacification étant une précondition du travail sur le terrain. Peut-être est-ce faire bon marché d'un phénomène dont l'apparition, si elle est périodique, n'en est pas moins quasi-universelle. Ce n'est pas seulement un problème «intéressant» ; nous démontrons qu'il touche à des thèmes fondamentaux dans la structuration socio-culturelle, tels que la masculinité et la féminité, la fertilité, l'alliance et la continuité des générations.

La question centrale est ici de voir dans quelle mesure une approche structurale d'une culture particulière peut faciliter notre compréhension du développement des interactions violentes. Nous entendons par structuralisme : une réduction scientifique, par laquelle sont isolés les éléments distinctifs et les relations constantes qui se trouvent à la base des

données que l'on veut expliquer. En expérimentant sur les modèles ainsi obtenus, nous pourrions découvrir les lois invariantes qui gouvernent les permutations et les transformations caractéristiques des relations structurales que nous venons de déterminer (Scholte, 1973: 676). Ce n'est pas du phénomène « violence » sous ses diverses formes (guerre, rapt de femmes, vengeance, sorcellerie) qu'il est traité, mais de la logique qui l'informe. Quand nous employons le terme « guerre », nous reprenons la définition de M. Mead (1968: 215) : « La guerre existe, si le conflit est organisé et socialement approuvé, et si l'acte de tuer n'est pas considéré comme meurtre. » Il est légitime de supposer que là où de telles activités existent ou ont existé, celles-ci se trouvent inscrites dans le texte culturel, au premier chef dans les rites masculins. Les aspects individuels et psychologiques sont tant que possible laissés de côté dans l'analyse, quoiqu'il soit clair qu'une réflexion englobante à ce sujet soit à prévoir, car l'anthropologie culturelle ne peut vraiment valider ses analyses qu'en les articulant aussi aux réalités individuelles.

Le matériel ethnographique d'Alfred Gell sur les Umeda de Nouvelle-Guinée (*The Metamorphosis of the Cassowaries*, 1975) est notre point de départ. Il nous semble donc justifié d'indiquer ici les lignes directrices de sa méthode d'analyse. Gell (1975: 209 *et sq.*) se donne pour but de parvenir à une approche unifiée, voulant amplifier les qualités mutuellement résonnantes des faits sociaux et culturels. Son analyse part d'une élaboration du concept Durkheimien du rituel comme expression et constitution de la société, tandis que la fabrique sociale est vue, d'après Malinowski, comme un ensemble de rôles complémentaires, et non en termes de groupe. Bateson (1971) fut le premier à lier cette notion de société à l'interprétation du comportement rituel chez les Iatmul. Le rituel et la structure sociale y sont traités comme deux réalisations d'une idéo-logique symbolique sous-jacente, appelée Eidos. Pour l'interprétation des symboles rituels, Gell s'inspire des travaux de V. Turner sur le symbolisme Ndembu; Turner distingue dans le symbolisme une signification sensorielle, directement observable, et une signification idéologique accessible à travers les commentaires des informateurs. Il se trouve toutefois que le rituel Ida est principalement non verbal, et c'est donc à partir d'un modèle externe, construit par lui-même, que Gell (1975: 216) inférera la vision du monde Umeda, telle qu'elle prend consistance dans ce rite. La base du modèle explicatif de Gell est dérivée de la méthode d'analyse des systèmes sémiologiques proposée par Barthes (1971), qui tout comme l'analyse mythologique de Lévi-Strauss, s'inspire de la linguistique structurale, et consiste en un arrangement tabulaire des données selon des axes

paradigmatiques et syntagmatiques.

Toutefois, sa méthodologie n'est pas exempte d'une certaine ambivalence. Causaliste lorsqu'il considère que les relations sociales déterminent et expliquent le système symbolique, il devient structuraliste quand c'est par l'analyse linguistique qu'il veut atteindre la réalité sociale sous-jacente dans sa conformité symbolique avec les univers corporels et cosmologiques. Ceci constitue un raisonnement en partie circulaire, qui ne permet pas de rendre compte de la créativité et du développement auto-génératif dans le drame rituel. Nous proposons ici une réinterprétation originale de ce matériel ethnographique sur la base du modèle d'analyse sémantique développé par Devisch (1977), et en nous servant d'un concept personnel de la violence comme terme tiers correspondant à une transgression des structures socio-culturelles pré-existantes. Nous entendons ainsi démontrer que les prémisses structurantes, qui donnent forme aussi bien aux pratiques rituelles masculines qu'à la vie quotidienne, et qui y connotent la supériorité, la hiérarchie, la verticalité masculine, tendent, dans leur développement extrême, vers l'autonomie absolue, l'irrelation, la nature non-domestiquée et l'explosion de violence. A partir de là nous développons un modèle ternaire des relations entre réciprocité et violence comme une dialectique entre réciprocité symétrique, réciprocité complémentaire et un mouvement de retour sur soi ou d'autonomie, dialectique qui se distingue du modèle dualiste ou échangiste, pour qui la violence n'est qu'une « réciprocité manquée ».

1. *Modèles dualistes et ternaires dans l'approche de la violence*

Mauss fut le premier à considérer le don et d'autres formes d'échange comme un « fait social total » avec des implications sociales, politiques et religieuses. Le don est basé sur trois obligations reliées entre elles : donner, recevoir et rendre. Chez les Maori, refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre équivaut à déclarer la guerre; c'est refuser l'alliance et la communion (Mauss, 1950: 162). Il découvrit aussi le lien entre le transfert d'objets matériels et la hiérarchie sociale. Donner est montrer sa supériorité. Accepter sans rendre autant ou plus est se soumettre et perdre son honneur.

Le modèle échangiste définit donc la violence exclusivement en termes de son antithèse : l'échange, seule morale et seule pratique sociale. « C'est en opposant la raison et le sentiment, c'est en posant la volonté de paix... que les peuples réussissent à substituer l'alliance, le don et le commerce à la guerre, et à l'isolement et à la stagnation. Pour commercer il fallut d'abord savoir poser les lances. » (Mauss, 1950: 278).

De même pour Lévi-Strauss (1943: 136, 138) : « la guerre et le commerce sont des activités qu'il est impossible d'étudier séparément... les conflits guerriers et les échanges économiques ne constituent pas seulement (...) deux types de relations coexistantes, mais plutôt les deux aspects, opposés et indissolubles d'un seul et même processus social ». Il y a donc continuité entre la guerre « issue de transactions malheureuses » et l'échange, « guerres pacifiquement résolues » (Clastres, 1977a: 150).

Certains auteurs ont essayé d'analyser le conflit à l'intérieur de ce paradigme de la réciprocité. Élaborant à partir de l'idée de Mauss sur le potlatch comme « guerre de propriété » et « rivalité exaspérée », ils conçoivent la violence comme le paroxysme d'une gradation de défis et contre-défis. Jamous (1981: 68 *et sq.*) nous offre l'image la plus achevée de cette conception dans son étude des structures traditionnelles dans le Rif :

Les conduites d'honneur se situent à trois niveaux : joutes oratoires, dépenses ostentatoires, meurtres et violence physique. Ces manifestations de l'honneur ... constituent ce que nous appelons les échanges de violence. Nous affirmons que le meurtre est un échange, car la vengeance n'est pas simplement conçue comme un moyen de punir, de sanctionner l'agresseur qui a porté atteinte à l'intégrité du groupe ; elle est un contre-défi par lequel l'on reconnaît la valeur de l'agresseur, et l'on affirme la sienne en lui répondant. Le meurtre est un phénomène social total, et c'est à ce niveau qu'il faut l'étudier. Ce type d'échange de violence est basé sur un principe simple : « un mort pour un autre mort ».

De même Baudrillard (1976: 260) au sujet du meurtre : « La procédure primitive ne connaît que des réciprocités : clan contre clan — mort contre mort (don contre don). »

Mais si l'échange de meurtres n'est pas un phénomène dérégulé, anarchique, et s'il peut être compris dans la logique de la réciprocité, il n'en est pas de même du massacre.

En dehors du coup pour coup, la seule possibilité de réponse à un meurtre est le massacre. Il est possible que B, pour venger son mort, tue plusieurs hommes de A. Cela veut dire, et tout le monde le comprend, qu'il n'y aura plus d'arrêt possible : il faudra que l'une ou l'autre partie s'exile si elle veut éviter l'extermination ... Selon nos informateurs, seul le coup pour coup entre dans le jeu de l'honneur. (Jamous, 1981: 82 *et sq.*)

Nous retrouvons ce modèle de réciprocité dans l'étude comparative de Rubel et Rosman (1978: 241 *et sq.*) consacrée aux sociétés néo-guinéennes. Pour ces auteurs (1978: 297) « La bataille et l'échange sont deux faces d'une seule médaille, exprimant la même relation ». Si la compétition entre groupes peut escalader en hostilités ouvertes, celles-ci peuvent être à

nouveau transformées en compétition d'échange. Ces échanges sont une activité exclusivement masculine, tandis que la production et la reproduction sont l'affaire des femmes. Quant aux grandes cérémonies de distribution, elles sont considérées comme substitution à la bataille, et comme procédure de paix. L'échange peut donc être aussi bien la cause que la résolution d'un conflit, tout en étant par essence son contraire. D'autre part, l'un des traits les plus frappants de ces sociétés est l'état de tension et de suspicion permanente qui existe entre les hommes et les femmes. En particulier, l'homme veillera à ce que la féminité ne détruise ou n'amoindrisse sa virilité (Girard, 1972: 1082). L'analyse subséquente démontrera qu'il s'agit d'un point capital, en effet l'échange de produits associés aux femmes n'est en général ni compétitif, ni hostile. Au contraire, l'échange de produits masculins implique ces aspects. Car c'est un échange de choses produites sans le concours des femmes et c'est donc une démonstration de la fertilité mâle, qui peut se passer de femelles (Rubel et Rosman, 1978: 315). Cette structure d'échange est évidemment en rapport avec la force, les prouesses, la séparation d'avec les femmes, l'abstinence sexuelle, choses qui caractérisent aussi la guerre.

Dans le second modèle, au contraire, la violence est le mode opérant d'une transgression récurrente dans le drame culturel, ce qui permet de la définir selon sa propre nature, non pas comme simple non-être de la société, comme accident par rapport à la substance, comme accessoire par rapport au principal, mais comme rupture, comme paradoxe immanent participant à la structuration sociétaire. « Réduire la violence à l'ordre du discours, la lier dans le processus secondaire, la secondariser, c'est perdre le pulsionnel, ce qui fait violence, ce qui viole tout code, tout discours. » (Descamps, 1978: 363). Les descriptions ethnographiques laissent en effet supposer une dimension, une qualité surpassant les catégories sociales du quotidien. L'interaction violente est une mise en jeu de l'existence même du groupe, tout en en faisant intégralement partie. C'est bien l'avis de Herdt (1981: 303) : « Les chercheurs intellectualistes du vingtième siècle n'ont pas assez souligné combien la guerre peut être catastrophique socialement, économiquement et surtout psychologiquement. De tels faits conditionnent de façon implacable la signification même de l'existence masculine. »

Clastres (1977a: 152 *et sq.*) en particulier rejette entièrement le discours échangiste sur la guerre primitive :

... Analyse qui ne se soutient que d'exclure la fonction sociologique de la guerre dans la société primitive ... Ce n'est pas une alternative : ou l'échange ou la violence. Ce n'est pas l'échange en lui-même qui est contradictoire avec la guerre,

mais le discours qui rabat l'être social de la société primitive exclusivement sur l'échange. L'échange et la guerre sont évidemment à penser, non pas selon une continuité qui permettrait de passer par degrés de l'un à l'autre, mais selon une discontinuité radicale qui seule manifeste la vérité de la société primitive.

Pour Clastres la guerre est inscrite dans la logique de la société primitive qui est une logique de différence, de dispersion et de morcellement continu. De plus c'est la guerre comme institution qui détermine l'alliance comme tactique. Or la sphère de l'échange recouvre exactement celle de l'alliance, et « c'est ici que se noue le véritable rapport entre l'échange et la guerre » (Clastres, 1977a: 163). Cette discontinuité radicale ne peut résulter que d'une égale disparité des prémisses symboliques structurant les deux phénomènes. Nous croyons par conséquent que la signification de la violence n'est pas réductible à l'envers de l'échange, et sans nous prononcer, comme Clastres, sur le problème des origines, nous suggérons qu'elle est à voir comme un troisième terme, relatif au surpasement et à la transgression de certaines frontières socio-culturelles. Pour Leach (1980: 319) aussi, la guerre n'est pas simplement une relation médiatrice entre le « moi » et « l'autre », elle est en quelque sorte transcendante : « Dans un sens mystique, la guerre établit, précisément à ses moments les plus horribles, un pont momentané entre ce monde et l'autre monde... le massacre de l'ennemi et le massacre de notre propre côté sont ressentis l'un et l'autre comme « le sacrifice suprême », une union sexuelle mystique entre l'homme et Dieu. » Il y a donc transgression, croisement de frontières, c'est-à-dire un terme qui détruit et surpasse les catégories usuelles.

La guerre est, en outre, une activité masculine par excellence. Leach (1980: 302) part de la constatation d'un lien étroit entre agression physique et agression sexuelle, manifeste dans différents détails des rituels associés à la chasse aux têtes : « Celle-ci est comprise comme une expression de la virilité des hommes, et comme un acte de type magique apportant la fécondité et ramenant la santé. Il est certain que la chasse aux têtes implique un puissant élément sexuel. La décapitation d'un cadavre est l'équivalent symbolique d'une émasculature. » Nous retrouvons ce thème de façon implicite ou explicite chez nombre d'auteurs sociologues et anthropologues de diverses tendances (Bouthoul, 1970; Divale et Harris, 1979; Sahlins, 1980; Hugh-Jones, 1979). Celui qui aura formulé ce point de vue avec le plus de force est sans doute Clastres (1977b: 101) : « Il y a donc, par la médiation de la guerre, une relation intime, un voisinage essentiel entre masculinité et mort. Dès lors éclate, dans la société primitive, la différence entre homme et femme : comme guerrier, l'homme y est

être-pour-la-mort ; comme mère la femme y est être-pour-la-vie. » Il ajoute que les hommes s'emploient à compenser « cette trop évidente vérité » dans des mythes qui fantasment l'âge d'or « comme un monde sans femmes ».

Le guerrier est celui qui doit manifester sa supériorité totale sur les autres. Il est le seul Homme, et le prouve en exterminant ceux qui prétendent aussi à ce titre. En cela il est l'Un, l'homme autonome qui est capable de reproduire métaphoriquement toute la culture masculine à lui seul. Il n'a besoin pour cela d'aucune réciprocité qu'avec lui-même. Au contraire, l'échange évoque le multiple. L'univers socio-culturel ne peut ici se reproduire que dans l'échange entre hommes et femmes en tant que partenaires égaux. En somme, il s'agit d'une prémisses culturelle de supériorité masculine par l'autonomie absolue, corollaire de la violence physique et du pouvoir qu'elle instaure. Weber (1947 : 155), comme Radcliffe-Brown (1940: XIV), voit en effet une relation diacritique entre le pouvoir politique et l'usage de la violence physique. Mais plus que ce simple énoncé, ce qui nous intéresse est de découvrir la logique ternaire qui soutient le développement de cette prémisses dans l'ordre symbolique socio-culturel.

C'est ce que l'approche sémantique peut nous aider à comprendre. Dans son analyse du rituel de guérison « Khita », R. Devisch constate que l'approche structuraliste est basée sur un symbolisme d'inversion. Elle tend à réduire la production métaphorique du drame (rituel) à des codes et configurations logico-signifiantes déjà existantes. Dans une telle perspective, la signification reproduite est simplement dénotative et unidimensionnelle (Devisch, 1981: 1-4). Au contraire, l'approche développée par Devisch pose que l'unité et la spécificité de la signification dans la pratique rituelle sont réalisées par la transposition métaphorique créative. C'est-à-dire qu'un programme codifiant déterminé est transposé de sa configuration logico-signifiante conventionnelle à une autre, avec laquelle il n'avait aucune relation structurale précédente. Ainsi une signification nouvelle, créative et différente devient possible. Par l'usage de signifiants connotatifs de transitions, de médiations et d'unité bi-polaire, il est donné une forme métaphorique à l'inversion et la transition, à la libération et l'innovation structurale. Il en résulte une fusion de domaines sémantiques différents tels que psychologiques, sociaux, historiques, sensuels, physiologiques et génitaux. De cette manière, la signification d'une transgression n'est plus seulement articulée à l'intérieur de l'opposition dualiste, mais dépasse, médiatise ou réconcilie justement ces valeurs opposées (Devisch, 1981: 16-17).

2. Situation ethnographique

Le village Umeda est l'un des quatre qui forment l'aire de recensement de Waina-Sowanda dans le district du Sépik Occidental de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. La population, très clairsemée (moins d'un millier d'individus en tout), n'a guère de contacts avec d'autres groupes de la région.

L'influence principale de l'administration australienne a été la pacification, et les Umeda en sont fort reconnaissants, car ils étaient sérieusement menacés par les Walsa du nord, plus nombreux. Toutefois, des meurtres sporadiques, en général suite à des accusations de sorcellerie, surviennent toujours.

L'organisation sociale diffère nettement de ce qui est usuel en Mélanésie, conséquence de la pauvreté et de l'isolement de la population. Il n'y a pas de Big Men. Si certains hommes avaient des réputations de guerrier éminent, ils n'en exerçaient aucun pouvoir. La notion de prestige n'est donc en aucun cas comparable à celle, par exemple, des Iatmul.

Presque tous les mariages sont endogames dans un ou deux villages, et il n'y a pas de système d'échange cérémoniel et très peu de commerce extérieur, à fortiori pas de compétition par l'échange. L'idée d'échange est néanmoins présente, mais réduite à l'échange des femmes et à des dons réciproques entre parents par affinité.

Somme toute, leur économie est une activité de subsistance à petite échelle, l'élevage et l'agriculture étant nettement secondaires.

3. Structure sociale

A) ALLIANCES ET HOSTILITÉS

Les Umeda ont une organisation sociale dualiste intégrée dont la base est l'alliance matrimoniale. Cette idée d'alliance est à la base aussi bien des relations dans le connubium que de la division en moitiés mâles et femelles au niveau du village et du hameau. Or les relations d'hostilité se définissent par rapport à l'extension de l'alliance au niveau sociétaire, selon qu'elles se situent à l'intérieur ou à l'extérieur de celui-ci. Les deux villages orientaux Umeda et Punda forment un connubium endogame, c'est-à-dire que la grande majorité des mariages est le résultat d'un échange de femmes entre eux. En dehors du connubium, les ennemis traditionnels étaient les Walsa et les Sowanda. Les batailles avec les Sowanda avaient un caractère «sportif», avec de rares pertes et en épargnant toujours les femmes et les enfants. Il faut y voir une expression des relations d'alliance résiduelles qui étaient toujours honorées entre Umeda et Sowanda, et qui remontaient à des échanges matrimoniaux dans un passé plus ou moins mythique. Il

s'agissait le plus souvent de disputes triviales au sujet de braconnages ou de déprédations. Avec les Walsa, au contraire, la guerre avait un caractère mortel. On attaquait en général des petits groupes isolés, qui étaient massacrés sur place. Selon Gell, le mobile des Walsa était l'expansion territoriale (pression démographique) et, avant la pacification, les Umeda étaient nettement sur la défensive. Tous les hommes âgés montrent encore avec fierté leurs cicatrices multiples, souvenirs de ces accrochages.

A l'intérieur du connubium, Umeda et Punda sont en fait une seule entité, basée sur la contiguïté territoriale, le mariage et la coopération économique et rituelle. Cependant ici aussi un net antagonisme pouvait conduire à la bataille. La source de ces hostilités était la vengeance pour des actes de sorcellerie et, quoique ces querelles ne faisaient jamais autant de victimes que la guerre avec les Walsa, les combats étaient fréquents. Mariage et sorcellerie sont directement liés aux yeux de la population, toutefois les Punda vraiment dangereux n'étaient pas les parents par affinité (qui étaient en général évités dans la bataille) mais ceux avec lesquels on se trouvait dans une relation de mariabilité réciproque, qui est aussi une relation d'hostilité potentielle (*awk-awk*). C'est-à-dire : « Nous épousons nos ennemis ».

La relation générale entre Umeda et Punda est qualifiée de Frère de la mère (F.M.)/Fils de la sœur (Fs.S.), relation toujours ambiguë et entachée de soupçons de sorcellerie aussi bien entre groupes qu'entre individus (Lewis, 1979).

C'est d'ailleurs une caractéristique commune aux sociétés néo-guinéennes : « L'importance considérable de la sorcellerie est une source de tension et d'agressivité, qui contribuait jadis à maintenir les guerres à l'état endémique. » (Girard, 1972: 1097).

B) ORGANISATION DUALISTE

Chaque village est divisé en deux moitiés rituelles, l'une mâle «Edtodna», l'autre femelle «Agwatodna». L'histoire mythologique des Umeda commence avec l'alliance de ces moitiés. (Les filles de l'homme de la forêt Naïmo-Tod étant données aux fils du héros culturel Toag-Tod.) Il apparaît donc que le mythe pose une société basée sur l'union de complémentaires : Culture/Nature, preneurs/donneurs de femmes, intérieur/extérieur, continuité agnatique/alliance matrilatérale. D'après Gell, la fonction de ces moitiés est essentiellement expressive, leur existence en tant que groupe ne se concrétisant que dans le rituel, et exprimant alors certaines complémentarités fondamentales dans l'univers socio-culturel de l'ego masculin, en particulier l'opposition fondamentale entre centre et périphérie, c'est-à-dire entre le groupe agnatique dont ego fait partie et les autres groupes avec lesquels il échange

des femmes. Opposition médiatisée par l'échange ou par la violence et exprimée de façon socio-centrique (et non pas égocentrique, l'identification dans les sociétés non-occidentales étant essentiellement allo-centrique : Devisch, 1979 : 110). Cependant dans l'action rituelle cette relation conceptuellement asymétrique (basée sur une réciprocité complémentaire) est réinterprétée comme opposition symétrique de moitiés égales de la société (réciprocité symétrique). C'est ce que Gell appelle une structuration de la société par des constructions d'alliance. L'organisation en moitiés serait donc une hypostase du schéma d'échange matrimonial. Les moitiés des hameaux expriment la même opposition centre / périphérie, qui est aussi opposition masculin / féminin, que les moitiés du village. En arrangeant ces données de façon tabulaire nous obtenons le tableau suivant :

Tableau I

<i>centre</i>	<i>zone médiate</i>	<i>périphérie</i>
mâle	relations sexuelles	femelle
agnats	alliance	alliés
autochtones	violence	ennemis
<i>Edtodna</i>		<i>Agwatodna</i>
Ivil	relations de secours	Asila
Hameau	clôture	Forêt
Cocotier	Aréquier	Caryota
Culture		Nature

C) PARENTS ET ENFANTS

Il y a continuité de substance entre parents et enfants. En particulier l'enfant « est » le sperme, il est « l'œuf » de son père. Tout comme le contenu liquide d'un œuf se transforme en poussin, de même le sperme du père se transforme-t-il en un enfant. Les naissances ont lieu hors du village, dans les jardins. Cet événement, aussi bien que les nouveau-nés eux-mêmes, est tabou pour les hommes, et dans les premières années de la vie l'enfant n'est vraiment qu'une dépendance de sa mère. Les parents ont de la sorte un rôle nourricier symétrique, le père avant, la mère après la naissance. Très important est toutefois le rôle du père dans la socialisation de l'enfant (en particulier masculin) qui commence vers trois ou quatre ans. Ce processus est le plus facile à visualiser graphiquement. Gell (1975: 97, fig. 15) l'analyse en termes de l'opposition binaire centre (mâle) / périphérie (femelle) qui émerge partout du contexte symbolique. Nous y voyons cependant aussi une structure ternaire :

Tableau II

Centre	Zone intermédiaire	Périphérie
Hommes mariés	Femmes et jeunes filles	Garçons célibataires (de 8 à 17 ans)
Jeunes enfants (de 3 à 8 ans)	Petits enfants (de 0 à 3 ans)	Hommes âgés, supplantés par les garçons nubiles

Après quelques années de dépendance prononcée à l'égard du père, les enfants sont assez brutalement rejetés vers la périphérie ; les filles retournent alors auprès de leurs mères jusqu'à leur mariage, mais les garçons se retrouvent à la périphérie du village. Si nous comparons avec le tableau I nous remarquerons que les jeunes garçons sont relégués à la périphérie qui est, entre autres, le domaine des ennemis. D'un point de vue sociologique c'est bien sûr la solidarité agnatique qui a la priorité, néanmoins la relation entre père et fils et entre générations est empreinte d'une tension incontestable.

Nous estimons qu'il s'agit ici d'un point particulièrement important. D'une part la logique spatiale exprimée dans le déroulement de cette socialisation nous semble être structurellement à la base de la relation générale d'antagonisme mâle / mâle aussi bien entre et à l'intérieur des générations, qu'à l'égard des alliés / ennemis. De ce point de vue, il apparaît que la dimension des relations paternelles-filiales est verticale (P:F :: haut:bas), tandis que la relation d'alliance-affinité reporterait à une dimension de latéralité : centre / périphérie. Cependant, la domination du mâle sur la femelle, soit du groupe d'agnats sur les parents par affinité, comprend aussi un élément de verticalité, de sorte qu'une double dimension articule l'opposition groupe d'ego / groupe d'alter selon le paradigme : haut:bas :: centre:périphérie. Il semble bien que nous retrouvions ici cette polarisation entre les types de prémisses structurantes à la base des traditions agnatiques et utérines, telle que décrite par R. Devisch au sujet des Yaka du Zaïre. Pour le domaine masculin, ce type implique un choix pour la verticalité, la discontinuité, l'asymétrie, la complémentarité, l'opposition, la succession et le mouvement linéaires, la dialectique de l'inclusion et de l'exclusion avec pour corollaire la création de frontières (Devisch, 1981). Ce choix, au niveau des configurations logico-signifiantes informe et articule à son tour ce que nous appellerons la prémisses de supériorité masculine au niveau des idiomes culturels.

D'autre part, cette brutale inversion de la relation du père à l'enfant nous semble une instance du « double lien » décrit par Bateson. Il s'agit bien ici de deux ordres de communication qui se contredisent, qui sont d'un Type Logique différent (Bateson *et al.*,

1956: 251-264). De telles situations contribuent sans aucun doute à changer les garçons en hommes selon un processus de différenciation que Bateson a appelé «schismogénèse complémentaire». C'est-à-dire qu'à partir de cette cassure, les différences entre mondes masculins et féminins iront en se renforçant mutuellement.

Les jeunes célibataires, rejetés vers la périphérie, se spécialisent dans la chasse, activité de prestige dans laquelle ils font preuve d'un esprit de compétition. La maturité sociale est acquise avec la naissance d'enfants et est tardive (autour de 30 ans), comme ailleurs en Mélanésie. Avant cela les jeunes gens ont une attitude très réservée à l'égard de la reproduction. Cela ne s'applique pas à la sexualité proprement dite, qui est vue comme un analogue à la chasse, et qui fait partie du stéréotype masculin agressif. Ce système de valeurs tel que nous le trouvons dans le célibat Umeda — prestige, succès personnel à la chasse (au gibier et aux femmes), préoccupations d'aspect extérieur — est le signe d'une soumission aux normes de compétition masculine.

D) MANGER ET ÊTRE MANGÉ. MARIAGE ET SORCELLERIE

L'échange réciproque entre parents par affinité ne cesse pas avec l'échange de femmes. Les donneurs, comme les receveurs de femmes, sont obligés de s'envoyer réciproquement des dons de viande chaque fois qu'une prise importante est faite à la chasse, instaurant ainsi un lien au niveau de l'échange entre les femmes et la viande, qui correspond au lien symbolique entre sexualité et chasse. Les beaux-frères d'ego et ses cousins-croisés collaborent en divers domaines économiques, tout en entretenant des relations à plaisanterie, conjuguant ainsi complémentarité et hostilité.

Les relations entre conjoints semblent harmonieuses, mais cette amabilité cache un antagonisme sexuel prononcé, que les informateurs formulent de la sorte : « Les hommes tuent les femmes et les femmes tuent les hommes. » (Gell, 1975: 111). Ces meurtres sont effectués par des sorciers appartenant au village de Punda, mais ceux-ci n'agissent que sur l'instigation d'un membre du groupe de la victime, qui peut être mari ou femme, les jalousies sexuelles étant la cause principale des conflits internes.

Il y a donc association explicite entre mort, sorcellerie et relation entre les sexes. La mort est rendue intelligible à l'intérieur de cette expérience sociale par la référence à la sorcellerie. Dans ce cas la mort est vue dans un contexte de dévorement ; en effet le sorcier est un chasseur cannibale, poussé par un désir de viande humaine (Gell, 1975: 115). Ce lien entre sexualité, mort et nourriture (viande) n'est pas fortuit. Les Umeda expriment par un seul verbe

«Tadv» les actions de manger, de tirer, de tuer et de copuler, qui couvre donc ainsi toute l'expérience sexuelle, agressive et gustative. Or, toutes ces relations sont comprises comme des activités typiquement masculines, que l'on pourrait qualifier d'exploratoires², et qui non seulement déterminent les relations extérieures du groupe d'ego, mais encore définissent celui-ci comme le lieu où de telles activités sont défendues. Le champ social de l'ego masculin est donc marqué par des frontières qui sont médiatisées et transgressées par ces relations «Tadv». Il s'agit d'un mode fondamental de relations «exploratoires» entre ego, son groupe et leur environnement humain et animal, où ego est considéré comme étant l'agresseur sexuel et physique. Toutefois cette relation peut être inversée ; c'est alors qu'intervient la figure du sorcier, qui est une réflexion de celle du chasseur. Or, la vulnérabilité aux sorciers est le prix d'une sexualité active, tout comme la nécessité d'échanger des femmes menace l'intégrité du groupe agnatique.

C'est donc dans la sexualité active que l'idéal masculin d'autonomie trouve sa limite. C'est un problème anthropologique de base : « La sexualité est l'une des ambiguïtés fondamentales des sociétés humaines dans la mesure où elles doivent se situer par rapport à la nature (d'où elles sortent et qu'elles doivent utiliser) et la culture qui définit leur statut. » (De Heusch, 1971: 20).

4. *Langage et symbolisme*

Gell s'inspire d'un type d'analyse linguistique : il remarque que certains mots que l'on prendrait tout d'abord pour des homonymes sont en fait un seul mot polysémique. En plaçant ainsi un facteur commun à la base de significations apparemment différentes d'une seule entité lexicale, il essaie d'inférer la vision du monde Umeda. Par cette méthode et en y ajoutant d'autres indices culturels il discerne une opposition fondamentale entre latéralité et centralité dans la pensée Umeda, opposition qui donne forme et incorpore la dichotomie entre hommes et femmes, les agnats et les alliés, le hameau et la forêt, les hommes mariés et les célibataires.

Il y a une identification très poussée entre un homme et ses cocotiers, le cycle vital du cocotier étant sur un plan symbolique l'égal du cycle vital de l'homme. Attaquer un de ses cocotiers est l'expression d'une fureur extrême et est en quelque sorte un suicide symbolique, qui peut devenir réel lorsque d'autres hommes accourus veulent faire cesser par la force cet attentat à la structure même de la société Umeda. Ces arbres sont des métaphores botaniques pour des réalités sociologiques, et offrent un matériau signifiant pour la conceptualisation des relations sociales et pour donner forme à certaines configu-

rations fondamentales de l'ensemble socio-culturel. On obtient ainsi une série de palmiers conduisant de l'image centrale du cocotier, symbole de l'homme adulte et de la culture, à des espèces toujours plus sauvages (moins culturelles). D'abord l'aréquier marginal entre hameau et forêt, qui s'oppose au cocotier comme le frère cadet au frère aîné et comme le fils au père. Marginal de même que les jeunes garçons qui sont éjectés du centre du village. Toujours par rapport au cocotier, le palmier caryota symbolise la périphérie, la forêt, les plants de sagou, et les relations d'affinité et d'alliance avec les hameaux étrangers. Ensuite vient le sagoutier qui est la base de l'alimentation. Le cocotier est le symbole de la continuité agnatique, mais cette continuité n'est possible que dans la transgression de son unité : le sagoutier n'est cultivé que dans la brousse périphérique. Finalement viennent le naïmo, non cultivé, mais qui sert à la récolte de larves, et l'as, le palmier sauvage inutilisé. La structure du corps humain reflète, comme un microcosme, ce symbolisme botanique et à travers lui la structure sociale. C'est ce que Gell appelle « la triple analogie » ; par elle le système symbolique Umeda permet une vision du monde remarquablement consistante et unifiée.

5. *Le rituel Ida*

De ce qui a été dit jusqu'à présent de la société Umeda ressort un dualisme fondamental, au niveau linguistique, au niveau corporel, au niveau mythologique, et au niveau sociologique où l'axe central masculin est doté de valeur positive par rapport à une périphérie dominée par un genre de féminité généralisée, dotée de valeur négative, et où le mâle fait des incursions cynégétiques, guerrières, ou sexuelles. Ce dualisme est exprimé dans le rituel, qui est une récréation dramatique de tout l'univers Umeda, tel qu'il est constitué dans l'expérience et interprété dans les catégories culturelles. Il reste à démontrer que ce dualisme n'est pas médiatisé par un symbolisme d'inversion, mais par des signifiants de transition et d'unité bi-polaire, ceux-là mêmes qui sont à la base de l'autonomie et de la suprématie masculine.

A) CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES

Quoiqu'ouvertement concerné par la fertilité du sagou, ce rituel, qui est de loin le plus important de cette société, est intimement lié à la fertilité humaine, qui est conçue, comme nous allons le démontrer, comme étant essentiellement masculine. Les Umeda n'ont pas de rites d'initiation mais, d'après Gell, on peut concevoir l'Ida comme rite de passage, les rôles rituels étant les analogues de grades dans une hiérarchie initiatique. Ce n'est pas seulement la fertilité qui se joue ici, mais la régénération de la société par le remplacement des générations anciennes par les

nouvelles, marquant ainsi annuellement les transitions sociales.

L'atmosphère générale de l'Ida en est une de masculinité et d'hostilité. Il est accompli durant la saison des orages et tempêtes, qui sont vus comme l'expression de la sexualité masculine, c'est aussi la saison des nourritures masculines : viande, poisson, noix de coco, sagou fermenté. Les hommes convergent vers l'enclos rituel en poussant des cris de guerre et on peut sans faute parler d'une atmosphère d'effervescence sociale ; souvent des querelles éclatent avant et pendant la danse. Il y a une sensation de violence potentielle dans l'air, les casoars sont les « seigneurs du désordre » (Gell, 1975: 244). L'hostilité est également symbolisée par l'entrée des visiteurs d'autres villages dans l'enclos rituel : ils entrent en groupe, faisant une démonstration guerrière, menaçant les gens de leurs flèches et criant des cris de guerre ; on les apaise avec de la nourriture (Gell, 1975: 189). Gell a l'impression qu'un certain nombre de rôles intermédiaires (ogres, démons, etc.) remplissent une fonction cathartique : les hommes y laissent libre cours à leur agressivité.

Pendant la préparation de la danse, un autre rituel est effectué : c'est l'application pour la première fois de l'étui pénien (*peda*) en forme de gourde. Cette gourde est à la fois l'emblème de la reproduction réprimée du célibataire et l'indicateur d'une maturité sexuelle, et a donc une connotation double de sexualité active et passive. Ce qui peut se dire aussi d'un œuf, qui en est justement une description visuelle assez exacte.

En résumé, le rituel se déroule comme une série d'hommes masqués et peints, représentant des caractères animaux, végétaux ou humains, qui apparaissent en une séquence fixe. Tous les rôles sont dédoublés selon les moitiés rituelles. Leur opposition sexuelle est exprimée dans les décorations des danseurs Ipele qui les représentent : l'Edtodna mâle est décoré de deux bandes verticales, tandis que l'Agwatodna femelle présente des cercles placés symétriquement sur les fesses et l'abdomen. La combinaison de ces deux éléments est parfaitement explicite (Gell, 1975: 328). Le danseur de la moitié femelle précède toujours celui de la moitié mâle. De même l'Ida est toujours accompli d'abord dans un hameau Agwatodna (l'Ida de la forêt) et ensuite répété identiquement dans un hameau Edtodna (l'Ida du village). Gell voit là l'expression de la priorité mythologique du féminin sur le masculin, qui est une inversion de la priorité masculine dans le monde profane. Nous y voyons surtout, à l'intérieur même de ce rituel célébrant la reproduction masculine de la société, un rappel tacite du rôle indispensable de l'autre sexe. Car une suprématie auto-reproductrice masculine ne peut être que paradoxale. Logiquement et sociologiquement les

moitiés mâle et femelle de la société sont égales et symétriques, de sorte qu'une moitié solitaire est nécessairement incomplète.

Le casoar, identifié avec la génération des hommes adultes et mariés est le premier et le plus prestigieux des rôles. Ce rôle a des connotations sexuelles évidentes : les danseurs portent une gourde pénienne élongée, exagération phallique de la gourde portée par les célibataires, de plus ils dansent de telle façon que cette gourde vient frapper des graines de sagou portées en ceinture autour de l'abdomen, imitant ainsi intentionnellement la copulation (Gell, 1975: 180), et symbolisant par là la sexualité libérée des hommes adultes, opposée à la sexualité réprimée des jeunes célibataires. Il y a d'autre part association ouverte du casoar avec l'agressivité, la masculinité et la sauvagerie (dans le sens de non domestiqué). C'est l'animal sauvage par excellence dans l'environnement Umeda et il est associé à une classe d'animaux masculins/agressifs, conséquence de son aspect noir et poilu et de son comportement particulièrement méfiant et agressif. Il est associé aux mariables/ennemis potentiels, car comme eux il doit être « chassé » et est en tant que gibier la négation même de la chasse. Son agressivité est de plus anti-sociale : on en parle comme étant mauvais, terrible, mais en termes d'une admiration évidente. Il y a association très nette entre cette « mauveté » et la satisfaction personnelle et le prestige social qui en découlent pour l'acteur. Gell voit ici un décentrage comparable à celui qui place, chez les Gahuku Gama, le Big Man dans une certaine mesure en dehors des valeurs de la société, dans le but de mieux les contrôler. Ceci en opposition aux jeunes célibataires sur lesquels les contraintes sociales pèsent le plus lourd. En effet, à l'opposé du casoar, se trouve le rôle final, et second en prestige, de l'archer « Ipele », qui est identifié avec la génération des jeunes célibataires. Ce sont les hommes nouveaux qui représentent l'ordre social et la répression sexuelle. Ceux-ci se trouvent dans une situation compétitive, ils doivent prouver à la société et aux éventuels donneurs de femmes, leur identité de chasseur et de guerrier capable. Au contraire, les hommes plus âgés ont obtenu tout ce qu'un homme Umeda peut attendre de la vie et ils n'ont donc plus à entrer en compétition. De là une indépendance et une liberté inconnues des autres, et quoiqu'ils représentent (dans l'organisation dualiste) l'axe central de la société, leur figuration rituelle, le casoar, est le symbole de l'homme non domestiqué, qui devra l'être par la société. Gell analyse les caractéristiques du rôle des casoars en les contrastant avec celui des figures subsidiaires (Molna Tamwa : « les poissons de la fille ») qui les accompagnent durant la première nuit de danse. Il s'agit de jeunes gens ayant tout juste reçu leur gourde pénienne. Les attributs de ces deux rôles sont vus comme des pôles dans une

séquence d'oppositions binaires. Cette séquence inclut les types de masques, le style de la décoration corporelle, le traitement des étuis péniers, la présence ou l'absence de l'arc et des flèches et le statut social de l'acteur.

Il faut remarquer que le masque du « casoar » n'a aucune relation visuelle avec cet oiseau. Il s'agit en vérité d'un modèle de palmier qui aspire à être un modèle structural généralisé de la société elle-même. En grande partie par des arguments linguistiques, Gell entreprend de démontrer que le tronc est au père ce que les branches sont à la mère, les fruits aux filles et les feuilles aux fils. Ainsi le père danse avec sa progéniture symbolique, tandis que la femme danse avec des enfants réels sur ses épaules (Gell, 1975: 241). D'autre part ce masque « Ageli » est associé métaphoriquement (par le casoar) et métonymiquement (par ses matériaux) à la forêt et à la dimension latérale à l'encontre de l'accent vertical des masques « Molna Tamwa » et « Ipele ». Le casoar est donc un homme naturalisé en arbre symbolisant la florescence du palmier et l'autonomie de l'homme à l'opposé de l'immaturité et de la répression de la jeune génération. D'après Gell, la médiation entre ces deux pôles (qui représentent les générations opposées) s'effectue par un processus graduel de modification des attributs du casoar, dans le cours du rituel, qui finit par donner l'archer Ipele. A la fin du rituel, les archers lancent une flèche par dessus les palmiers, renouvelant par là la fertilité de la forêt et chassant ses habitants (casoars, poissons, termites, etc.) à nouveau en son sein. Triomphe de la culture : les casoars « naturels » sont métamorphosés en archers « culturels » comme prix de la régénération bio-sociale.

Mais si d'un point de vue casoar et Ipele s'opposent comme des stéréotypes fixés, à un autre niveau d'interprétation la relation entre les deux est une transition dans le temps (Gell, 1975: 296). Ainsi on arrive à l'idée d'une continuité fondamentale, voire d'une identité des rôles qui avaient jusque là été considérés comme des pôles opposés. Du casoar à l'Ipele se définit la trajectoire du cycle vital masculin, figure unique dans un processus continu de transformations.

C'est dans cette unité que nous retrouvons ce que nous appelons la prémisse de supériorité et d'autonomie masculine. Forge (1966) a mis l'accent sur le contraste idéologique sous-jacent, caractéristique des sociétés du Sépik, entre la créativité culturelle des hommes et la créativité naturelle des femmes. Cela est généralement interprété comme si les hommes, par un ressentiment secret envers les capacités reproductrices des femmes, voulaient dans leurs rituels montrer des analogues culturels élaborés des activités reproductrices féminines, pour se compenser d'être biologiquement « de trop ». Les Umeda n'ont pas ces

traits dans leurs formes les plus marquées comme les saignées nasales ou génitales, la sodomie ou autres rites de symétrie sexuelle. Néanmoins, nous retrouvons cette opposition idéologique entre créativité naturelle et culturelle dans l'Ida. On ne peut pas dire que les hommes y jouent le rôle femelle d'aucune manière explicite, mais ils y dramatisent la reproduction sans participation femelle du tout (Gell, 1975: 277).

Nous sommes arrivé à un point crucial de notre analyse. Gell interprète ceci avant tout comme une entreprise culturelle, c'est-à-dire la régénération bio-sociale, prise comme synonyme de culturalisation. Mais nous voulons y voir de plus la dramatisation d'une prémisses d'autosuffisance masculine (parthénogénèse masculine), qui est ici le corollaire de la prémisses de supériorité masculine, que nous avons déjà posée.

B) MÉDIATIONS

Deux moments sont d'une importance cruciale dans ce rituel dramatisant l'autosuffisance et la régénération masculine. Ce sont la cérémonie du *yis*, à l'aube du second jour, après que les casoars aient dansé toute la nuit, et le « tir aux oiseaux », cérémonie de clôture de l'Ida. Tous deux sont empreints d'une solennité particulière, et ce sont également les seuls épisodes du rituel où les femmes ne peuvent pas être présentes³. S'il y a donc médiation et figuration d'une sorte de parthénogénèse masculine, l'on peut s'attendre à ce que cela se produise ici. Les informateurs s'accordent à caractériser ces deux cérémonies comme étant en rapport direct avec la fertilité respectivement du sagou et de la forêt en général, la fertilité humaine n'étant jamais verbalement mentionnée en relation avec l'Ida.

Remarquons tout d'abord que les franges de tous les masques qui défilent dans l'Ida sont faites en cœur de palmier. Elles sont confectionnées en dernier lieu, à l'aube du jour où commencera l'Ida. Les hommes abattent alors des palmiers *Limbum* et *Pandanus* pour en extraire la partie blanche et immature de la couronne. Les franges sont ensuite faites en secret et à l'insu des femmes. Après cela les hommes doivent se laver les mains et cracher du jus de betel dessus (ce jus de couleur rouge est utilisé pour marquer les transitions, ainsi l'emploie-t-on dans le rituel où le jeune garçon reçoit la *peda* ; les masques des casoars en sont également aspergés avant de pénétrer dans l'enclos rituel), car ce matériau blanc appelé *nab* est considéré comme une substance intrinsèquement puissante et dangereuse. Les restes de cette confection doivent être rassemblés et éliminés soigneusement, car les femmes ne peuvent en aucun cas tomber dessus par mégarde. Il faut remarquer que malgré que ce cœur de palmier soit parfaitement comestible, sa consom-

mation est strictement défendue : si on en mangeait, le sagou ne voudrait plus croître.

Or, qu'est cette substance sinon une matière auto-générative, le substrat d'où se développent les branches, les feuilles et les fruits du palmier, et donc, symboliquement, des femmes, des fils et des filles ? C'est en quelque sorte le palmier qui est en train de se développer. On appréciera aussi que le palmier, symbole crucial de la culture Umeda, est identifié à l'homme et que les masques « Ageli » des casoars et des danseurs « Aba », qui interviennent dans la cérémonie du *yis*, représentent des palmiers. Nous suggérons que le cœur de palmier est dans le système symbolique Umeda un signifiant qui connote l'unité bipolaire, c'est-à-dire l'auto-procréation androgyne, englobant la mort et la conception, la naissance et la parturition ; dans le même sens que la poule en train de pondre peut l'être dans le contexte symbolique Yaka (Devisch, 1981: 12). La cérémonie du *yis* consiste essentiellement en une projection en l'air par les hommes de poignées de gelée de sagou (*yis*) bouillante, après quoi les fragments sont piétinés dans la terre. Les seaux dans lesquels cette gelée est préparée sont en spathes de *limbum* (le palmier dont provient le *nab*). Gell remarque que l'importance des franges en *nab* est associée à l'idée de croissance, et il estime que leur utilisation contient une référence implicite au potentiel de développement vertical du palmier (Gell, 1975: 305).

L'on peut donc se représenter cet épisode comme une sorte de fleuraison du cœur de palmier. Le symbolisme des couleurs tend à confirmer le rôle du cœur de palmier comme métaphore de base : le terme « subove » désigne entre autres la transition des couleurs dans la partie médiane de la couronne du palmier *limbum*. La région centrale est blanc pur et à mesure que l'on se déplace vers la périphérie l'on voit une étonnante série de spathes immatures allant du jaune pâle, au rose, au rouge et violet d'abord pâle puis plus vif pour devenir pourpre-noir en surface. Il est significatif que la substance magique la plus puissante pour les Umeda est une sorte de terre blanche (Gell, 1975: 317), tandis que le rouge et le jaune *subove*, marques de transition, sont aussi le signe d'un processus de croissance. En témoignent les tabous alimentaires qui concernent ceux « en train de grandir » (Gell, 1975: 318 *et sq.*).

L'analyse de Gell démontre en outre comment différents niveaux de significations s'entrecroisent dans cette cérémonie du *yis*, qui est par excellence la phase du rituel où se produisent des transgressions de frontières et des transitions.

D'abord la fertilité de l'homme et de la nature. Le *yis* est ouvertement assimilé au sperme et sa projection est donc une éjaculation symbolique (Gell, 1975: 254). Ce n'est pas qu'une analogie superficielle : ce *yis*

a la même relation au sagoutier croissant que le sperme du père a à l'enfant humain : il faut consommer le premier pour que le second puisse croître. Ceci est une expression du symbolisme de la fertilité masculine, par lequel une force enfoncée dans la terre a pour réciproque une poussée hors de celle-ci, comme la végétation après le rituel de fertilisation des jardins (Gell, 1975: 236), et les rivières après la pluie, autre symbole masculin (Gell, 1975: 260). De même dans l'Ida la cérémonie du Yis est-elle suivie de l'apparition des masques de poissons, qui représentent la multiplicité et la repopulation du monde social (Gell, 1975: 265).

Ensuite Gell y voit une transition de la nature à la culture qui est médiatisée par le feu. C'est le feu qui transforme la farine de sagou (à laquelle tous les hommes ont contribué) en gelée. Les danseurs sautent au dessus du feu et plongent leurs mains dans la gelée bouillante, deux démonstrations de masculinité médiatisées par le feu. Gell souligne largement la fonction médiatrice du feu, qui est aussi reliée de diverses manières (colère, fièvre, désir, cuisson) à une autre transition : celle de la vie à la mort. En langage Umeda un seul verbe (*Yahaitav*) exprime une série d'expériences transgressives, toutes associées à différentes sortes de « mort » : mourir, dormir, s'évanouir, avoir un orgasme. Il s'agit là évidemment du corrélat passif du verbe « Tadv ». La catégorisation de l'orgasme avec la mort (« petite mort ») est un phénomène commun, qui est en rapport direct avec l'équation agression-sexualité masculine. Un mythe raconte aussi comment les hommes s'emparèrent de l'Ida qui était à l'origine l'affaire des femmes : un jour ils rapportèrent une grande quantité de nourriture, alors les femmes étant gavées se laissèrent surprendre sexuellement et en « moururent ». Faut-il y voir une illustration de ce que ce sont les hommes qui dominent l'activité culturelle parce qu'ils sont ceux-qui-donnent-la-mort ? Dans le Naven servant à honorer le premier meurtre d'un garçon chez les Iatmul il y a une séquence assez remarquable à ce sujet : celle où le meurtrier marche sur les femmes nues du village, y compris sa propre mère : mise à mort symbolique et triomphe de la mort sur la vie (Bateson, 1971: 27).

Mais tout ceci est inclus dans un paradoxe, car si l'homme donne la mort, de même doit-il la recevoir. La procréation exprime, mais en même temps diminue l'essence de la masculinité. L'association avec les femmes est doublement mortelle, aussi bien par le contact biologique, qui produit un affaiblissement général, marquant le début des infirmités du grand âge (symbolisé par les Kwanugwi), que par la sorcellerie. La dilapidation du yis est alors une dramatisation de la consommation de la vitalité

masculine (« Nemesi de la reproduction »). Mais la transition de la nature à la culture est également dramatisée par la liquidation et la consommation du casoar autonome. Les danseurs « Aba » sont caractérisés par une décoration dont l'horizontalité est plus prononcée qu'aucune autre (Gell, 1975: 182, fig. 25). En plus du noir ils sont également peints en rouge, couleur transitoire par excellence. D'une part, le casoar est métamorphosé et culturalisé en Ipele, et d'autre part, le vieil homme est aussi relégué dans la forêt. Ce qui était vertical (axe de médiation agnatique) est devenu horizontal et latéral (dimension de l'alliance et axe de médiation féminin).

Enfin, c'est aussi une transition de la nuit au jour, puisque cette cérémonie se tient à l'aube. Cela peut nous suggérer une comparaison supplémentaire : le yis jeté en l'air l'est en quelque sorte aussi vers le soleil levant, qui le fertilise avant qu'il ne retombe à terre⁴.

De ce qui précède il nous semble évident que différents niveaux d'articulation sémantique s'entrecroisent dans cet épisode : il y a médiation de l'opposition entre générations aux niveaux sociologiques et mythologiques ; médiation aussi de la verticalité et de la latéralité, véritable paradigme de base de l'organisation dualiste aux niveaux sociologiques, mythologiques, physiologiques et cosmologiques ; médiation de la vie et de la mort, de la nature et de la culture. Il s'agit donc bien d'un de ces nœuds multidimensionnels où plusieurs domaines de signification fusionnent, permettant ainsi qu'une articulation signifiante dans un domaine ou niveau implique aussi les autres niveaux, et donc également le contexte des identités, actions et valeurs sociales (Devisch, 1981: 17). En l'occurrence nous estimons que ces multiples transitions sont médiatisées par la métaphore du cœur de palmier, qui est aussi celle de l'autoprocréation masculine : l'homme qui pond un œuf. Par cette médiation sont réaffirmées l'unité et la continuité fondamentale de la culture Umeda, qui repose ainsi sur une prémisse paradoxale de l'autosuffisance masculine.

La dernière phase du rituel s'interprète dans le même sens : à nouveau les femmes doivent s'éloigner pour l'apparition des archers Ipele, qui se fait au coucher du soleil (Gell, 1975: 206). La caractéristique prééminente de leur décoration est les bandes en cœur de palmier, qui forment les franges de leurs masques et qui sont aussi liées au pénis et aux trois barbes de la flèche cérémonielle. Cette cérémonie est appelée « le tir aux oiseaux ». Les archers rétablissent ainsi les frontières entre les sphères humaines et naturelles, que l'entrée des casoars avait menacées. La flèche (pénis symbolique : Gell, 1975: 292) affirme de façon indubitable l'unicité et la prééminence des hommes dans le contrôle sur les processus de régénération de la

nature. Elle est aussi emblème culturel qui pose la prééminence du chasseur sur le gibier (le casoar). Dans l'acte symbolique de la fertilisation de la forêt par la flèche se chevauchent à nouveau différents domaines sémantiques : fertilité humaine et naturelle, botanique et cosmologique, réaffirmant par là l'ordre culturel et la supériorité masculine qui en est la base, dans son ambiguïté rendue possible par la médiation symbolique du cœur de palmier.

6. *Réciprocité et suprématie masculine chez les Umeda*

La réciprocité est une pratique structurante qui s'exerce de diverses manières selon les relations considérées. Ainsi une réciprocité généralisée, globale, unit-elle d'habitude parents et enfants, tandis qu'au niveau sociétaire prédomine une réciprocité balancée, instaurant des relations symétriques entre pairs. Au-delà de ce niveau prédominera soit le don et le contre-don compétitif, comme dans le potlatch, soit la pure violence physique, comme dans le cas des Umeda avec les Walsa.

Qu'en est-il des types de réciprocité dans l'Ida ? Ce rite représente une réactualisation des prémisses structurantes ou Eidos de la culture Umeda. Par là il redonne forme au système signifiant de la culture, et aux institutions et organisations socio-culturelles de base. C'est surtout une dramatisation, chronologiquement inversée, du cycle vital masculin, affirmant l'origine masculine de la culture et la capacité des hommes à produire une société masculine métaphorique sans l'aide, et même par l'exclusion des femmes. Les types de réciprocité exercés par l'être social masculin au niveau socio-culturel, tels qu'ils apparaissent dans l'Ida, nous semblent suggérer une évolution du cycle vital masculin dirigée vers le point limite de l'autonomie.

D'abord vient, pour les jeunes garçons, représentés par les Molna Tamwa, une réciprocité symétrique. C'est celle de la subsistance et de la relation entre pairs à l'intérieur du groupe d'origine. Elle est associée, dans le domaine cosmologique, à la couleur rouge de la sexualité naissante, et avec la multiplicité des étoiles filantes qui tombent dans la rivière pour y produire une multiplicité de poissons. C'est l'échange symétrique nécessaire à la production et à la reproduction de la société, tel l'échange réciproque de nourriture entre hommes et femmes (viande contre sagou chaud).

Peu à peu les jeunes chasseurs en âge de se marier, représentés par les archers Ipele, donnent forme à une relation complémentaire, d'abord dans la chasse, ensuite avec un groupe extérieur, donneur ou receveur de femmes. C'est le moment où l'inégalité est introduite. La relation avec le groupe extérieur, ainsi

que les oppositions fondamentales hommes / femmes, continuité agnatique / alliance matrimoniale, parents / enfants, procréateurs / procréés, seront alors structurées selon un paradigme centre / périphérie et / ou / haut / bas. Plus l'inégalité sera forte, plus la relation conduira-t-elle vers la dominance et l'agression dans la guerre, la chasse et la sexualité.

Une fois la reproduction assurée par la naissance d'enfants, cette tendance vers l'autonomie, vers la non-domestication et la violence va s'accroissant. C'est alors qu'apparaissent l'Aba et le casoar. A l'extrême, celui-ci représente la nature non-domestiquée, la sauvagerie, le règne de la forêt. Il est lui-même négation de la chasse et de la sexualité. La réciprocité est ici retournée sur elle-même, il ne peut plus y avoir de réciprocité avec l'autre. Au sommet de l'autonomie cependant, c'est-à-dire lorsqu'on a percé le secret de l'Ida et donc celui de l'autoprocréation masculine, la mort intervient (traduite ici en termes de sorcellerie). Car l'homme au sommet de sa virilité reproductrice, par le fait même d'avoir procréé, fait tourner la roue des générations et affirme sa prochaine mort et relégation.

Il y a donc en matière de réciprocité dans le monde masculin, tension dialectique entre réciprocité symétrique, réciprocité complémentaire et ce mouvement de retour sur soi. Nous ne pouvons donc admettre, comme Mauss et Lévi-Strauss, que seul l'échange réciproque soit la structure en dominance dans le processus génératif de la réciprocité. L'important est toutefois de constater que la transformation d'un mode en l'autre, et dans le rite d'un personnage en l'autre, est médiatisée par une logique d'unité bipolaire et d'autonomie, à laquelle correspondent des pratiques d'inégalité et de hiérarchie, et qui se trouve ainsi à la base de l'univers socio-culturel masculin tout entier. La logique guerrière proprement dite se conçoit alors comme une transformation particulière de cette logique.

La violence, par conséquent, n'est ni une priorité sociologique comme le voudrait Clastres, ni un « instinct » agressif inné. Elle est un choix culturel, inséparable d'une prémisses de supériorité masculine, car on ne peut être supérieur que par rapport à l'autre et donc en se confrontant à lui. La confrontation elle-même n'est concevable que dans la réalisation de cette supériorité. Dans le combat et par la mise à mort de l'autre, le guerrier s'affirme alors comme seul homme existant. Mais ce mouvement même se retourne contre lui : comme dans la procréation, c'est aussi une affirmation de sa propre mort inéluctable, de son prochain remplacement par la nouvelle génération.

Le symbolisme de la couleur noire chez les Umeda est à cet égard très intéressant. Le noir est la couleur des casoars mais aussi des esprits. Surtout

c'est la couleur de la terreur et de la violence (Gell, 1975: 319). L'équipement du guerrier, son arc, ses flèches, son armure et son corps sont noirs. Cette noirceur était obtenue à partir du jus de certains arbres, mais aussi en fumant l'équipement au dessus du foyer. Il est alors frappant de noter qu'avant la colonisation, les corps des décédés étaient également fumés et noircis avant d'être abandonnés dans des cases vides. Comme le dit Clastres (1977b: 89), un guerrier n'a pas le choix : il est condamné à désirer la guerre ; et, par la logique guerrière, il est aussi étroitement associé à la mort que la femme-mère l'est à la vie. C'est le double lien de la supériorité masculine : l'autonomie et la permanence de sa mort. L'ultime échange (pour le guerrier) c'est celui de la gloire éternelle contre l'éternité de la mort (Clastres, 1977b: 98). Et de fait, le fumage au-dessus du foyer ne noircit pas seulement les choses, il les conserve aussi, il les rend dures, permanentes. Le noir ne représente pas seulement « les ténèbres extérieures, la forêt sombre habitée par des esprits, des ogres, des sorciers à la recherche de leurs victimes, des guerriers noirs destinés au massacre, et des casoars, mais aussi des choses antiques et d'une qualité immémoriale » (Gell, 1975: 320).

7. L'autonomie masculine dans les rites d'autres cultures : l'exemple des Sambia

Dans toutes les cultures existent des oppositions fondamentales et irréductibles entre parents et enfants, procréateurs et procréés, hommes et femmes, c'est-à-dire au niveau des configurations logico-signifiantes, entre l'être et le devenir, l'unité et la multiplicité, l'espace-temps cumulatif et répétitif. Une médiatisation tentative de cette polarité par l'unité paradoxale que représente l'autonomie masculine conduit à un espace-temps masculin cumulatif et hiérarchisé, rendu supérieur à l'espace-temps féminin répétitif et égalitaire. On peut aisément concevoir que l'échange symétrique se transformera à partir d'une telle prémisses en échange compétitif de symboles phalliques, comme dans le potlatch, en agression masculine guerrière, ou en homosexualité rituelle. L'expression rituelle de la suprématie masculine variera selon la culture.

Particulièrement intéressante à ce point de vue est l'étude des Sambia de l'est de la Nouvelle-Guinée (Herdt, 1981). Ce peuple a un concept guerrier de la masculinité ; l'idéal est le chef de guerre, fort, agressif et viril, et quand les jeunes gens arrivent à l'adolescence ils doivent se montrer des guerriers, des chasseurs et des tueurs accomplis (Herdt, 1981: 139). La fierté masculine se retrouve dans toutes les relations et institutions sociales. C'est le fondement sur lequel sont basées la guerre, la production économique et la

vie religieuse (Herdt, 1981: 160). Cet édifice est couronné par un mythe de parthénogénèse masculine, qui raconte comment l'humanité fut créée par la fellation homosexuelle.

À partir de sept à dix ans les jeunes garçons sont séparés de leurs mères et de tout contact féminin, pour être soumis à une initiation élaborée et prolongée, dont les caractéristiques principales sont une homosexualité rituelle et des saignées du nez. Le sperme est la substance vitale par excellence ; toutes les parties de l'enfant en sont formées, seul le sang vient de la femme. Les garçons doivent en boire régulièrement s'ils veulent devenir des hommes. La pierre de touche de cette masculinité était la guerre presque constante.

Cependant, une contradiction fondamentale oppose ce dogme masculin aux idiomes « profanes », car les espèces naturelles (casoar, pandanus) sont vues comme intrinsèquement féminines et la féminité est conçue comme plus efficace et plus puissante que la masculinité. L'atrophie masculine est la conséquence des relations avec les femmes : l'activité érotique menace la vitalité masculine (Herdt, 1981: 205). Les hommes adultes continuent à se saigner du nez pour se purifier de la pollution féminine. Pour Herdt (1981: 303), la réponse à ce dilemme est encore la guerre : « La culture Sambia est enracinée profondément dans une histoire de guerre continue. La guerre colorait toutes les facettes de la vie sociale et créait le besoin de certains types d'hommes et de femmes⁵. »

Nous avons donc ici une société qui a poussé au plus loin cette polarisation entre hommes et femmes (Herdt, 1981: 295). La supériorité masculine, la parthénogénèse masculine y sont indiscutablement liées à un état de guerre constant. Il semble donc bien qu'un même modèle soit à la base de l'organisation guerrière d'un certain nombre de sociétés néo-guinéennes. Nous suggérons que l'on peut concevoir un continu allant de sociétés du type Umeda où nous trouvons ce modèle réalisé à un niveau essentiellement rituel et mythologique, et où la guerre n'est qu'accidentelle, aux sociétés du type Sambia où le dogme de la supériorité et de l'autosuffisance masculines est poussé à l'extrême, dans l'initiation et le rite comme dans la vie quotidienne, et allant de pair avec des guerres continues.

Conclusion

Le fondement de l'entreprise anthropologique est de découvrir la relation entre ce qu'un phénomène « est » socio-culturellement et sa signification. C'est surtout ce dernier aspect qui a été au centre de notre exposé. Sans tomber dans le biais d'un courant anti-Œdipe, anti-état qui veut voir « l'ordre du monde comme étant l'expression d'un éternel conflit » et « le collectif comme n'étant qu'une concrétisation d'une

violence fondatrice toujours et à nouveau en acte» (Maffesoli, 1979: 194), nous estimons que la violence est, en tout cas en partie, un élément de la structuration dynamique de la société, en particulier dans la définition de l'identité ethnique du groupe masculin, et en creux et par la négative de l'identité ethnique du groupe féminin, au même titre, mais pas au même niveau que l'échange. Elle resurgit en maints endroits du tissu social ; par exemple dans la maladie, la sorcellerie, le sacrifice qui peut servir à la canaliser (Collomb, 1978) et dans la guerre, où elle peut mener à la dissolution de la structuration sociétaire.

Pourtant il y a des cultures guerrières et des cultures pacifiques, même si les premières semblent majoritaires. Il faut alors rappeler que le mode très particulier selon lequel une communauté encode la différence des sexes repose sur un choix quant aux prémisses signifiantes de base. Il n'y a rien là de déterminé. D'autres médiations peuvent se concevoir et la démarche anthropologique a son rôle à jouer dans l'éclaircissement de ces processus et dans l'émergence de nouvelles significations.

NOTES

1. Cet article est basé en grande partie sur le mémoire «Violence et réciprocité chez les Umeda de Nouvelle-Guinée», remis pour l'obtention du diplôme spécial d'anthropologie sociale et culturelle à la Katholieke Universiteit Leuven. Je tiens à exprimer ma reconnaissance au Dr R. Devisch, sous la direction duquel ce travail a vu le jour.

2. Nous proposons de grouper ces activités sous ce dénominateur commun, par référence à l'activité exploratoire du jeune enfant, qui est précisément une assertion de son individualité séparée de la mère, ce que Storr (1968) considère comme une fonction agressive.

3. Les Yafar, qui sont les voisins immédiats des Umeda et qui ont adopté la cérémonie de l'Ida, disent que si les femmes apprenaient les secrets du culte, tous les hommes en mourraient et que cela signifierait un retour à l'époque mythique où les femmes vivaient seules au village et y célébraient l'Ida, les hommes étant relégués dans la forêt (Juillerat, 1980).

4. Ce symbolisme astral n'est pas développé par Gell, mais nous trouvons des indications dans ce sens dans une lettre de Juillerat au sujet du symbolisme religieux des Yafar. Il y est question d'un thème secret de fertilité cosmique. En particulier les Ipele tirent leurs flèches vers le soleil, après quoi elles retombent pour fertiliser la forêt (Juillerat, 1980).

5. Herdt n'est pas entièrement explicite pour ce qui est de dire si la suprématie masculine engendre la guerre, ou bien si c'est la guerre qui engendre la suprématie masculine. Nous estimons que d'un point de vue synchronique c'est d'ailleurs une question circulaire. Nous ne pouvons que constater que les deux sont liées dans une structurée et structurante que nous appelons prémisses de supériorité masculine.

RÉFÉRENCES

- BARTHES, R.
1971 Éléments de sémiologie, In R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Gonthier : 77-176.
- BATESON, G.
1971 *La cérémonie du Naven*, Paris, Éditions de Minuit. (1936)
- BATESON, G., JACKSON, D., HALEY, J. and J. WEAKLAND
1956 *Toward a Theory of Schizophrenia*, *Behavioral Science*, 1(4): 251-264.
- BAUDRILLARD, J.
1976 *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- BOUTHOU, G.
1970 *Traité de Polémologie*, Paris, Payot.
- CLASTRES, P.
1977a *Archéologie de la violence*, *Libre 1*, Payot : 137-173.
1977b *Malheur du guerrier sauvage*, *Libre 2*, Payot : 69-109.
- COLLOMB, H.
1978 *Violence, sacrifice et thérapeutique*, In *La violence 2*, Actes du colloque de Milan, Paris, Union Générale d'Éditions : 319-346.
- DE HEUSCH, L.
1971 *Préface à M. Douglas, De la souillure*, Paris, Maspéro.
- DESCAMPS, C.
1978 *La violence du simulacre*, In *La violence 1*, Actes du colloque de Milan, Paris, Union Générale d'Éditions : 363-393.
- DEVISCH, R.
1977 *Processes for the Articulation of Meaning and Ritual Healing among the Northern Yaka (Zaire)*, *Anthropos*, 72: 683-707.
1979 *De Socio-Culturele identiteit van de hulpbehoevende in subsaharisch Africa*, *Psychiatrie en Verpleging*, 55(4): 109-116.
1981 *Beyond a Structural Approach to Therapeutic Efficacy*, In A. De Ruijter and J. Oosten (eds.), *The Future of Structuralism*, Göttingen, Herodot (sous presse).
- DIVALE, W. and M. HARRIS
1979 *Population, Warfare and the Male Supremacist Complex*, In D. McCurdy and J. Spradley (eds.), *Issues in Cultural Anthropology*, Boston, Little Brown: 322-340.
- FORGE, A.
1966 *Art and Environment on the Sepik*, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute 1965*.
- GELL, A.
1975 *The Metamorphosis of the Cassowaries*, London, Athlone Press.
- GIRARD, F.
1972 *Nouvelle-Guinée*, In *Ethnologie Régionale I*, *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard : 1062-1099.
- HERDT, G.
1981 *Guardians of the Flutes, Idioms of Masculinity*, New York, McGraw Hill.
- HUGH-JONES, C.
1979 *From the Milk River*, Cambridge University Press.
- JAMOUS, R.
1981 *Honneur et Baraka. Les structures traditionnelles*

dans le Rif, Atelier d'Anthropologie Sociale, Cambridge University Press.

JUILLERAT, B.

1980 Correspondence, *Man* 15(4).

LEACH, E.

1980 *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, C.

1943 *Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud*, Renaissance, Vol. I, New York.

1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France.

LEWIS, G.

1979 *A Mother's Brother to a Sister's Son*, In I. Lewis (ed.), *Symbols and Sentiments*, London, Academic Press: 39-59.

MAFFESOLI, M.

1979 *La violence ou le désir du collectif*, In *Violence et Transgression*, Paris, Éditions Anthropos : 171-196.

MAUSS, M.

1950 *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

MEAD, M.

1968 *Alternatives to War. The Anthropology of Armed Conflict*, In M. Fried, M. Harris and R. Murphy (eds.), Garden City, N.Y., Natural History Press.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1940 *Preface to African Political Systems*, E.E. Evans-Pritchard and M. Fortes (eds.), Oxford, OUP.

RUBEL, P. and A. ROSMAN

1978 *Your Own Pigs You May Not Eat*, Chicago, University of Chicago Press.

SAHLINS, M.

1980 *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard.

SCHOLTE, B.

1973 *The Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss*, In J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally: 637-704.

STORR, A.

1968 *Human Aggression*, Allen Lane, The Penguin Press.

WEBER, M.

1947 *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, Free Press of Glencoe.