

L'archéologie des messages : discussion autour d'un livre de Jean-Claude Muller

Éric Schwimmer

Volume 5, Number 3, 1981

La dérision des pouvoirs

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/006053ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/006053ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

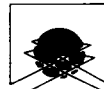
Cite this article

Schwimmer, É. (1981). L'archéologie des messages : discussion autour d'un livre de Jean-Claude Muller. *Anthropologie et Sociétés*, 5(3), 137–156.
<https://doi.org/10.7202/006053ar>

L'ARCHÉOLOGIE DES MESSAGES

Discussion autour d'un livre de Jean-Claude Muller*

Eric Schwimmer
Département d'anthropologie
Université Laval



L'anthropologie sémiotique existait avant Lévi-Strauss, mais celui-ci en a posé les fondements théoriques et méthodologiques. Certaines de ses approches se sont largement diffusées, bien au-delà de l'école structuraliste. L'approche la plus populaire qu'on lui ait empruntée est sans doute celle que Lévi-Strauss a appelé la « comparaison interne » : l'anthropologie sémiotique d'aujourd'hui a construit beaucoup de modèles des structures cognitives, qui font la synthèse des éléments pris de ce qu'on regardait jadis comme des catégories nettement séparées comme la parenté, la politique, les rites, les mythes, les idéologies, et toutes sortes de codes spécialisés.

On s'occupe toutefois beaucoup plus rarement du deuxième volet du programme lévi-straussien, la comparaison 'externe', c'est-à-dire la comparaison structurale de cultures différentes. Cette hésitation ne s'explique que très partiellement par des objections théoriques, car la plupart des ethnographes définissent les frontières de leur terrains d'études par des critères tout à fait contingents. On devrait donc pouvoir mettre ensemble plusieurs de ces terrains pour les comparer sans soulever des difficultés de fond. Les obstacles que rencontre la méthode de la comparaison structurale externe sont plutôt d'ordre psychologique. Beaucoup d'ethnographes – et non les moindres – préfèrent se limiter aux cultures qu'ils connaissent bien et auxquelles ils se sont de plus en plus identifiés. De plus, la comparaison externe oblige le chercheur à construire des modèles très abstraits dont la puissance et la pertinence ne sont pas toujours d'emblée évidentes.

* Jean-Claude Muller, *Du bon usage du sexe et du mariage*, 1981, Serge Fleury, Éditeur, Québec.

La comparaison externe vaut-elle en effet la peine ? Cela dépend des problèmes à résoudre. Elle sert en tout cas à rendre moins arbitraires les modèles proposés dans les monographies. Car, pour mériter le nom de structure, les éléments d'un modèle doivent être tels 'qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres' (Lévi-Strauss 1958: 306). Or, si on ne fait pas de comparaisons externes, on n'est pas souvent en mesure de vérifier si le modèle est une 'structure'. Heureusement, les auteurs des monographies peuvent souvent se débrouiller, en lisant la littérature existante sur une région ou en consultant des collègues, donc en faisant des comparaisons informelles. On en voit dans toutes les monographies : la plupart des questions posées par l'ethnographe sur le terrain servent aussi à comparer les caractéristiques de la tribu en question à celles d'autres tribus déjà étudiées.

Il y a cependant des projets de recherche qui exigent que la comparaison externe soit faite formellement et systématiquement, comme les études illustres de Georges Dumézil et de Claude Lévi-Strauss sur la pensée mythologique. Sur un plan moins universel, les travaux de Heusch sur les mythes d'origine de la royauté en Afrique équatoriale et les travaux de Rosman et Rubel sur l'échange, le mariage et la parenté en Colombie britannique et en Nouvelle-Guinée traitaient tous d'institutions spécifiques qui s'étaient développées chacune d'une façon très particulière à l'intérieur d'une région bien délimitée. Ces régions comprennent d'autre part un nombre considérable de cultures relativement indépendantes et notoirement diverses.

Si on veut comprendre ces institutions (la royauté, le potlatch, la philosophie de la réciprocité en Mélanésie, etc.) on ne trouvera de réponse dans l'ethnographie d'aucune tribu particulière, ni dans un résumé cumulatif des contributions faites au sujet des tribus particulières de ces régions, d'autant que ces contributions sont très diverses et ne vont pas dans le même sens. La seule réponse satisfaisante à la question : « qu'est-ce que cette institution signifie comme telle, dans cette région ? », prendra la forme d'un groupe de transformations. Car cette formule mathématique, tout en réduisant le monde du sensible au raffinement extrême d'une matrice de relations, continue à renvoyer directement et concrètement à chaque système particulier.

Le livre de Jean-Claude Muller vient s'ajouter à la liste assez brève des travaux de ce genre. Il traite des structures matrimoniales d'une vingtaine de sociétés du Haut-Plateau Nigérian. Ces structures sont, selon les « meilleures autorités », comme Murdock, « absolument uniques » à cause de leur élaboration des mariages secondaires des femmes. Cependant, même si l'ensemble de ces structures est 'unique', Muller démontre exhaustivement combien elles sont différentes l'une de l'autre, tout en se ressemblant dans le fond. Tous ces systèmes se composent plus ou moins d'un stock constant d'éléments dans lequel chaque système a pris certains éléments et en a rejeté d'autres. De toute évidence, la méthode de la comparaison structurale s'adapte bien à l'étude régionale de ces systèmes.

Par ailleurs, on remarquera deux traits particuliers dans cette synthèse régionale. D'abord, Muller pose une question théorique : ces structures matrimoniales se constituent-elles comme une 'charnière' entre les structures élémentaires de la parenté et les structures complexes ? Deuxièmement, la région du Haut-Plateau Nigérian présente une conformation structurale très intéressante du point de vue méthodologique, à cause de la très forte connexité du réseau de communications entre les membres du groupe des sociétés, et entre les membres du groupe des modèles étudiés. Or, la plupart des grands projets de comparaison structurale (auxquelles nous avons fait allusion ci-dessus) ont étalé sous la forme d'un groupe de transformations une série de modèles dont la connexité globale est faible (voir, par exemple, Richard 1971, au sujet des *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss). Ce type de séries a la conformité d'une chaîne, dont les extrêmes sont très faiblement connexes.

Le Plateau a la forme d'un trapèze dont la hauteur et la grande base sont de 100 km tandis que la petite base est de 50 km environ. Les vingt tribus étudiées par Muller ont une population totale de 300,000 environ, dont les Birom constituent la moitié tandis que les populations des autres tribus vont de 800 à 25,000 chacune. La diversité linguistique du plateau serait, selon Greenberg cité par Muller, la plus élevée au monde. Cependant, les tribus du Plateau, se connaissaient très bien, — elles y sont installées depuis très longtemps, probablement des millénaires —, bien qu'elles aient au cours des siècles absorbé beaucoup d'hommes des plaines comme immigrants. Le Plateau connaissait d'autre part beaucoup de migrations internes d'individus mais surtout des groupes, de sorte que la diffusion des connaissances culturelles entre les tribus ne se faisait pas selon le modèle d'une chaîne ou d'un arbre, mais plutôt selon le modèle d'une toile filée par une vingtaine d'araignées.

Dans ces conditions, on comprend que Muller ait osé présenter les structures matrimoniales du plateau comme une 'combinatoire' (plutôt qu'un groupe de transformations) en ce qui concerne l'attribution des droits sur les enfants et sur les femmes. Au sein de cette 'combinatoire', chaque société s'efforcerait d'être similaire à ses voisines, « tout en fabriquant des différences significatives pour se forger une identité propre ». L'auteur propose même que ces structures matrimoniales 'se pensent entre elles, tout comme les mythes, et ceci indépendamment des contraintes du milieu'. Cette formulation semble audacieuse, mais elle correspond à l'apparence des rapports entre les ethnies du Plateau, et à leur réseau de communications fortement connexe.

Contrairement aux autorités comme Murdock, Jean-Claude Muller veut placer les structures matrimoniales du Plateau « non pas du côté de l'archaïsme mais de celui de la sophistication la plus haute ». Il appuie ses dires par une description minutieuse, sociologique autant que psychologique, de la vie matrimoniale et des rapports hommes/femmes du Haut-Plateau

Nigérian. Du point de vue sociologique, l'auteur propose que les modèles du Plateau 'ont été pensés et réalisés uniquement (pour) faire profiter plusieurs groupes des alliances dont une femme peut simultanément être partie' (p. 86). Selon la plupart de ces modèles, la carrière matrimoniale d'une femme comprendrait normalement trois alliances (ou plus), dont chacune se noue avec une unité sociale différente. Exprimées dans les termes de la théorie des graphes, ces règles assurent donc la connexité la plus forte du réseau des communications matrimoniales.

Sur le plan psychologique, les formes du mariage secondaire des femmes leur donnent une liberté tout à fait exceptionnelle. Ces formes ne suppriment pourtant pas la 'fidélité' comme valeur féminine. Car la femme polyandre (dont les enfants habitent souvent chez leurs pères) est tenue de revenir, pour des séjours temporaires, à tous ses maris, à tous ses amants et à tous ses enfants à l'occasion des maladies, des rituels ou des crises de toutes sortes. Elle peut aussi revenir quand elle en a le goût si bien que, comme Muller le souligne, elle voyage beaucoup. Cette fidélité ponctuelle laisse à la femme sa liberté globale. Les hommes, eux aussi polygames, ne peuvent donc pas les dominer, mais doivent plutôt s'adapter au rythme de leurs volontés. Le livre de Muller présente en effet plusieurs variantes de cette adaptation, chaque ethnie du Plateau l'instituant de sa façon particulière.

Ma discussion de ce livre dépassera les limites d'un 'compte-rendu', parce que sa démarche courageuse et ses analyses minutieuses présentent un intérêt particulier à ceux qui veulent développer ici au Québec, la méthode structurale de la comparaison régionale. Étant donné que cette méthode est d'une grande complexité et que Muller, analyste habile, ne parle que très peu de sa cuisine, une discussion autour de cette cuisine pourrait être utile aux amateurs. Cette discussion ne veut remettre en question ni les théories ni les pratiques de Jean-Claude Muller, mais elle veut préciser et expliciter certains principes de la comparaison structurale. Ces principes sont probablement déjà, pour la plupart, indiqués ou impliqués dans les textes de Muller. S'il m'arrive d'exprimer quelques idées nettement opposées aux siennes, j'espère qu'il croira à ma bonne foi et qu'il éclairera bientôt sa pensée.

☐ Le passage aux structures complexes

D'abord : quel est le rôle de la 'grande théorie' dans l'analyse et dans la comparaison structurales ? Sans jamais perdre de vue les contradictions du vécu, la 'grande théorie' en fait les réductions ultimes. La question de trouver la 'charnière' entre les structures matrimoniales élémentaires et complexes en relève de toute évidence. Mais Muller, en bon structuraliste, regarde aussi cette charnière sous l'aspect du vécu. Comment se vit-elle cette charnière entre les structures élémentaires et complexes ?

Pour les gens du Plateau, elle se vit comme une problématique qui oppose deux stratégies contraires : (1) faire les échanges matrimoniaux à l'intérieur de la même moitié, ou d'un autre groupe très proche; ou bien par l'échange des sœurs; ou bien par l'échange différé – donc, en bref, à l'intérieur d'un réseau limité et sécuritaire; et prendre le risque de laisser des lacunes gênantes dans le réseau des alliances de la famille. Si on veut combler ces lacunes, on peut : (2) trouver des conjoints au loin, multiplier les rapports d'alliances en payant le prix de la fiancée; et prendre le risque de la dégradation des relations proches. Chaque système du Plateau constitue une solution opératoire de cette problématique, donc une structure mixte (partiellement élémentaire, partiellement complexe). Cette structure mixte se reproduit en effet très souvent dans le vécu des carrières matrimoniales des femmes individuelles.

Dans cette perspective, Jean-Claude Muller repense, au cours d'une savante discussion théorique (pp. 165-182), la classification lévi-straussienne des structures de la parenté et le postulat que la terminologie crow-omaha fournirait 'la charnière grâce à laquelle les structures de parenté élémentaires et les structures complexes peuvent s'articuler' (Lévi-Strauss 1967: xxiiii). Tout en soulevant des questions fort intéressantes au plan du modèle formel, Muller veut surtout mettre en valeur certains critères opératoires qui devraient selon lui informer l'idée du passage des structures élémentaires aux structures complexes.

Il établit d'emblée que la région du Plateau connaît trois types de prestations de mariage : l'échange des sœurs, l'échange différé et le mariage avec prix de la fiancée. Dans la 'combinatoire' du Haut-Plateau, chacun de ces trois types a plusieurs variantes, et presque chaque ethnie fournit des prestations de plusieurs types selon le type de mariage contracté, c'est-à-dire que les types de prestations ne seront pas les mêmes pour les mariages primaire, secondaire, préférentiel, rituel, etc. Pour compliquer encore les choses, les règles prescrivant les types de prestations à fournir pour chaque type de mariage varient d'une ethnie à une autre (voir p. 207).

À l'aide de ces données, Muller remet en question les propositions de Lévi-Strauss (1949) au sujet du mariage par échange des sœurs. Il démontre que beaucoup de sociétés africaines, même à l'extérieur du Plateau, pratiquent ce type de mariage sans pour autant reconnaître le mariage prescrit ou préférentiel avec le cousin croisé. Contrairement au postulat qui ne voit dans l'échange des sœurs qu'une forme tronquée des structures élémentaires, Muller propose que cette forme de mariage constitue aussi la base des structures complexes et que les sociétés africaines à structures complexes 'sont loin d'avoir toutes leur origine dans les systèmes élémentaires (p. 177). Il distingue en effet deux types de structure matrimoniale africaine : d'abord la 'structure d'échange généralisé élargie' (qui correspond à la lettre à la théorie lévi-straussienne) et deuxièmement le 'système de mariage aléatoire, pour désigner le mariage avec prix de la fiancée.

Ces systèmes sont-ils moins appropriés que les systèmes crow-omaha à servir comme 'charnière' entre les structures élémentaires et complexes ? Muller démontre que les interdits matrimoniaux des systèmes du Plateau ne se distinguent guère du point de vue opératoire de ceux des systèmes crow-omaha, et qu'ils réussissent également bien, les uns et les autres, à transformer les alliés en parents, ce qui est la qualité distinctive des structures complexes. Étant donné que les sociétés du Plateau utilisent pour la plupart la terminologie de parenté hawaïenne, Muller se demande si cette terminologie ne pourrait pas servir, tout aussi bien que la terminologie crow-omaha, comme charnière entre les deux types de structure.

On pourrait faire remarquer, dans la même perspective, que les règles de certains systèmes matrimoniaux mixtes (en partie élémentaires, en partie complexes) de la Nouvelle Guinée donnent des résultats opératoires assez semblables au Plateau et aux systèmes crow-omaha. (Voir par exemple Schwimmer 1970). La terminologie de ces systèmes est cependant souvent iroquoise.

Muller appuie ses propos en citant plusieurs chercheurs (Barnes 1976, Fortes 1969: 212-215) qui démontrent que les mêmes terminologies de parenté s'utilisent dans des sociétés très diverses, éparpillées sur tous les continents, et que leurs prohibitions du mariage et leurs systèmes de comportement 'ne sont pas tellement fonction de la terminologie' (Muller, p. 178). La terminologie crow des Ashanti, la terminologie iroquoise en Mélanésie (voir Buchler et Selby, 1968) ne sont que des langages dont la signification dépend d'autres systèmes (sociaux, religieux etc.) de chaque société et de chaque région. Ces terminologies ne définissent donc pas 'des classes en elles-mêmes' (Muller, *ibid.*). L'auteur émet donc l'opinion qu'une théorie globale de la parenté et du mariage qui ne veut pas 'se créer d'inutiles problèmes', se passera de toute considération de la terminologie de parenté (p. 180).

Cependant, Muller semble tomber ici dans un raisonnement parfaitement fonctionnaliste. Il établit en effet que la terminologie de parenté n'est pas une variable indépendante dans l'explication du passage aux structures complexes. Quelles sont donc ces variables indépendantes ? Muller cite à ce propos une hypothèse plus 'efficace' de Kuper qui dit simplement que 'la stratégie du mariage' de certains groupes est de se marier au près et que celle de certains autres groupes est de se marier au loin. Pour suivre Kuper, on n'a qu'à abandonner l'idée de structure et celle de modèle. On se demande comment Muller a pu écrire son livre si telle est vraiment son opinion.

Or la différence entre les méthodes de comparaison fonctionnaliste et structuraliste est précisément que la première compare au moyen des corrélations les variables indépendantes tandis que la dernière compare les membres d'une famille de modèles constitués en groupe de transformations. Il va sans

dire que la terminologie fait partie de tout modèle de système de parenté si ce modèle prétend rendre compte de la parenté comme langage symbolique. Si les éléments de la terminologie de parenté sont peu nombreux, comme dans le cas de la terminologie hawaïenne du plateau, ces éléments ne suffisent évidemment pas pour établir un modèle des règles et des stratégies. Pour exprimer leur problématique (celle de se trouver à la charnière entre les structures élémentaires et complexes) les gens du Plateau ont donc besoin de 'corriger le flou de la nomenclature' par la définition très précise des empêchements au mariage (Lévi-Strauss 1967: xxx).

Je suis donc d'accord avec Lévi-Strauss : il ne faut privilégier ni la nomenclature de parenté ni les règles de mariage, mais plutôt étudier toutes les deux comme des 'aspects complémentaires d'un système d'échanges par le moyen duquel la réciprocité s'instaure et se maintient entre les unités constitutives du groupe' (*ibid*). Or, Muller n'a pas comparé les terminologies des sociétés du Plateau. On pourrait donc se plaindre de cette lacune, mais je préfère penser qu'il n'y avait pas de renseignements très utiles à tirer de la terminologie de cette région.

☒ Le champ de l'analyse

La méthode structuraliste de la comparaison régionale est surtout une méthode sémiotique. Nous avons vu que le livre de Muller a pour objet particulier de construire la charnière entre les structures élémentaires et complexes, mais qu'il n'est toutefois pas intéressé à établir que cette charnière se situe à un certain endroit, à une certaine époque historique, ou qu'elle s'associe à une certaine terminologie de parenté. Quand Muller veut la situer dans la contradiction même entre le mariage au près et le mariage au loin (s'appuyant pour un instant sur un article de Kuper) il ne fait qu'un constat circulaire, car la charnière se définit par la contradiction et la contradiction constitue la charnière. Mais cette circularité, méprisée par le positivisme, convient parfaitement à la démarche sémiotique, démarche dont l'objet général est de rendre intelligible ce qui semble obscur.

Ainsi, la 'première tâche' de l'ethnographe est, selon Muller, de 'faire une analyse de la logique de l'ensemble que constituent les coutumes et les institutions' d'une société particulière (p. 271). La démarche de Muller ne fait qu'y ajouter 'une analyse de l'ensemble que constituent plusieurs sociétés contiguës. Des éléments rebelles à l'interprétation, en termes tirés d'une logique pensée exclusivement dans l'optique de la seule société considérée, sont en fait mieux explicables et prennent leur vrai sens lorsqu'on réalise qu'ils font partie d'un groupe de transformations...' (pp. 271-272). Voilà ce que j'appellerais la démarche de l'anthropologie sémiotique.

Or, si on veut rendre intelligible ce qui est obscur, il faut tout d'abord délimiter très précisément le champ de l'analyse et il faut cataloguer de

façon compréhensive tous les phénomènes pertinents à l'intérieur des limites établies. Si on choisit un champ trop vaste, on ne peut pas éviter les lacunes dans le corpus, ce qui rendrait les résultats de l'analyse tout à fait arbitraires. Si on choisit un champ trop rétréci, on risque d'omettre des données sans lesquelles l'objet de la recherche ne deviendrait pas suffisamment intelligible.

Muller, conscient de ce dilemme, a donc laissé de côté tout ce qui ne se rapporte pas directement aux structures matrimoniales et tout ce qui ne se rapporte pas directement aux ethnies de l'échantillon. Il était bien forcé de s'imposer ces limites sévères car le corpus de données retenues est toujours énorme. Précisons toutefois la portée de ces limites.

La sémiotique de la culture concerne surtout les messages dont la signification — consciente ou inconsciente — est reconnue par les membres de la culture de l'émetteur, tandis que l'observateur (membre d'une autre culture) ne la comprend normalement pas. Quand on apprend une culture, on apprend graduellement à interpréter les connotations des messages émis par ses membres, et à pénétrer le mystère des symboles polysémiques qui sont les clefs de l'anthropologie sémiotique. Ce travail est cependant difficile s'il se limite à l'une ou l'autre des divisions fonctionnelles de l'ethnographie, telle la parenté, la politique, la religion, l'économique, l'écologique, etc., car cette limitation obscurcit la polysémie des symboles. Les monographies orientées vers la sémiotique coupent donc souvent à travers ces divisions. La méthode de Muller les respecte rigoureusement afin de délimiter clairement son champ d'analyse, mais cette stratégie rend plus difficile l'analyse des messages métaphoriques.

Deuxièmement, l'auteur a strictement limité ses recherches historiques à ce qui s'est passé à l'intérieur du Plateau. Ces recherches historiques pourtant solides, n'ont pas éclairé ce problème de la genèse et du développement de la 'charnière' entre les structures élémentaires et complexes, car l'auteur en conclut que les reconstructions historiques possibles sont 'trop nombreuses pour être pleinement convaincantes' (p. 168).

Je ne sais pas s'il faut regarder le passage aux structures complexes comme un événement historique ou s'il faut le regarder, par contre, comme construction philosophique et comme interprétation d'une contradiction vécue. Dans la mesure où le devenir historique correspond au modèle de l'évolution unilinéaire, le passage aux structures complexes pourrait être un moment de cette évolution. Les anthropologues ont pourtant signalé bien d'autres processus dans l'histoire des peuples, tels la régression (Lévi-Strauss 1958: 118ss), la dévolution (Friedman 1979), l'involution (Geertz 1963, Schefold 1976), etc. On ne peut affirmer sans équivoque qu'aucun de ces processus n'ait été présent sur le Plateau.

Ce Plateau est par ailleurs entouré de populations dont l'histoire a été turbulente et assez bien documentée. Ces populations ont respecté l'isole-

ment du Plateau, quitte à y envoyer de temps en temps des émigrants et des réfugiés. Quoi qu'il en soit, l'analyse de la dynamique des systèmes du Plateau devra probablement passer par une comparaison plus vaste qui comprendrait aussi les groupes alentour. Il est possible qu'un tel exercice remanierait le modèle de Muller un peu comme Friedman a remanié le modèle katchin de Leach après avoir étendu le terrain de recherche de celui-ci. Muller semble s'en rendre compte, mais le plan de son livre l'empêchait de l'inclure dans son champ d'analyse.

Passons maintenant aux éléments compris dans l'analyse de Muller. D'abord, le choix des sociétés. L'auteur a voulu faire la 'comparaison contrôlée' dans le sens d'Eggan et de Schapera, ce qui veut dire qu'il n'a pris que des populations voisines. Deuxièmement, il n'a pris que des sociétés qui font partie du même groupe de transformations et qui ont 'des liens étroits entre elles, liens historiques et génétiques...'. Troisièmement, il a éliminé des tribus comme les Ataka (bien que voisine de l'échantillon et faisant partie du même groupe de transformations) tout simplement pour la raison que leur structure matrimoniale est inconnue. Malheureusement, ces trois critères ne suffisent pas à délimiter le champ de tribus choisies par Muller (il y a beaucoup de voisins dont il ne justifie pas l'exclusion), mais le champ se définit par une carte (p. 28).

Les questions fondamentales incluses dans le champ d'analyses sont celles que Muller a définies dans un travail antérieur (1976: 14) : comment diviser et subdiviser les droits et obligations entre les époux (et les amants), comment attribuer les enfants, comment pratiquer le sisigbéisme et comment compliquer la circulation des femmes par le mariage secondaire. L'auteur a répondu à ces questions pour chaque tribu de son échantillon, tout au moins par la présentation de modèles formels. Ceux-ci (Muller les appelle 'structures formelles') comprennent les règles et les normes ainsi que 'les aspects d'échanges entre groupes' (p. 33), pour chaque tribu séparément.

Muller reconnaît que ces modèles formels doivent se compléter, quand les données disponibles le permettent, par d'autres renseignements qu'il qualifie comme 'les stratégies matrimoniales normatives' (p. 86). Il présente et analyse ce type de renseignements pour trois tribus. On peut donc conclure qu'en principe le champ de l'analyse de Muller comprend les modèles formels ainsi que les stratégies matrimoniales normatives. On se posera toutefois les questions suivantes : les modèles formels suffisent-ils à faire une analyse structurale ? peut-on préciser quelles données sont nécessaires et suffisantes à la description des 'stratégies matrimoniales normatives' ? par quel critère formel peut-on les distinguer des 'modèles formels' ?

Jean-Claude Muller ne dit pas explicitement ce qu'est pour lui l'analyse structurale, mais le contexte nous permet de croire que ses idées à ce sujet ressemblent beaucoup à celles de Claude Lévi-Strauss. Or, on se rappellera que ce dernier (1971a: 618) parle de l'ambition structuraliste de lancer

des ponts entre le sensible et l'intelligible, sa répugnance envers toute explication qui sacrifierait un aspect au bénéfice d'un autre aspect.

Cette ambition est difficile à réaliser si on veut, comme Muller, faire la synthèse des cultures sur lesquelles on ne dispose que d'ethnographies lapidaires. Personne ne contesterait le droit de Muller de faire une analyse tout à fait formelle des règles et des normes des tribus du sud-ouest du Plateau, mais cette analyse manquerait forcément des 'formes vivantes'; elle ne saurait pas 'lancer des ponts vers le sensible', et elle ne serait donc pas, à proprement parler, une analyse structurale. On pourrait présenter les résultats d'une telle analyse sous la forme d'une combinatoire, mais celle-ci ne serait pas non plus une combinatoire structurale dans le sens lévi-straussien. Pour éviter toute équivoque, je crois qu'on ne devrait pas qualifier de 'structures formelles' (p. 33) les résultats des analyses des systèmes dont on ne connaît pas les 'formes vivantes'. Je préfère, en pareils cas, parler de 'modèles formels'.

Je donnerai un exemple des problèmes qu'on peut rencontrer si on ne fait pas cette distinction. Muller écrit (p. 62) : 'La raison donnée par les Kagoro pour cette coutume est fonctionnelle : la jeune mère sera mieux soignée en étant parmi les siens... La vraie raison est qu'on veut faire en même temps le contraire et la même chose que les Ataka'. Comment Muller a-t-il appris 'la vraie raison' ? Connaît-il les rapports historiques et contemporains entre les Kagoro et les Ataka ? Impossible, car selon la critique des sources qu'il a faite lui-même, ces rapports sont tout à fait inconnus. D'autre part, Muller a établi que les systèmes des règles de résidence des jeunes mères varient beaucoup entre l'une et l'autre des ethnies du Plateau et qu'on peut présenter ces variations comme un ensemble des permutations des mêmes éléments. Il a affirmé (sans le démontrer) que cet ensemble constitue une 'combinatoire' c'est-à-dire qu'il comprend toutes les permutations possibles des éléments. Quoiqu'il en soit, cette 'combinatoire' ne saurait expliquer pourquoi la résidence des jeunes mères kagoro est patrilocale. Si on l'affirme, on commet l'erreur épistémologique du formalisme. J'expliquerai ci-dessous sous quelles conditions on peut se permettre de telles déductions, mais je ne les admettrais jamais dans une analyse qui n'est pas vraiment structurale.

Sans aucun doute, il y a des conduites qui sont vraiment motivées par ce besoin de se différencier des voisins. D'autre part, ce besoin ne fournit pas l'explication universelle du comportement humain. Quand peut-on l'invoquer ? Afin de répondre à cette question, Jean-Claude Muller se réfère plusieurs fois à l'usage fait par Claude Lévi-Strauss du même type d'explication, surtout dans ses analyses des mythes. Celui-ci est toutefois très prudent quand il s'agit de l'ordre vécu. Quand il analyse le système mandan-hidatsa ('Rapports de symétrie entre rites et mythes des peuples voisins', 1971b), il distingue entre : (a) la volonté de ces tribus de se démarquer l'une de l'autre, qu'il explique en rapport avec leurs relations historiques et contemporaines; et (b) les contraintes structurales qui expliquent certains détails

dont l'histoire seule ne pourrait rendre compte. Il se protège ainsi contre toute erreur épistémologique.

Heureusement, après un hors-d'œuvre peu digeste d'une cinquantaine de pages de modèles formels, l'auteur s'en fatigue et dit allègrement : 'Il faut donc trouver une autre rationalité à ces pratiques et nous avons la bonne fortune d'avoir des documents complets sur ces questions épineuses provenant de trois populations voisines, les Irigwe, les Abisi et les Rukuba' (p. 87). Cette rationalité exige qu'on connaisse les 'stratégies matrimoniales normatives' des tribus en question. Dans ce cas, pourquoi Muller parle-t-il de « bonne fortune » ? Pense-t-il que le travail qu'il aurait fait à défaut de cette bonne fortune aurait toujours été une analyse structurale ?

En distinguant entre les 'modèles' et les 'stratégies', il ne dit pas clairement ce qu'il entend par ces dernières. Je me demande s'il utilise le terme 'stratégie' dans le même sens que Bourdieu (par exemple, 1980: 31-32) qui s'en sert dans un contexte semblable. À titre d'exemples, Muller inclut dans la catégorie des 'stratégies' : la quantification, les rapports démographiques, la 'comptabilité' des prestations matrimoniales, ainsi que des questions pratiques comme 'les façons de réduire les risques de voir partir une épouse'. Il s'agit évidemment ici de ce que Lévi-Strauss appelle les 'formes vivantes' ('les ponts vers le sensible'), et de ce que Bourdieu appelle, moins heureusement, 'la maximisation du profit matériel et symbolique'. Les analyses des faits irigwe, rukuba et abisi indiquent mieux qu'aucune formulation théorique ce que les 'stratégies' sont pour Muller.

L'analyse des stratégies permet à l'auteur de mélanger savamment les modèles mécaniques et statistiques. Sans doute ces stratégies normatives rapportent-elles toujours du bénéfique, mais ce bénéfique est toujours partiellement symbolique et les stratégies sont donc loin de viser une rationalité universelle; elles s'accordent bien aux combinatoires. Car chaque ethnie a ses stratégies, tout comme elle a ses règles. Quand on compare ces stratégies normatives, on trouve qu'elles diffèrent souvent d'une ethnie à l'autre par des écarts statistiques — comme par le nombre de conjoints d'un certain type ou par l'importance d'un certain type de prix de la fiancée. Elles entrent donc souvent dans la combinatoire comme modèle statistique. Les structures matrimoniales du Plateau sont en effet souvent mixtes en ce sens qu'elles comprennent des modèles statistiques ainsi que mécaniques. La quantification permet ainsi une analyse qui finit toujours par revenir à la qualité.

Par contre, les 'modèles formels' des systèmes mal étudiés ne rendent jamais compte du quantitatif. Ils ne distinguent même pas entre l'actuel et le virtuel, entre le vécu et le conçu. Même si ces modèles formels expriment des contradictions, ce ne sont pas des contradictions vécues, car ces dernières ne peuvent se manifester que dans les pratiques qui tombent dans la catégorie de ce que Muller appelle les stratégies.

Celles-ci peuvent en effet constituer un supplément précieux et bienvenu à l'appareil de l'analyse structurale. Le livre de Jean-Claude Muller n'est pas suffisamment explicite à leur sujet pour que je développe ce concept, mais les spécialistes du Plateau devraient s'en occuper.

▣ Les patrimoines de connaissances

Jean-Claude Muller est encore moins explicite au sujet des étapes de l'analyse des systèmes régionaux. Je tenterai de les décrire dans les pages suivantes. Cette description ne pourra suivre de très près les formulations de Jean-Claude Muller (presque non-existantes à ce sujet), mais elle veut rendre compte de la pratique et de la méthodologie de son livre.

La première étape de l'analyse se situe au plan des sociétés particulières. Jean-Claude Muller les analyse chacune séparément avant de procéder aux comparaisons. Ces analyses s'inscrivent pourtant déjà dans l'entreprise comparative en tant que chaque société a des connaissances au sujet des autres. Sans elles, ni les emprunts ni la transformation des structures des autres ne seraient pensables. Muller nous renseigne à plusieurs reprises sur ce type de connaissances. Il explique bien d'ailleurs comment elles se transmettent : par le commerce, par l'intermariage, par la migration (très souvent), par les échanges des messages verbaux et, bien sûr, par la guerre.

Une bonne partie de ces connaissances — peut-être la partie la plus importante — provient de l'expérience vécue dans les luttes infrastructurales, mais Muller ne s'occupe pas de cette expérience-là qui serait, selon lui, assez uniforme dans toutes les ethnies. Impossible de vérifier cette hypothèse, mais on veut bien croire qu'on ne pourrait jamais expliquer toute la diversité des combinatoires du Plateau par des variations dans les infrastructures — il y resterait toujours un résidu de phénomènes à expliquer par les contraintes structurales.

De toute façon, quelle que soit la détermination des phénomènes, il doit arriver de temps en temps que les contradictions au sein de la société se manifestent au niveau des structures matrimoniales et que les groupes doivent donc bricoler des solutions à ce niveau-là — par l'élaboration de nouvelles règles ou de nouvelles stratégies. Si on veut comprendre ce processus de bricolage, il faut surtout connaître (a) l'appareil disponible aux bricoleurs; (b) la problématique sous-jacente aux contradictions; (c) le processus dialectique et idéologique qui amène la solution sous la forme de la formulation d'une règle ou d'une nouvelle stratégie.

Le livre de Muller s'occupe surtout de l'appareil et de la problématique de ce processus de bricolage. Cela se comprend, car il faut beaucoup d'observation et aussi — cette fois — beaucoup de bonne fortune pour qu'on tombe sur un débat se rapportant aux structures matrimoniales amenant

des changements importants dans le village où on fait son terrain. Ce processus dialectique (normalement non-observable) doit donc se déduire, ce qu'on fait de façon très ingénieuse dans le livre, surtout en ce qui regarde les Abisi.

Quelle est la problématique qui met en route le bricolage de la transformation des structures ? Elle est de deux types : écologique et structurale. Dans le cas des Abisi (où les chercheurs ont pu déduire des transformations récentes et majeures, pp. 198-200) la croissance démographique causa certaines tensions dans le système matrimonial. Le groupe s'y adapta en supprimant la règle d'exogamie des unités preneuses d'épouses et en augmentant le nombre de ces unités de cinq à six. Cependant, Muller peut démontrer que cette adaptation fut *aussi* une transformation structurale : 'on a ainsi formé un système de toutes pièces à partir d'éléments donnés par les systèmes voisins'.

L'appareil disponible aux bricoleurs est ce que j'appelle leur patrimoine de connaissances, c'est-à-dire leurs propres traditions 'immémoriales' et leur reconstruction (souvent inexacte) de ce que font les voisins. Ce patrimoine est un système de catégories sémantiques bricolé à partir d'un stock d'informations brutes. Chaque ethnie du Plateau transmet son propre stock et elle y ajoute des informations prises à plusieurs ethnies voisines, de plusieurs anciens voisins éloignés par les migrations et d'autres ethnies connues par groupes interposés. Ce stock se transforme en système de catégories sémantiques au moyen de ce que Sperber (1974) a appelé la 'disposition symbolique'.

Muller donne un bon exemple du fonctionnement de ce dispositif. Il compare, dans trois tribus (Irigwe, Rukuba, Birom de Du) 'les façons de réduire les risques de voir partir une épouse. Objectivement, il semble que les femmes Irigwe peuvent quitter leurs maris n'importe quand. On réduit les risques de ces départs en organisant le travail agricole de manière que les hommes ne dépendent jamais absolument de la force de travail des femmes. Par contre, les Rukuba stipulent formellement que le temps du séjour matrimonial minimal est d'un an, ce qui permet aux épouses de prendre une part plus importante dans les activités agricoles (p. 115). D'autre part, un homme ne peut pas, idéologiquement, vivre sans femme chez les Birom. Il est strictement interdit aux hommes birom de faire la cuisine eux-mêmes. À part cette prohibition, la division sexuelle du travail est la même que chez les Rukuba (p. 221).

Muller décrit comment ces faits sont interprétés dans le système de catégories sémantiques rukuba. Ce système exagère et caricature l'inconstance des femmes irigwe et postule que les hommes birom ne font *jamais* de travail agricole. Quand l'ethnographe affirme avoir vu ces hommes lui-même dans les champs, les Rukuba n'ont pas cru que c'étaient vraiment des Birom. Ils avaient donc construit, d'après les coutumes de leur tribu et les coutumes

supposées de deux tribus voisines, une sorte de système où les Rukuba sont dans la bonne moyenne tandis que les voisins jouent les rôles des deux extrêmes désapprouvés.

On voit comment les gens du Haut-Plateau donnent si souvent l'impression de vouloir faire le contraire de ce que fait le voisin. Chaque système moral doit en effet définir clairement les comportements qui sont mal vus ou inacceptables. Il semble que les gens du Plateau aiment imputer ces comportements à leurs voisins. Ces représentations des catégories morales sont parfois très ritualisées : 'Les Irigwe faisaient cuire la tête des ennemis et au terme de la cuisson, prenaient les morceaux et faisaient mine de les porter à la bouche avant de les jeter vivement au loin en disant : « Nous ne sommes pas des Rukuba » (p. 210).

Cette manière de se différencier des voisins n'est évidemment pas la seule qu'on utilise quand on bricole des systèmes de catégories sémantiques. On peut même vouloir les imiter comme certains auteurs classiques qui ont loué les Spartiates ou les Allemands, sans pourtant les décrire très fidèlement. De plus, le stock de connaissances comprend toujours des renseignements sur un bon nombre de voisins dont la plupart ne sont pas choisis par le dispositif symbolique comme désignation d'une catégorie sémantique. Mais surtout : les Rukuba ne 'font pas le contraire des Birom' quand ils partagent le travail agricole avec leurs femmes mais ils font la même chose. Ils font le contraire du comportement qu'ils imputent aux Birom — ce qui n'est pas la même chose.

Selon l'analyse de Muller, le comportement des hommes Rukuba est en effet nettement le contraire de celui des Birom en ce qui regarde la cuisine : les uns la font et les autres ne la font pas. Mais les Rukuba ne choisissent pas cette différence réelle pour en faire une catégorie sémantique; ils préfèrent probablement l'oublier. Ils choisissent donc une différence imaginaire pour remplacer la différence réelle.

On ne saurait cataloguer toutes les astuces du dispositif symbolique car ce dernier exemple en illustre bien l'imprévisibilité. Les 'voisins' sont des jouets à tous usages dans le jeu du dispositif symbolique. Les systèmes de catégories sémantiques établis par celui-ci se classent comme individuels ou collectifs; comme distinctifs à un groupe particulier ou largement diffusés. Un 'patrimoine de connaissances' est un système de catégories sémantiques collectif et distinctif qui se reproduit exclusivement au sein du groupe comme le bien idéologique de ce groupe.

Or, en Nouvelle-Guinée, ce 'patrimoine de connaissances' s'identifie souvent à un « grand-homme » censé en être le seul vrai connaisseur (Schwimmer 1981). Le « grand-homme » définit alors effectivement, par son rayonnement, les frontières du groupe. Sur le Haut-Plateau Nigérian, par contre, là où ce patrimoine est également accessible à tous les membres du groupe,

la chefferie n'a pas le type de charisme qui suffit à définir par son rayonnement personnel les frontières des groupes. Le chef n'y est pas le dépositaire privilégié des connaissances du peuple. Celui-ci s'identifie fortement à son propre système de règles et de stratégies, précisément comme Muller l'a bien dit, 'pour se forger une identité propre ! (p. 20). Ces règles et ces stratégies définissent donc effectivement les frontières entre les groupes. Cependant, cet emploi des patrimoines de connaissances n'est pas universel car il résulte bien des conditions particulières du Plateau.

☒ L'archéologie des messages

Le système régional des structures matrimoniales est beaucoup plus que la somme des patrimoines de connaissances. D'abord ce système régional, même très fragmenté, des points de vue social, politique et idéologique, est uni par l'histoire, par l'écologie, par la technologie, par ses principes de base d'organisation sociale. Il est uni aussi par les apparences : les mêmes maisons, la même cuisine, le même habillement (ou plutôt la même absence d'habillement). Il est uni, enfin, par certaines qualités plus particulières :

- 1- Les structures matrimoniales du Haut-Plateau 'se pensent entre elles tout comme des mythes, et ceci indépendamment des contraintes dues au milieu...' (p. 21).
- 2- 'Ces systèmes se sont pensés ensemble mais on peut tout aussi bien arguer que les solutions qu'ils ont adoptées ... sont issues de spéculations logiques effectuées indépendamment sur les mêmes principes de base communs à tous ces systèmes de mariage secondaire...' (p. 123).

La première de ces phrases semble promettre que le modèle mullérien du système du Haut-Plateau ressemblera essentiellement aux *Mythologiques*, donc que ce sera un modèle hélicoïde et cumulatif. En effet, le livre commence par la forme 'simple' du mariage secondaire des femmes des Katab, précédé par les formes de plus en plus complexes des autres tribus, pour terminer chez les Ganawuri dont le système se compose de tous les éléments des systèmes précédents ... sauf le mariage secondaire.

La deuxième phrase, celle qui parle d'une logique distinctive partagée par tous ces systèmes, est plus difficile. Car, si on admet qu'il y a une logique dont les principes de base sont communs 'à tous les systèmes de mariage secondaire', on se demande si les Ganawuri eux aussi partagent ces principes. S'ils ne les partagent pas, Muller n'aurait pas dû les inclure dans ses combinaisons, mais s'ils partagent ces principes, eux qui ne font pas de mariages secondaires, alors cette logique n'est pas limitée à un groupe précis d'ethnies, mais elle est en principe universelle.

Il est en effet très difficile de faire la 'synthèse' d'un ensemble de 'structures matrimoniales' (ou des ethnies qui les ont élaborées) car cet ensemble

n'est *rien d'autre* qu'un groupe de transformation composant une (ou des) combinatoires.

Cependant, Muller hésite à consolider ses découvertes formellement et systématiquement dans un modèle de ce type : il veut décrire ses combinatoires dans leur devenir historique. Mais de quelle histoire s'agit-il ? Son livre ne fait nulle part l'histoire de sa région mais se limite strictement à ses structures matrimoniales.

Je ne sais même pas si l'auteur a voulu écrire systématiquement l'histoire de ces dernières, car il ne propose aucune chaîne causale, ni de la genèse du mariage secondaire, ni de son développement global. Par contre, la critique qu'il fait des sources indigènes qu'il utilise est souvent une critique historique. Quant au mariage secondaire rukuba par exemple, Jean-Claude Muller explique (pp. 143-144) la logique interne de ses formes diverses. Chaque forme de mariage emprunte l'une des possibilités offertes par deux choix binaires : mariage préférentiel ou aléatoire, avec ou sans prix de la fiancée. Cependant, Muller reconnaît que ce schème formel éclaire très peu la forme de mariage la plus bizarre des Rukuba (aléatoire, sans prix de la fiancée), un mariage rituel d'un jour entre un garçon impubère et une femme enceinte. Ceci permet au garçon de s'attribuer l'enfant de la femme en paternité symbolique.

Muller commente : 'le mariage rituel rukuba est un type de mariage « baroque » : il ne sert strictement à rien, en termes utilitaires' (p. 127). Or, si on le compare au mariage primaire des femmes irigwe, on est frappé par plusieurs ressemblances formelles assez précises ainsi que par plusieurs oppositions symboliques trop nettes pour être accidentelles. Muller propose donc, pour des raisons assez compliquées, que les formes irigwe doivent avoir précédé les formes rukuba dans le temps. Dans un autre chapitre, il offre pourtant une explication similaire et tout aussi bonne, selon laquelle cette pratique rukuba serait la transformation d'une pratique birom (p. 229). 'Ceci nous montre, encore une fois, combien il est difficile d'assigner une cause et une seule aux transformations... On ne peut définitivement trancher'.

Les spéculations de ce type foisonnent dans le livre de Muller, et sans doute un auteur moins érudit ou moins honnête en aurait tiré certaines conclusions plausibles. Muller n'en retient aucune si bien qu'on doit se demander pourquoi il a si bien exploré tant d'impasses. Se peut-il que cette série d'impasses soit l'histoire, pour Muller ? Ou bien Muller ne se fit-il que l'interprète de l'histoire du Haut-Plateau dont les gens n'ont précisément pas d'histoire (sauf une série d'impasses) ? On se rappellera un mot de Louis Dumont : « Si l'histoire est ce mouvement par quoi une société se révèle telle qu'elle est, il y a en un sens autant d'histoires qualitativement différentes qu'il y a de sociétés » (1964: 111). Muller est donc bien l'historien du Plateau, c'est-à-dire d'un peuple sans histoire, plein d'impasses.

Cependant, qu'est ce qu'une impasse ? L'étranger la regarde comme un chemin qui ne mène nulle part — un chemin décevant. Mais l'impasse est quand même un chemin utile aux habitants, sinon il n'aurait pas été construit. Ce qui fait penser à une définition possible du 'système' régional des structures matrimoniales du Haut-Plateau : c'est la somme de tous les chemins, de toutes les impasses, qui se sont construites avec le temps à travers le Plateau, c'est-à-dire un système de mauvaises communications à l'aide desquelles s'est produite une grande diversité de structures qui se ressemblent plus ou moins sans jamais se rencontrer nettement. Ces communications ont suffi pour que les mêmes éléments se retrouvent dans tous les systèmes, mais elles n'ont pas suffi à instaurer l'unité ou même une polarisation précise. Si Jean-Claude Muller en avait fait une combinatoire mathématiquement parfaite, cet exercice n'aurait eu aucun rapport avec la réalité sociale.

Peut-on dire dans ces conditions que les systèmes 'se sont pensés ensemble' ? Je crois que oui ; j'en trouve un bon exemple dans l'étude des systèmes de communications inter-tribales près des sources du fleuve Fly (Nouvelle-Guinée), faite par Fredrik Barth (1971). Celui-ci fait remarquer que la diversité des systèmes s'explique, là aussi, par les mauvaises communications dues cette fois au secret qui entoure les connaissances transmises lors des initiations. On est beaucoup mieux renseigné sur le Haut-Plateau, mais personne n'y veut suivre les systèmes des autres. Chacun bricole plutôt son propre système tout en utilisant les bribes de renseignements qu'il possède.

La découverte la plus frappante de Barth a été que, malgré les mauvaises communications, les tribus s'étaient bricolé des systèmes essentiellement semblables, quoique différents sur beaucoup de détails. Si Barth avait été structuraliste, il aurait pu faire une comparaison comme celle de Muller pour cette région de la Nouvelle-Guinée. Dans les années qui ont suivi la visite de Barth, d'autres ethnographes ont accumulé beaucoup de données sur cette aire culturelle qui confirment cette impression. Il semble en effet que les renseignements au sujet des 'voisins' s'amassent toujours, même dans les conditions les plus difficiles, et que ces renseignements tendent à se préserver dans la mémoire des tribus, et à s'utiliser aux fins de la transformation des systèmes de classification sémantiques. Il est donc essentiel que l'ethnologue étudie les chemins et les impasses de la communication par lesquelles se produisent les 'combinatoires'.

Jean-Claude Muller a bien mis à jour la grande créativité symbolique de ses tribus. Il a démontré que des formes très bizarres s'expliquent par ce processus très complexe de bricolage qui se développe quand une tribu dispose de plusieurs chemins de communication et d'encore plus d'impasses qui laissent entrevoir des possibilités mal comprises. Cette interrogation fait partie de la sémiotique de la culture lorsque les institutions, comme le mariage rituel des Rukuba, ne peuvent s'expliquer objectivement que si on suppose que ceux-ci ont *interprété* à leur façon des coutumes irigwe et/ou

birom, qu'ils les ont *jugées* bénéfiques et qu'ils les ont *transformées* à leur guise.

Du point de vue théorique, cette approche de Muller semble viser une synthèse dont Simonis (1974) a déjà fait l'analyse épistémologique : celle entre le structuralisme de Claude Lévi-Strauss et la 'théorie du champ' de Kurt Lewin. Simonis émet l'opinion que ces deux théories vont sur le même axe mais en sens inverse (p. 381), et que l'approche de Lévi-Strauss est seule capable de réduire les phénomènes à leur essence en tant que systèmes symboliques.

On pourrait dire, dans cette perspective, que Muller a placé les Rukuba au centre d'un champ dynamique dont les forces proviennent souvent de leurs voisins. Ce champ est lewinien en tant qu'il veut expliquer objectivement les comportements des Rukuba par les relations des éléments divers composant leur 'espace de vie' (où sont inclus les voisins). La méthode de Muller se distingue pourtant de celle de Lewin en ce que les vecteurs qui relient les éléments fonctionnent souvent aussi comme transformateurs. Ce sont donc strictement parlant des vecteurs incomplets, des impasses.

Ce système de vecteurs n'est pas identique au modèle populaire, car ce dernier ne donne pas objectivement les coutumes irigwe et birom qui ont inspiré le modèle rukuba. Pour construire le champ post-lewinien dont je parle il faut que l'ethnologue ait des renseignements précis sur les coutumes des voisins. Ces renseignements lui permettront d'identifier les chemins et les impasses, les transformations et les emprunts. L'ethnologue trace donc dans le champ rukuba (ou dans le champ d'une autre tribu incluse dans l'étude) tous les vecteurs possibles sous la forme (si possible) de vecteurs ordonnés liés à une origine précise.

Muller a donc proposé (s'il est permis de préciser sa méthode) un ensemble de *champs* dont chacun représente les structures matrimoniales d'une tribu. Ces champs sont connexes parce que chaque tribu est incluse, en principe, dans les champs de chaque autre tribu. Muller ne fait pas, strictement parlant, l'*histoire* de ces tribus, mais il en construit les champs *dynamiques*, composés de vecteurs ordonnés et liés, qui rendent donc compte de la diachronie des structures. Le projet de Lewin fut toujours de construire des champs de ce type, mais il n'y est jamais parvenu parce que sa théorie n'admet pas de transformations logiques. La 'synthèse' de ces champs n'est pourtant pas facile à faire au plan de la structure. Muller l'a fait sous la forme d'une spirale qui mène des Katab aux Ganawuri et qui démontre la complexité croissante d'un champ à un autre jusqu'à ce que les Ganawuri en empruntent toutes les complexités mais en enlèvent le mariage secondaire — donc la propriété cardinale de l'ensemble des systèmes étudiés. Cette spirale est assez élégante, dans la meilleure tradition structuraliste, mais Muller avoue lui-même (avec une modestie désarmante) que la séquence Katab-Ganawuri est tout à fait arbitraire; il aurait pu en choisir une autre...

On pourrait évidemment construire pour ce livre une synthèse fonctionnaliste – Muller la donne, mais ne s’y attarde pas – dans la mesure où tous les systèmes visent à augmenter la connexité entre les univers matrimoniaux du Haut-Plateau. Cette augmentation répond, bien sûr, à un besoin social de cette région. Mais on n’a pas besoin de construire tous les ‘champs’ dynamiques du Plateau pour établir cette proposition générale.

Il est possible que l’ethnologie comme telle ne puisse aller au-delà de l’ensemble de ces champs mullériens, et que la construction des ‘synthèses’ soit vraiment un travail d’historien, ou bien que l’ethnologie doive développer une forme tout à fait nouvelle de la Kulturkreislehre allemande, comme celle qu’a proposée récemment (1979) Jonathan Friedman. Cependant, si Muller veut suivre cette voie, il faut qu’il commence par descendre du Haut-Plateau...

Il est probable que Jean-Claude Muller n’a pas envie d’en descendre. Car sa méthode restera valable, voire indispensable, dans la perspective du renouveau de la Kulturkreislehre. J’appellerais cette méthode ‘l’archéologie des messages’, parce que je crois que son procédé essentiel est de construire les vecteurs liés et ordonnés pour rendre compte des phénomènes tribaux. Ce procédé est tout à fait valable pourvu que les contraintes écologiques restent constantes. Quand on descend du Plateau, cette présupposition ne sera évidemment plus pertinente et on devra s’en remettre aux méthodes de Friedman. Cependant, si ces dernières veulent rendre compte suffisamment de la dimension symbolique, elles aussi auront besoin des champs mullériens, c’est-à-dire de l’archéologie des messages.

Les éléments primaires de cette nouvelle science se situent dans les patrimoines de connaissances des tribus. Ces patrimoines (structuraux et opératoires à la fois) laissent dans l’ombre beaucoup de forces qu’il faut reconnaître afin de rendre intelligible le système. Cette reconnaissance passe par l’étude des systèmes des voisins. Il s’agit d’un travail de reconstruction comme une archéologie, où les témoignages des vivants ne suffisent pas. L’objet des ‘fouilles’ de cette archéologie, c’est de récupérer les vecteurs, liés à leur origine.

J’espère que l’analyse qui précède n’a pas été trop infidèle aux intentions de Jean-Claude Muller, mais son livre n’a pas la sècheresse de mon analyse; on pourrait le lire plutôt comme un tableau d’une vie érotique tellement diverse, tellement élégante et tellement sensible qu’on n’en trouverait pas le pareil dans les meilleurs magazines populaires. On pourrait raconter beaucoup de choses d’une carrière sexuelle qui commence par les amours prémaritaux (sans ou avec résidence commune), qui inclut les maris prescrits ou présentés par les parents, les maris par amour, les maris ‘herbe’, les cousins, les amants, etc., et qui se termine par toute une salade d’attachements pendant le veuvage. Ce qui est unique, c’est que le tout est prévu par des règles très complexes, tout à fait différentes dans chaque ethnie quant aux circuits des femmes et aux endroits où parquer les enfants.

SOURCES

- BARNES R.H.
1976 « Dispersed alliance and the prohibition of marriage », *Man* 11: 384-399.
- BARTH F.
1971 « Tribes and inter-tribal relations in the Fly Headwaters », *Oceania* XLI: 171-191.
- BOURDIEU P.
1980 *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.
- BUCHLER I.R., et H.A. Selby
1968 *Kinship and social organisation*. New York: MacMillan.
- DUMONT L.
1964 *La civilisation indienne et nous*. Paris: A. Colin.
- FORTES M.
1969 *Kinship and the social order*. Chicago: Aldine.
- FREIDMAN J.
1979 *System, Structure and Contradiction*. Copenhague: Musée national du Danemark.
- GEERTZ C.
1963 *Agricultural involution*. University of California Press.
- LÉVI-STRAUSS C.
1958 *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris / La Haye: Mouton (1ère éd. 1949).
1971a *L'homme nu*. Paris: Plon.
1971b « Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins », *The translation of culture* (édité par T.O. Beidelman). Londres: Tavistock.
- MULLER J.C.
1976 *Parenté et mariage chez les Rukuba*. Paris / La Haye: Mouton.
- RICHARD P.
1971 « Analyse des *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss », in *Anthropologie et calcul*, Paris, Bourgeois, pp. 299-381.
- SCHEFOLD R.
1976 « Religious involution », *Tropical Man* 5: 46-81.
- SCHWIMMER E.
1970 « Alternance de l'échange restreint et de l'échange généralisé dans le système matrimonial orokaiva », *L'Homme* X(4): 5-34.
1981 *Les frères-ennemis*. Québec: Université Laval (à paraître).
- SIMONIS Y.
1974 « Two ways of approaching concrete reality : 'Group Dynamics' and Lévi-Strauss 'Structuralism' », *The Unconscious in Culture*, (édité par Ino Rossi), New York: Dutton.
- SPERBER D.
1974 *Le symbolisme en général*. Paris: Hermann.