

---

# Parle, Éric, et je t'écouterai – Essai d'analyse d'un récit orokaïva

Pierre Maranda *Université Laval*

---

**Résumé :** Ce texte présente une analyse de la première partie d'un récit orokaïva recueilli sur le terrain par Éric Schwimmer, Saruruse, Sans-dent Sans-bouche et paru dans *Parle, et je t'écouterai : Récits et traditions des Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée* (Iteanu et Schwimmer 1996). L'utilisation de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss pour l'analyse des mythes, comme pratiquée et promue par Schwimmer, suggère une interprétation de ce récit en termes de « double torsion », soit le rejet de la parenté biologique pour passer à la parenté sociologique accompagné de la migration d'une résidence natale à une néo-locale.

**Mots clés :** Orokaïva, Papouasie-Nouvelle-Guinée, analyse de récit, Lévi-Strauss, double torsion, parenté

**Abstract:** This text presents an analysis of the first part of an Orokaïva myth collected in the field by Éric Schwimmer, "Saruruse, Toothless Mouthless" that appeared in *Parle, et je t'écouterai : Récits et traditions des Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée* (Speak, and I will listen to you: Myths and traditions of the Orokaïva of Papua New Guinea) (Iteanu and Schwimmer 1996). The use of the canonical formula of Claude Lévi-Strauss for the analysis of myths, as practised and promoted by Schwimmer, suggests an interpretation of this account in terms of a "double twist," that is to say, a semiotic inversion through which sociological kinship overrides biological kinship at the same time as neo-local residence overrides native abode.

**Keywords:** Orokaïva, Papua New Guinea, myth analysis, Lévi-Strauss, double twist, relationships

L'œuvre d'Éric Schwimmer est si vaste et d'une telle richesse qu'il faut une approche pluridisciplinaire et de grandes compétences pour en faire ne serait-ce qu'un inventaire adéquat. Humaniste à la Érasme, pourrait-on dire, chercheur d'une rare finesse et d'une admirable culture, esprit brillant aux réparties des plus pertinentes et éclairantes, il m'a souvent ébloui et ravi par ses interventions dans diverses occasions telles, par exemple, celles d'une grande vivacité et d'une non moins grande justesse lors du colloque de Budapest en 2002 qui portaient sur la formule canonique de Claude Lévi-Strauss pour l'analyse des mythes.

Les sciences humaines bénéficieraient grandement d'une analyse de l'œuvre schwimmérienne dans son ensemble. Cette entreprise gigantesque s'impose mais, faute de pouvoir m'y livrer, je me résignerai à demander à Éric de parler, s'il le veut bien, en réponse à la question que lui pose mon analyse d'un récit qu'il a recueilli (Iteanu et Schwimmer 1996:110-117). Je l'écouterai attentivement. Ma modeste contribution consiste en fait en une analyse très partielle de ce « conte », suscitée par la dédicace qu'Éric me fit de l'exemplaire qu'il m'offrit de *Parle, et je t'écouterai*. Il écrivait : « Voilà donc beaucoup d'histoires qui ne sont pas encore analysées ». Il s'agit donc d'un « conte » – ne pourrait-on pas dire aussi d'un « mythe », Éric ? – qu'il a recueilli en 1973 lors d'un de ses terrains (échelonnés sur vingt-neuf ans) parmi les Orokaïva. Je rappelle que les Orokaïva vivent dans la province Oro, district nord de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Mon essai s'inspire également de la conclusion d'une de ses publications récentes :

Indiscutablement, le principe cardinal de la formule [canonique de Lévi-Strauss] sera une théorie morphodynamique du mythe [voir Schwimmer 2001; Petitot 2001; Scubla 2001, 2004]...[La double torsion] est depuis toujours au principe de la créativité de l'imaginaire humain. Sous la forme de double spirale, elle est le signe graphique omniprésent de la mythification maori en Nouvelle-Zélande. La double torsion pour-

rait bien devenir un outil majeur de l'analyse structurale multidisciplinaire, pourvu que se poursuivent les recherches rigoureuses – ethnologiques, épistémologiques, mathématiques [voir Scubla 2004; Morava 2004] entamées il y a de cela dix ans. [Schwimmer 2004:224]

Me restreignant à certains aspects du récit, je n'en épuiserai nullement toute la signifiante dont Schwimmer donne un aperçu bien contextualisé (Iteanu et Schwimmer 1996:24-25, 223-226). Je ne vise donc qu'à proposer une hypothèse interprétative de la première partie du récit *Saruruse, Sand-dent Sans-bouche* au moyen de la formule canonique, stimulé par le texte que je viens de citer.

Je fournirai d'abord un résumé de la première partie du récit, objet de l'analyse qui suivra; je terminerai par une interprétation au moyen de la formule canonique.

### Résumé sélectif de la première partie du récit

Je mets en italique certains mots, et entre crochets quelques notes, pour y revenir plus bas.

Après avoir cueilli des noix, un couple [*genitor et genitrix*] a oublié son enfant dans un panier accroché à une liane. Un fantôme qui l'a agressé se trompe : voulant s'emparer du « corps » de l'enfant, il a dérobé plutôt son « esprit » ce qui préserva l'intégrité de sa proie. Le garçonnet tète, substitut du sein maternel, une liane aux propriétés particulières, ce qui lui conféra des pouvoirs de sorcier (Schwimmer 2004:223-224, n.147, n.148)<sup>1</sup>.

Sous la pluie, l'anse du panier cèda et l'enfant tomba sur le sol. Réfléchissant (« effectuant un travail cérébral » rendu possible grâce au suc de la liane, aux vertus plus puissantes que le lait maternel (Schwimmer 2004:224, n.148)), il trouva une solution. Il fabriqua de petites lances avec des nervures de feuilles de palmier<sup>2</sup>, et il les aiguïsa pour harponner des poissons qu'il fit sécher sur des pierres. Après avoir mangé, il aperçut soudain un taro qui descendait la rivière. Il le harponna, l'examina de toutes sortes de façons et le mangea, concluant : « Ce taro est à moi, j'irai là d'où il vient »<sup>3</sup>. Il remonta le cours d'eau jusqu'à ce qu'il atteignit un endroit où Saruruse Sans-dent Sans-bouche jetait des taros et apportait de la viande<sup>4</sup>. Le garçon s'en régala avidement.

Venue jeter des taros fraîchement cuits dans la rivière, la femme Saruruse aperçut le garçon. Elle rentra chez elle pour informer son mari de ce qu'elle a vu<sup>5</sup>. Le

couple adopta le garçon qui, bien nourri, accepta cette parenté sociale [*pater et mater*] en disant « papa, maman ».

Ayant grandi, le garçon essaya de trouver une façon de manifester sa reconnaissance envers ses parents sociologiques : « Maman et papa n'ont pas de bouche pour manger; qu'est-ce que je peux donc faire pour ouvrir leur bouche ? »<sup>6</sup>. Il réfléchit et spécula<sup>7</sup>.

Le garçon prépara du bois de chauffage et recueillit certaines plantes et certains insectes<sup>8</sup>. Il alluma un feu et enfuma les Saruruse dans leur maison dont il colmata toutes les ouvertures<sup>9</sup>. « Le feu a brûlé, et la fumée a rempli les orifices de leur nez et de leur bouche<sup>10</sup> et y a circulé. Il a ainsi subitement transformé la condition des Sans-dent Sans-bouche dont la bouche, l'anus, le nez et les oreilles se sont ouverts immédiatement »<sup>11</sup>.

Par leur bouche désormais ouverte, les Saruruse dégorgeaient alors nombre d'insectes, du sel *pejigi*<sup>12</sup> et, enfin, « quand les serpents ont disparu »<sup>13</sup>, le garçon leur a mis une noix d'arec dans la bouche, y a ajouté de la chaux, le bétel faisant office de premier aliment<sup>14</sup>, ce qui déclencha leur mastication<sup>15</sup>.

Le garçon apporta ensuite légumes et viande à son père.

Convité à une fête Saruruse<sup>16</sup>, sa femme et leurs fils adoptif s'y rendirent, ce dernier portant les plus belles parures disponibles ainsi que, en plus de la sienne, la massue de son père, sa propre lance et la canne de sa mère.

Les danseurs de la fête exécutant un ballet médiocre, on demanda à Saruruse, qui accepta, que son fils prenne la tête de la danse. La performance fut brillante.

Les parents biologiques du garçon le reconnurent et voulurent le reprendre mais celui-ci refusa en disant « *Kuruna mage mage* »<sup>17</sup>. Les parents biologiques frappèrent alors violemment Saruruse et sa femme, le garçon rendant la pareille aux premiers, les assommant de sa massue (voir aussi Schwimmer 2004:117, 226, n.163). Une rixe éclata, et les Saruruse et leur fils adoptif rentrèrent chez eux, laissant là ce qu'on leur avait donné lors de la fête – ce qui fournit un dicton pour stigmatiser, en les appelant « Sans-dent Sans-bouche », ceux qui s'excluent de relations d'échange par leur comportement (ici, avoir causé une rixe pendant une fête, Schwimmer 2004:224-225, n.153).

Le récit comporte encore plusieurs épisodes importants quant à « un message idéologique urgent, bien compris

des auditeurs de la Radio orokaïva... Il exprimait la situation telle qu'elle était perçue par les gens et renforçait leur désir d'une nouvelle initiation curative » dans le contexte des rapports avec la géopolitique coloniale (Iteanu et Schwimmer 1996:25). Je m'arrête cependant au segment du récit que j'ai résumé ci-dessus. Traiter de tout ce « conte » selon l'approche que j'adopte requerrait tout un livre.

### Approche analytique

Je reprends donc le récit en mettant en relief certains de ses éléments, selon le paradigme classique de l'analyse structurale que Schwimmer a toujours su pratiquer avec finesse et perspicacité.

Relevons des contrastes :

- 1 Parenté biologique et parenté sociale
- 2 Orifices ouverts et orifices scellés
- 3 L'humide et le sec

Parenté biologique et parenté sociale :

Les parents biologiques oublient leur fils en rentrant du jardin avec leurs produits alimentaires; ils ne semblent pas s'en rendre compte la nuit tombée et ne font rien le lendemain pour récupérer leur fils.

Les parents adoptifs jettent leurs produits alimentaires dans une rivière et récupèrent le petit garçon, le nourrissent; celui-ci les appelle « papa, maman ».

Les parents biologiques veulent reprendre de force leur fils, agressent les Saruruse; le fils rabroue violemment ses parents biologiques et retourne avec ses parents adoptifs dans leur village.

Orifices ouverts et orifices scellés :

Les corps des parents biologiques, normaux, ont des orifices fonctionnels.

Les parents adoptifs, insolites, ont les orifices corporels scellés.

L'humide et le sec :

Le garçon, au lieu du sein maternel, suce une liane qui lui donne des pouvoirs spéciaux (de sorcier) qui lui permettent de faire un « travail cérébral » avancé.

Le garçon met les poissons qu'il a percés à sécher sur des pierres chauffées par le soleil.

Le garçon met ses parents adoptifs à sécher, la fumigation faisant fissurer les obstructions des orifices de leurs corps; l'assèchement perce donc pour les dé-sceller ces parties molles de l'anatomie humaine, ce qui ouvre la voie au dégorgement de l'humidité encombrant les entrailles des Saruruse.

Le garçon donne du bétel à chiquer aux Saruruse, ce qui compléterait leur initiation, ratée dans un premier temps.

On a donc là une série de contrastes assez évidents. Or peut-on, légitimement, les regrouper en les structurant à l'aide de la formule canonique de Lévi-Strauss ? Je m'y risque, inspiré par ce que Schwimmer a écrit récemment (2004:224) et que j'ai cité plus haut en introduction.

PARENTÉ BIOLOGIQUE ( <i>genitor et genitrix</i> )	PARENTÉ SOCIOLOGIQUE ( <i>pater et mater</i> )
Aux corps normaux	Aux corps scellés
Le couple abandonne son fils	Le couple recueille l'enfant
Le couple veut récupérer son fils	Le fils opte pour la parenté sociologique

### L'ENFANT ABANDONNÉ

Abandonné seul en forêt, un fantôme essaie de voler le corps de l'enfant mais se trompe.

L'enfant survit – comme dans un rite d'initiation mais pas selon celui des Orokaïva (Schwimmer 1973:177-183) – en substituant le jus d'une liane au lait maternel et il remonte un cours d'eau jusqu'à ce que les Saruruse l'aperçoivent et l'adoptent.

L'enfant manifeste sa reconnaissance en dé-scillant les orifices des corps de ses parents adoptifs qui retrouvent alors une anatomie fonctionnelle.

### LA FÊTE

La fête dont le garçon devint le maître danseur culmine en une rixe, un combat qui se termine par la défaite des parents biologiques et le retour des Saruruse chez eux avec le garçon.

### Traitement au moyen de la formule canonique

Je reprends ici un passage de mon introduction au collectif *The Double Twist : From Ethnography to Morphodynamics* :

The CF [Canonical Formula] looks somewhat cryptic to most scholars – mathematicians, social scientists and humanists alike. It reads (Lévi-Strauss 1955: Ch. 11):

$$f_x(a):f_y(b)::f_x(b):f_a^{-1}(y).$$

The chapters of this book explicate the CF and show it at work through detailed applications (Part One) or through logico-mathematical analysis (Part Two). For a summary, let us say here that the Formula deploys a mediation mechanism through an operator, the term

“*b*,” repeated in the second and third components of the formula. This mediation aims at overcoming oppositions given as definitely antithetic at the outset. The “functions”  $f_x$  and  $f_y$  represent the antithesis. But those abstract vectors need actualization, hence the “terms” *a* and *b* that give them a problem-specific embodiment – e.g., knowledge vs. ignorance, barrenness vs. fertility, etc. Such oppositions set a cognitive problem in binary terms. But the term *b*, polysemic, can subsume both “functions.” With *b* the problem-solving equation switches from the binary to the ternary mode. And *b*’s “mediation” generates the “double twist,” a double permutation since: (1) *a* undergoes an inversion ( $a^{-1}$ ) and at the same time loses its “term” status to end up as the “function” that specifies *y* which (2) also changes status and becomes actualized as a “term”; thus, once inverted, *a* becomes the “function” of *y*’s supremacy. Accordingly and for example, the inversion of ‘ignorance’ works out as the determinant and consolidating condition of acquired ‘knowledge.’ [Maranda 2001a:4]

Et Schwimmer ajoutera: « Thus, in analysing any tale by the ‘formula,’ one needs to identify the mediation process by which one state changed into another, which is not always easy » (2001:77). Pas toujours facile, en effet.

## MÉDIATEURS

Le jus de la vigne qui confère des vertus spéciales à l’enfant<sup>18</sup>.

Le garçon qui, par son opération d’« assèchement », ouvre les orifices jusque là scellés de ses parents adoptifs.

Le garçon qui intervient en faveur de ses parents adoptifs dans le conflit les opposant à ses parents biologiques.

D’abord

$f_x(a)$  : la rupture d’un lien, l’abandon d’un enfant –  $f_x$  – par ses **parents biologiques** (*a*) suivi par

$f_y(b)$  : l’acquisition de pouvoirs (accès à l’état de sorcier) –  $f_y$  – de l’**enfant** (orphelin de parents biologiques) grâce au jus de la liane (*b*)

$f_x(b)$  : la rupture du lien biologique –  $f_x$  – **par l’enfant** (orphelin de parents biologiques) grâce au jus de la liane (*b*) ce qui donne la double torsion selon laquelle

$f_a^{-1}(y)$  : l’annulation pour inversion de la parenté biologique en parenté sociologique –  $f_a^{-1}$  – pour consolider le statut de sorcier de l’enfant.

Le traitement du récit par la formule canonique suggère donc une interprétation selon laquelle l’accès au statut de sorcier fait passer le garçon de la condition de fils biologique, c’est-à-dire d’un état « de nature » à celle,

« sociale », de sorcier. Grâce à son « travail cérébral » (Iteanu et Schwimmer 1996:224, n.148) le garçon peut, en guise de reconnaissance pour leur accueil, dé-sceller les orifices corporels de ceux chez qui il prend définitivement résidence. Rejetant son appartenance résidentielle initiale, il en acquiert une autre qui fait prévaloir les liens de l’adoption sur ceux du sang. Tout semble donc se passer comme si le sorcier devait quitter son lieu de résidence native et renier sa filiation biologique pour émigrer chez des parents adoptifs (dont il rectifie une initiation avortée ?). D’ailleurs, le récit ne se termine-t-il pas par la description du ballet final, consommation de la défaite du père biologique qu’on rattrape et ramène vers la forêt (Iteanu et Schwimmer 1996:117) ?

Ce type de migration et ces pouvoirs dérivés de la nature végétale (voir les premiers et troisième chants du corps de ballet lors de la fête) permettent-ils aux Orokaïva de s’ajuster au contexte de l’indépendance dont la suite du récit fournit nombre d’autres indices ? À Schwimmer et Iteanu d’en juger – *Parle, et je t’écouterai*.

En fait, Schwimmer a déjà fourni un élément de réponse :

Is the canonic formula a suitable tool for modeling the invention of myths? Can it help us to analyse the praxis of for instance the Orokaïva, in whose oral literature the mythic mode predominates, and who are active in transforming their view of the universe, in response to changes in their intimate environment, under the impact of upheaval in their overall circumstances? Such an inquiry would be vain if modernisation necessarily entails the abandonment of the mythic mode, but recent anthropological studies in various parts of Oceania suggest that mythic representations are versatile in accounting cogently, logically and ingeniously for radical upheavals. [2001:68]

Effectivement, la « double torsion » permet de modéliser de tels « *radical upheavals* » et, comme le montre Schwimmer tout au long de son texte de 2001 – ainsi que moi-même (Maranda 2001b) – la formule canonique peut aussi modéliser les transformations que des sociétés subissent au cours de leur histoire.

Je n’ai pu dans ce bref essai qu’esquisser une description sommaire de l’opération de métamorphose en « sorcier » d’un enfant abandonné et de sa translation, rompant avec une ontologie biologique, à une ontologie sociale. Peut-on voir là le premier niveau d’une dynamique en « double spirale » (Schwimmer 2004:224, cité en introduction), fournissant aux Orokaïva un tremplin pour, dépassant une ontologie trop « littérale » – trop « biolo-

giquement fondamentaliste » – faire face à l'impact de la mondialisation ? L'ajustement à l'élargissement des paramètres sociaux qu'entraîna l'indépendance de la Papouasie-Nouvelle-Guinée ne requerra-t-il pas que, transcendant les frontières de villages d'origine, on puisse, comme le garçon néolocalisé, migrer vers un lieu où les relations entre Orokaïva trouveraient une assise plus vaste pour mieux faire face à la nouvelle façon d'être qu'on leur imposa ?

Merci, Éric Schwimmer, pour tout ce beau travail qui va, triangulation, des Maori aux Québécois en passant par les Orokaïva, trois sociétés en proie à des révisions de leurs conditions existentielles. Soumises à des défis semblables de restructuration, elles doivent se garder de rebondir d'impasse en impasse. Il faut pouvoir ouvrir des orifices bouchés, transformer des girations épuisantes et sans issue en « doubles spirales » qui, elles, amorcent une transformation des capables de fournir un repositionnement en rapport avec soi-même et donc avec les autres. Autrement, il faudra effectivement appeler « Sans-dent Sans-bouche » ceux qui s'excluraient, par leur comportement, de l'élargissement des paramètres des échanges. Merci, donc, Éric Schwimmer, pour tout ce beau travail qui nous conforte dans une pratique anthropologique dont on ne peut remettre en question la pertinence.

Pierre Maranda, Département d'anthropologie, Université Laval, Québec, Québec, G1K 7P4, Canada. Courriel : pmaranda@videotron.ca

## Notes

- 1 Mais ici, pourrait-il s'agir de ce *sorcerer* décrit dans Schwimmer (1973:surtout 181-182) et dont il dit : « It is significant that these guardians [*aguma* and sorcerer] of moral values live in places which are on the fringe of the universe of friendly social relations maintained by any village » (1973:181) ?
- 2 Voir Schwimmer 1973:163-173, 2001:70ss et Iteanu et Schwimmer 1996: récit 17, L'histoire du cocotier, 130-134).
- 3 Premier indice de sa migration du lieu de sa naissance à sa résidence néo-locale.
- 4 Sans-dent, sans-bouche, donc sans pouvoir manger, Saruruse n'en jardinait ni n'en chassait pas moins et larguait la nourriture dans la rivière.
- 5 Le couple sans bouche – on dit bien le mari muet par la suite – dialoguerait-il par gestes ?
- 6 En fait, leurs corps n'avaient aucun orifice : ni bouche, ni anus, ni nez, ni oreilles. Il s'agit d'une « occlusion intestinale...une maladie endémique en province Oro » qui s'applique dans ce cas à tout le corps (224 n.149).
- 7 Il trouvera la solution : Schwimmer la décrit comme un processus d'assèchement qui délivrera les Saruruse d'une condition trop humide menant à la détérioration par pourriture (2004:224 n.151).

- 8 Dont le récit ne dit pas à quelles fins mais Schwimmer explique : « des objets qui sont chauds ou brûlants et qui irritent par leur sécheresse excessive » (2004:224, n.151).
- 9 Assèchement, donc.
- 10 Ne s'attendrait-on pas plutôt à lire « ouvert » au lieu de « rempli » ?
- 11 Le texte ne fait pas mention d'un autre orifice corporel, le vagin, qu'une femme, dans le récit 16 intitulé *L'homme qui faisait l'amour sans relâche*, fait croire à son mari qu'elle l'a perdu, se fermant ainsi à ses demandes (voir Schwimmer 2001:90ss). En fait, le garçon ne « cuit-il » pas ses parents par fumigation, ce qui ferait crever les pellicules qui bouchaient les orifices – parties tendres – de leurs corps ?
- 12 « L'estomac des malades est plein de *hoe pejigi*. Cela implique que les malades avaient été initiés mais que leurs corps n'avaient pas absorbé le traitement. Leur initiation s'est donc soldée par un échec » (Schwimmer 2004:224 n.1540).
- 13 On apprendra dans l'alinéa suivant qu'ils ont aussi sorti du corps des Saruruse.
- 14 En rapport avec l'initiation (Schwimmer 1973:181).
- 15 Donc annulation de l'échec de leur initiation ?
- 16 Dans le village des parents biologiques du garçon.
- 17 La formule qu'il utilisait en guise de remerciements lorsqu'il harponnait les aliments qui assurèrent sa survie au cours de l'épisode 2 de ce résumé (voir aussi Schwimmer 2004:116).
- 18 Il y aurait beaucoup à ajouter ici en rapport avec les *Objects of mediation* dont surtout la terre, le taro, la noix d'arec et les ornements, analysés dans les chapitres V, VI, VIII et IX de Schwimmer 1973.

## Références

- Iteanu, André, et Éric Schwimmer  
 1996 Parle, et je t'écouterai. Récits et traditions des Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude  
 1955 Anthropologie structurale. Paris: Plon.
- Maranda, Pierre  
 2001a Introduction. *Dans* The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics. Pierre Maranda, dir. Pp. 3-12. Toronto: University of Toronto Press.  
 2001b Mapping Historical Transformation through the Canonical Formula: The Pagan vs. Christian Ontological Status of Women in Malaita, Solomon Islands. *Dans* The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics. Pierre Maranda, dir. Pp. 97-120. Toronto: University of Toronto Press.
- Morava, Jack  
 2004 Une interprétation mathématique de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss. *Dans* Lévi-Strauss. Michel Izard, dir. Pp. 216-218. Paris: L'Herne.
- Petitot, Jean  
 2001 New Comments on the Morphodynamic Schematization of the Canonic Formula of Myth. *Dans* The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics. Pierre Maranda, dir. Pp. 267-311. Toronto: University of Toronto Press.

Schwimmer, Éric

- 1973 Exchange in the Social Structure of the Orokaïva. Traditional and Emergent Ideologies in the Northern District of Papua. London: Hurst and Co.
- 2001 Is the Canonic Formula Useful in Cultural Description? *Dans* The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics. Pierre Maranda, dir. Pp. 56-96. Toronto: University of Toronto Press.
- 2004 Claude Lévi-Strauss et le lièvre canadien. *Dans* Lévi-Strauss. Michel Izard, dir. Pp. 221-226. Paris: L'Herne.

Scubla, Lucien

- 2001 Hesiod: The Three Functions and the Canonical Formula of Myth. *Dans* The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics. Pierre Maranda, dir. Pp. 123-153. Toronto: University of Toronto Press.
- 2004 Structure, transformation et morphogenèse ou le structuralisme illustré par Pascal et Poussin. *Dans* Lévi-Strauss. Michel Izard, dir. Pp. 207-216. Paris: L'Herne.
-