

Symbolic Production symbolique

(Marxisme et structuralisme)

PIERRE MARANDA
Université Laval

Parallélisme, opposition, redondance; inceste, cycles; reproduction de formations sociales; modes de production, langue et idéologie: tels sont les concepts et thèmes qui ont émergé spontanément dans le colloque dont cet ouvrage collectif est le résultat. Ils ont émergé de regards posés sur des données amérindiennes, océaniques et malaises.

Le colloque était consacré à l'anthropologie symbolique et se tint dans le cadre du congrès annuel (1977) de la Société Canadienne d'Ethnologie. Nous nous y sommes vite rendus compte qu'une communauté de pensée et de concepts opératoires sous-tendait les présentations. L'accord spontané entre les auteurs, de même que la participation pertinente de l'auditoire, permirent d'en arriver, au-delà de querelles d'école qui ne surgirent même pas, à un dialogue stimulant qui nous sembla fécond.

Dans ce travail en commun, des concepts structuralistes comme ceux de parallélisme sémantique, d'opposition, de cycle, faisaient bon ménage avec les concepts marxistes de reproduction sociale, de contradiction, d'idéologie; les principes de la dichotomie des sexes et des modes de production s'articulaient les uns aux autres; la consolidation de formations sociales n'apparaissait pas étrangère aux explorations de frontières idéologiques poursuivies en mythologie et dans des systèmes juridiques — en somme, marxisme et structuralisme, tous deux issus d'une même idéologie matérialiste et dialectique, on travaillé de concert au fil de nos échanges.

Le cycle saisonnier et la dialectique famine-vie structurent un segment important de la pensée montagnaise.¹ Vus sous l'angle de la production, ce sont deux facteurs qui servent à la société à se poser dans le monde auquel elle s'articule. Pour se perpétuer, il faut d'abord survivre. Cette prouesse ne s'accomplit pas individuellement. Elle relève de la société en tant que corporation (au sens que Maine donne à ce terme), c'est-à-dire comme groupe qui persiste en dépit de la mort de ses membres grâce à un mécanisme de remplacement, comme groupe capable de définir, au moins implicitement, les conditions de sa reproduction, comme groupe sachant s'imposer à un environnement à la fois repoussoir et ressource.

Les conditions de reproduction d'une société sont fonction de la reproduction des systèmes de production de cette société (Althusser 1972). Or, évidemment, la première de ces conditions est le pouvoir de résorber la disparition — le décès — des personnes composant la société. La parenté, qui "n'existe que pour se perpétuer" (Lévi-Strauss), l'alliance, le droit, la mythologie et le langage servent à cette fin, comme le montrent les chapitres qui suivent. Mais encore faut-il que de telles institutions puissent fonctionner dans un univers conceptuel qui, les justifiant, leur confère une charte.

La première fonction d'une idéologie est peut-être de déguiser ses offices, de créer des conditions de pensée telles que ses sujets soient conditionnés, à leur insu, à croire en la validité des réflexions paradoxales qui les structurent en tant que société. Si cette perspective est juste, la représentation collective du Décepteur, importante dans la mythologie amérindienne et prépondérante dans les deux mythes analysés par Savard, ne serait possiblement qu'un renforcement des pouvoirs fallacieux de l'idéologie.²

¹ Savard, dont le texte ouvre ce recueil, n'a pu participer au colloque. Sa contribution ne s'en inscrit pas moins dans la sphère de gravitation de l'ensemble — il a, en effet, travaillé avec la plupart d'entre nous au cours des années de sorte que la compatibilité de nos travaux s'est trouvée assurée de longue date.

² "C'est-à-dire que sous le déguisement des institutions fraternelles, le village bororo revient en dernière analyse à trois groupes, qui se marient toujours entre eux. Trois sociétés qui, sans le savoir, resteront à jamais distinctes et isolées, emprisonnées chacune dans une superbe dissimulée même à ses yeux par des institutions mensongères, si bien que chacune est

En effet, c'est en se présentant comme assez perspicaces pour évaluer les supercheries de ce personnage incongru et indiscipliné comme un enfant brouillon, que les mythes démontrent la rentabilité de l'idéologie qu'ils véhiculent et qui les charrie. Tout se passe comme si la conscience collective se sentait assez sûre d'elle-même pour inventer une fonction sémantique calquée sur la sienne propre — la tricherie — pour ensuite, jouant la démystification, faire la preuve de sa candeur.

Mais il faut immédiatement ajouter que, de cette prétendue perspicacité, le mythe reconnaît la fragilité. Si les chasseurs, quant à eux, ne sont pas dupes et savent déjouer le Décepteur, il n'en va pas de même de ces personnages marginaux que sont les deux vieilles qui, donnant dans le piège, s'avèrent exécutrices inefficaces de la sanction sociale. Le mythe empêche donc l'idéologie d'aller trop loin. Il l'empêche de surestimer son gabarit et de dérapier hors des réseaux de crédibilité et de consistance que lui accorde la conscience collective.³ Le mythe, réfractaire aux embardées, enjoint à l'idéologie de ne poser que les énigmes qu'elle peut sinon résoudre, au moins manipuler, comme il lui enjoint de se garder d'outrepasser les limites du mandat sémantique qui la régit.

L'opération dialectique qui lance la roue des saisons se relie au mode de production des Montagnais, peuple chasseur. Le Décepteur, chasseur non-socialisé et immortel affamé, d'une part, et, de l'autre, les chasseurs socialisés, mortels et rassasiés, s'affrontent en chiasme (symétrie inversée — Lévi-Strauss 1962, 1964-1971, 1975 —, relation spéculaire — Althusser 1972 — structure de *flip-flop* — Maranda 1972). Telle est la formulation dialectique de l'être gibier-chasseurs, plantes-horticulteurs, hommes-femmes, consanguins-alliés, sans laquelle aucun cycle et, partant, aucune re-

la victime inconsciente d'artifices auxquels elle ne peut plus découvrir un objet. Les Bororo ont eu beau épanouir leur système dans une prosopopée fallacieuse, pas plus que d'autres ils ne sont parvenus à démentir cette vérité: la représentation qu'une société se fait du rapport entre les vivants et les morts se réduit à un effort pour cacher, embellir ou justifier, sur le plan de la pensée religieuse, les relations réelles qui prévalent entre les vivants." (Lévi-Strauss, 1955:212)

³ Selon l'interprétation de Savard, l'idéologie va quand même fort loin, puisque les mythes pousseraient le paradoxe jusqu'à reconnaître que la mort est condition de vie: "cette dernière [la mort] devenant non plus un moindre mal, mais la garantie d'une bonne vie".

production, conscients d'eux-mêmes, ne sauraient prévaloir contre le désistement que leur impose le décès de ceux qui, humains pensants, en sont les conditions inéluctables.

Le parallélisme décrit par Sankoff est une œuvre de génie sémantique. Au sein d'une forme respectant l'étiquette stylistique et la bienséance sociale, les Buang pratiquent avec beaucoup d'élégance une intégration des apports linguistiques de l'exogamie. Les femmes, là comme ailleurs en Mélanésie, viennent chez leurs maris porteuses de gènes et de mots allochtones. Or, ces derniers enrichissent la langue locale grâce à une structure qui, sans les appauvrir, leur confère un statut parallèle à celui des "mots de la tribu". La synonymie se révèle ici procès d'assimilation et d'accommodation tout à la fois; on l'utilise en pays buang comme on utilise les devinettes en d'autres sociétés (Köngäs Maranda, 1975): ce qu'on pourrait appeler l'exosémie, allant de pair avec l'exogamie, élargit un lexique sans menacer la structure de l'univers conceptuel où elle se déploie. Un parallélisme simple et savant qui atteint presque la redondance permet aux poètes buang de renouveler le flot sémantique dans l'idéologie, tout en en raffermissant les assises. La société peut ainsi reproduire et renforcer les conditions culturelles de sa reproduction sans avoir à réduire au silence les langues de ces étrangères, de ces épouses dont elle a besoin pour se reproduire biologiquement.

Campbell montre que les Tsimshian explorent les impasses d'une idéologie qui s'affranchirait des contraintes de l'inceste. Pour les Tsimshian, comme pour les Micronésiens dont traite Silverman, l'inceste serait la formule la plus simple, la plus directe de reproduction. Parallèle d'une génération à l'autre, l'atome social se répéterait avec une redondance infinie, pût-on céder à l'attrait de cette économie qui tente également les poètes. Mais ceux-ci se gardent contre la redondance totale. Chez les Buang, un décalage l'évite. Décalage non seulement endosémique (mots ou sèmes autochtones), mais aussi exosémique (mots ou sèmes allochtones), puisque la structure prosodique les répartit dans le vers à la façon d'allitérations (pourrait-on appeler ce procédé "assémisation"?). Une distance est donc reconnue et maintenue, en sémantique comme en mariage, de sorte qu'on évite que la pensée et la société ne bouclent sur elles-mêmes.

Dans les deux cas, la dialectique consistera à doser le même et l'autre dans une proportion telle que le principe dominant — sémantique, saisonnier, lignager, etc. — réussisse à se perpétuer sans risquer ni son propre effritement, ni l'écrasement de l'élément externe dont la contribution lui est nécessaire. Or, ce dosage en parallèle est une structure de cycle, mécanisme fondamental et puissant présidant au maintien et à la croissance, c'est-à-dire à la reproduction, d'une société dans un milieu. Tandis que la redondance — forme outrée du parallélisme —, structure de boucle, produit inévitablement la fermeture, le parallélisme normal assure une reproduction assez fidèle pour qu'une identité soit reconnue comme préservée et assure du même coup le maintien d'une ouverture suffisante du système. La dialectique de la tension entre la redondance et la solution de continuité aura plus de jeu chez les Buang et chez les Micronésiens, moins chez les Tsimshian et chez les Algonquins, mais la nature de son opération ne varie pas.

L'importance de la femme pour les Tsimshian est certes, là aussi, sa participation inéluctable à la reproduction biologique de la société, à quoi s'ajoute son association avec le système monétaire des cuivres. Comme le métal brut doit être recueilli puis correctement frappé, la femme doit être désengagée de la nature et marquée du sceau d'un mariage correct. Les cuivres et les femmes, extraits de la nature et œuvrés, deviennent parallèles quant à leurs fonctions consolidatrices de la reproduction.

La profondeur émotionnelle des mythes tsimshian révèle comment la dialectique qui les structure n'est pas qu'abstraction. C'est affaire de chair comme d'esprit. Ainsi que le dit un des documents analysés par Campbell (M15), c'est séduit par la grande beauté d'une femme que son ravisseur, ravi émotionnellement, la ravira physiquement et trouvera ainsi la mort. Le ravissement des ravisseurs est préalable au rapt.

Or, ces rapt se produisent à l'intérieur d'étroites limites consanguines. Les affaires amoureuses dont les mythes explorent le tragique sur les registres de l'inceste et de la procréation, essaient de se résoudre autrement que par l'échec ultime de la mort. On tâche d'y échapper en ayant recours à la double négation, procédé qui joue non seulement pour l'incorporation des vivants à la so-

ciété, mais également dans la structuration de la pensée mythique elle-même et des règles de l'alliance (Lévi-Strauss 1958, Ch. 11; Maranda 1963, Appendice II; Köngäs Maranda et Maranda 1971).

La dialectique amour-mort ne semble donc pas être exclusive à nos romantiques, non plus que l'opération dialectique par excellence, qui est celle de la double négation, ne serait exclusive à nos structuralistes et à nos marxistes.

Comme chez les Buang, comme chez les Algonquins, comme en Micronésie, l'incorporation se pose en question aiguë chez les Tsimshian. Que la société se définisse selon une règle qui la blesse et la frustre, et que les "douleurs de l'enfantement" dans lequel elle se reproduit, ne soient point négligeables, ces profondes complaints sémantiques que sont, en partie, les mythes le démontrent avec une puissance somptuaire.

L'inceste symbolique⁴ passe du couple frère-sœur à celui père-fils dans le mythe algonquin qu'interprète Turner. Le mari y dévore sa femme; le grand-père y dévore son petit-fils et aussi les organes génitaux féminins qui mijotent dans le chaudron de son fils — lequel s'apprêtait ainsi à dévorer métonymiquement une deuxième femme. En outre, il dévorerait également son propre fils si cela ne le privait pas d'un assistant indispensable. On se débarasserait ainsi effectivement des femmes, et également de leur progéniture, au point que, le père n'eût-il été persuadé par l'argument de son fils, même celui-ci n'eût pas échappé à l'ingestion incorporatrice. À défaut d'utiliser sa bouche pour avaler son fils, le père doit donc se résigner: joignant ses lèvres à celles de son fils, il échange avec lui les sucs de vie.

On aurait pu aller plus loin, on aurait pu accepter que le père dévorât son fils. Mais non, on a plutôt opté pour le maintien de deux partenaires et, par là, le maintien d'une filiation précaire, d'un échange, si minimal fût-il, — celui de la vie sauve contre une meilleure relation de production. Ensuite, on pourra se con-

⁴ Les paragraphes qui suivent s'écartent de l'interprétation de Turner en ce qu'ils suggèrent une définition plus forte de l'*incorporation* que ne le fait notre collègue.

sacrer entièrement à la chasse au caribou, dans l'opération redondante de ripailles sans autre fin qu'elles-mêmes.

Si le message de ces ingestions est bien une incorporation abusive, on aurait affaire à une société qui n'existe pas d'abord pour se reproduire, mais pour accumuler à rebours. La progéniture ne verrait le jour que pour être résorbée (quel usage sémantique les Algonquins font-ils de la pratique des serpents qui, se sentant en danger, avalent leurs petits?). Cette incorporation extrême au groupe domestique paternel — à la paternité — serait-elle une expression d'idéologie réfractaire au devenir? Une expression d'idéologie immobiliste? La tentation suprême et la passion ultime ne seraient donc pas seulement celles de l'inceste hétérosexuel, mais celle de l'inceste père-fils.

Ce premier document algonquin explore une charte sémantique de windigo mâles, lesquels se débarrassent des femmes. L'autre mythe que présente Turner met en scène une windigo femelle. Or, cette dévoreuse n'est dévorée ni par un mari ni par un beau-père. Pourtant, elle ne survivra pas. Ses activités cannibales accomplies, elle se suicidera. Devrait-on en conclure que si la femme n'est pas éliminée par ses alliés, elle devra en venir à s'éliminer elle-même, s'avérant, à toutes fins pratiques, superfétatoire dans la cellule élémentaire de la société?

Alors que Sankoff, Campbell et Silverman nous présentaient une problématique de la femme en fonction de la reproduction sociale, Turner a versé au dossier des vues outrées selon lesquelles la production (chasse au caribou) et l'incorporation (cannibalisme) s'inscrivent en fin de non-ouverture. Tout se passe comme si l'endogamie incestueuse ne suffisait pas, mais qu'il faille aller au-delà: en arriver soit à la naissance virginale mâle, soit — encore mieux — à l'immortalité d'un père et de son fils. Et, devant la suffisance de cette pseudo-reproduction, devant la superbe de cette fin de non-recevoir, quel destin se voit réservé la femme, même windigo, autre que sa propre auto-destruction? Il n'y a donc pas de cycle ici; point n'en est besoin, puisque la reproduction n'existe pas, remplacée qu'elle est par la redondance, forme excessive et stérile du parallélisme. Pour éviter que le navire ne chasse sur ses ancres, on lui retire la mer.

De cette cellule "solitaire éperdue" (Mallarmé, *Un coup de dés*), l'analyse rebondit au niveau des relations politiques. L'étude comparative de Moyer met en regard les systèmes juridiques de Minangkabau, de Sumatra et de la Péninsule malaise. Comme Turner, il aborde un phénomène de non-reproduction — en fait, l'inverse de la reproduction biologique puisqu'il s'agit de l'homicide et de la sanction ou du défaut de sanction de celui-ci. La non-reproduction chez les Algonquins s'exprime dans la boucle qui marque l'anéantissement de sa cause; en Malaisie, elle s'exprime dans la rupture du cycle déjà lancé.

Dans cette partie du monde, le code criminel subit des variations à l'intérieur de paramètres moins rigides que ceux des sociétés d'inspiration européenne. On y trouve l'opposition marquée — non-marquée, laquelle permet un jeu de glissement et d'équilibration relatifs, selon des variables que Moyer nomme: statut, principe lignager, territoire. Et ce glissement correspondrait à une inversion structurale semblable à celles relevées par Lévi-Strauss entre rite et mythe, entre rite et art plastique et mythe, dans les populations amérindiennes, lorsqu'on passe de l'une à l'autre et qu'on y examine le parcours des cycles. L'opération élémentaire du parallélisme se retrouve alors en un chiasme, — comme dans les contributions de Savard et de Campbell — c'est-à-dire en une symétrie inversée où ce sont des oppositions de contrastes qui sont parallèles.

Hiérarchies sociales et oppositions sémantiques se définissent à l'intérieur de paramètres culturels. Ces derniers sont construits sur un parallélisme ou, en d'autres mots, sur une opération de symétrie simple. Or, la symétrie simple est une forme première d'expression et d'organisation, et c'est cette opération (que Dorais situe au niveau des "universaux" dans son modèle) qui crée et structure les déterminants d'une formation sociale.

Silverman pose en parallèles le tabou de l'inceste et celui des règles; selon lui, ces deux interdictions relèvent d'un même modèle.

Le cycle et, partant la reproduction, sont inhibés par l'inceste comme par les menstrues. Dans le cas de l'inceste, Silverman est d'accord avec Lévi-Strauss: "Incest is when a woman has sexual relations with a man who cannot repay that woman's debt to her

parents; in particular to the father”, à cause d’une identité preneur-donneur. Ainsi, au lieu d’un cycle, on a une relation unilatérale puisque la réciprocité (forme de cycle) devient structurellement impossible. Quant à la femme en règles, cycliquement stérile, elle est également en retrait: son manque à porter serait lu comme un reflux du mode biologique de la reproduction. La femme devient alors non-femme sans pourtant devenir homme. Son état passe du non-marqué au marqué ou inversement, selon que l’on pose comme proposition primitive la fécondité ou son inverse (v. Maranda et Köngäs Maranda, 1970).

Donc, en temps de menstrues, la relation entre l’homme et la femme ne porte pas. Dans l’inceste, la relation entre l’homme et la femme porte à faux. Ces deux manques à être correctement tarissent, ne fût-ce que temporairement, la reproduction; en conséquence, on peut poser que les menstrues sont homologues à une version faible de l’inceste. La femme en règles ne porte pas par défaut de réception (manque d’ovule) tandis que la partenaire incestueuse porte à faux par excès de réception (identité des principes générateurs). Les conditions du parallélisme homme-femme ne se réalisent pas dans le premier cas, se réalisent trop dans le second; là, il n’existe qu’une seule ligne, ici, la redondance fond les parallèles en une seule droite.

Il serait possible de résumer dans une esquisse de modèle l’ensemble des conceptions brièvement passées en revue jusqu’ici et développées dans cet ouvrage, en insistant sur le caractère provisoire de la formulation.

Les forces productives ne passeraient de la boucle au cycle qu’une fois informées et structurées en rapports de production, lesquels définissent les conditions de reproduction.

Les ressources de l’esprit humain ne sont pas infinies et les contraintes culturelles qui l’asservissent tout en le structurant en

⁵ Ajoutons une remarque faite par Moyer après lecture de cette introduction: “As I point out in my paper, the inversion in marriage forms does not lead to a corresponding inversion in marriage payments. Thus following your line of argument we might say that in the transition from *jujur* to *ambil anak* marriage the man ceases to be male but fails to become female”. (22 March 1977) Moyer suggère d’ajouter le commentaire suivant: “Perhaps the opposition between *jujur* and *ambil anak* marriage involves, among other things, an inversion from male to non-male and from not male to female”. (*ibid*)

ESQUISSE RELATIONNELLE DES CONCEPTS UTILISÉS
DANS CET OUVRAGE

OPÉRATIONS STRUCTURELLES	BOUCLE \longrightarrow		\longrightarrow CYCLE	
ACTUALISATION	redondance		parallélisme	
			opposition marquée-non- marquée	symétrie simple
			complémentarité	hiérarchie
			contradiction	symétrie inversée
FORMES	inceste		menstrues	parenté & mariage
	homo- sexuel	hétéro- sexuel		
	forces productives \longrightarrow		\longrightarrow rapports de production	

restreignent encore la liberté précaire. Qu'on assouplisse des oppositions "hégéliennes" en insérant dans la tension qui les suscite le tampon du marqué — non-marqué; qu'on ménage des possibilités de glissement qui feront office de réserve dialectique à pas variable selon les sexes, le statut social ou le principe lignager; qu'on déguise des contradictions sous des appareils sémantiques somptuaires ou ascétiques: les efforts que "eux" font pour exister et que "nous" faisons pour les "comprendre" c'est-à-dire pour les ramener, "eux", à des dimensions familières à l'intérieur de nos paramètres, ne rendent-ils pas également témoignage de l'austérité d'une destinée et d'une pensée telles que, pour tous, se perpétuer ne soit pas vain? Et cette grande giration des sociétés toujours en travail si elles doivent survivre, nous apparaît-elle autrement qu'un ensemble de relations à gravité ainsi pondérée que les distances soient gardées, que les parallèles ne se confondent pas, et que les systèmes d'attraction demeurent équilibrés?

Ce travail de l'esprit — Silverman parle des femmes "en travail" — est un mode universel de pensée, selon Dorais. (Mais existe-t-il des "modes de production" et des "modes de communi-

ation”?) Ici encore, marxisme et structuralisme, Dioscures se tenant par la main gauche, font office — idéologique! — de gyroscope inscrit dans nos interprétations des dynamismes grâce auxquels, pensons-nous, les sociétés humaines sauvegardent leurs équilibres frêles.

Le modèle que propose Dorais comprend des opérateurs structurels auxquels il accorde le statut d'universaux. Ce seraient ces mécanismes, dont il a été fait état au cours de cette introduction, qui définiraient l'humanité dans son unité au-delà de ses formations diverses. Chaque société se déploierait ainsi le long de rayons finis au bout desquels elle trouverait sa forme dans son achèvement, sa plénitude au terme de ses limites intrinsèques.

L'action en retour décrite par Dorais est un cycle auto-amplificateur. À cause de forces centripètes, telle la tentation de l'inceste, les cycles tendent à restreindre leur amplitude et à devenir des boucles en vertu d'un principe d'économie: moins on a d'éléments, plus facile est l'ordonnement.

L'auto-amplification ne remplit sa fonction reproductrice qu'à condition de ne pas outrepasser les critères d'unités à perpétuer; elle doit s'inscrire dans des paramètres définis. Tandis que la langue peut sembler, quant à elle, continuer à se comporter en système autonome et tandis que, quant à eux, les modes de production peuvent sembler subir des transformations profondes, les formations sociales, en tant que telles, semblent se prêter docilement à d'angoissantes métamorphoses pourvu que, subliminalement, persiste leur conviction que, en dernière analyse, le déterminant ultime de leur devenir sera la force d'inertie des schèmes de pensée qui régissent leurs sujets.

* * *

Cycles et reproduction: échange et hiérarchie: classes sémantiques et classes sociales: taxinomies et principes structurels; structures de pensée et structures du comportement, individuelles et politiques; idiogrammes et idéologies. La nature des mécanismes de structuration des taxinomies est-elle différente de la nature des mécanismes de structuration des idéologies et des mythologies? Les critères d'appartenance à une classe sémantique sont-ils d'un autre ordre que ceux d'appartenance à une classe sociale? — une classe

saurait-elle être sociale sans d'abord être sémantique? ou bien la reproduction sociale existe-t-elle préalablement à la représentation qu'elle se donnera d'elle-même et qu'elle aurait secrétée, activité onirique de hordes à l'orée du langage?

La production symbolique, c'est-à-dire la production de symboles et ce symbole qu'est la production, sont les deux faces essentielles d'une dynamique dont la dialectique des instances de détermination ne saurait être définie dogmatiquement; ce serait là une stérilisation dont on ne sentirait peut-être pas immédiatement l'effet, néanmoins inéluctable, de tarissement, un jour, de toute pensée qui, éprouvant l'impératif besoin de réfléchir, refuse de n'être qu'un précipité d'action.

RÉFÉRENCES

ALTHUSSER, L.

- 1972 "Idéologies et appareils idéologiques de l'état". *La Pensée*, 51:3-38.

KÖNGÄS MARANDA, E.K., P. MARANDA

- 1970 "Le Crâne et l'utérus: deux théorèmes nord-malaitains", dans J. Pouillon et P. Maranda, (éd.) *Échanges et Communications*. Paris — La Haye, Mouton. Tome II: 329-861.

- 1971 *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, 2^e édition. Paris — La Haye, Mouton.

KÖNGÄS MARANDA, E. K.

- 1975 "Lau Riddles of Modernization," dans R.M. Dorson, (ed.). *The Modern World. Folklore. Proceedings of the 1975 International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. University of Chicago Press, in press.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1955 *Tristes Tropiques*. Paris. Plon.

- 1958 *Anthropologie Structurale*. Paris. Plon.

- 1962 *La Pensée Sauvage*. Paris. Plon.

- 1964-1971 *Mythologiques*, tomes I-IV. Paris. Plon.

- 1975 *La Voie des Masques*, 2 tomes. Genève. Skira.

MARANDA, P.

- 1963 "Note sur l'élément de parenté". *Anthropos* 58:810-28.

- 1972 "Cendrillon: Théorie des graphes et des ensembles", dans C. CHABROL, (ed.), *Sémiotique narrative et textuelle*. Paris. Larousse.