

LE LANGAGE DE TOUS LES JOURS*

Indications pour une recherche des idéologies en Polynésie Française

Jean-François BARÉ

Centre O.R.S.T.O.M. B.P. 529, PAPEETE-TAHITI

RÉSUMÉ

L'étude des littératures orales a notamment pour objet l'analyse des valeurs culturelles. L'un de ses résultats exemplaires fut d'ailleurs cette révélation des choix et des idées fondamentaux des cultures. Cependant, elle acquiert ainsi une tendance à privilégier les textes considérés comme littéraires : ceux-ci deviennent alors la source quasi exclusive d'où l'on extrait les valeurs et idéologies. Or, des différences importantes semblent apparaître entre la manière dont ces textes « littéraires » — mythes, contes, récits fixés — utilisent et découpent les manières de penser, et les modalités d'apparition de ces dernières dans la production orale ordinaire et quotidienne des cultures, qui à l'évidence, en forme pourtant une composante centrale et indispensable. Cet article tente d'ouvrir ce débat : tout ce qui est mythique est-il littéraire? Toutes les manières de penser relèvent-elles du domaine littéraire ou mythique? Il annonce une recherche en cours sur les idéologies de Polynésie Française, analysées à partir de l'explication ou de la relation de situations historiques vécues.

ABSTRACT

« Everyday Language » — One of the chief aims of the study of oral literature is to analyse cultural values. One of its exemplary results has been the revelation of the choices and the fundamental ideas of each culture. However, there is a tendency to attach more importance to texts of a literary nature, which then become the almost exclusive sources from which ideologies and values are measured. Important differences may become apparent between the way in which the « literary » texts, in the fixed form of a story or tale, usually mythical basis, use and subdivide habits of thought, and the way in which the habits of thought appear in the normal daily exchange and renewal of culture. There is evidence that the latter forms a central and indispensable element in the makeup of a culture. The aim of this article is to open a debate on « Is all that is mythical also literary? Do all ways of thought stem from a literary or mythical culture? » Present research into the ideologies of French Polynesia is introduced, and the ideologies analyzed in the light of some of the historical situations experienced.

(*) Cet article, écrit pour prendre date au tout début d'une recherche ayant pour cadre géographique la Polynésie Française, s'appuie essentiellement sur une expérience de terrain à Madagascar ayant fait une large part aux matériaux oraux. Les orientations générales exprimées ici sont donc susceptibles, quant à la forme, de révisions entraînées par les spécificités des ensembles culturels polynésiens actuels.

A ceux qui le pressaient d'écrire dans un langage quotidien et de s'unir ainsi, à titre pratique, à certaines forces sociales, Paul ELUARD répondit dans les *Poèmes politiques* par un texte admirable intitulé « la poésie doit avoir pour but la vérité pratique ». C'était dans la même phrase, montrer que l'opposition entre la « fonction poétique du langage » isolée par R. JAKOBSON (1) et la fonction de communication offrait un caractère idéologique, dont le contraste accentué se rapprochait même des opérations mentales décrites par C. LÉVI-STRAUSS comme constitutives de la pensée mythique (2); et rappeler l'attention sur les liaisons, encore obscures, entre l'activité mentale et les pratiques sociales, liaisons dont l'étude est actuellement entreprise, dans le domaine de l'anthropologie, par les chercheurs travaillant sur une théorie des idéologies (3).

Pris dans la nécessité de se donner une base stable devant la profusion des matériaux qui s'offraient à eux, les travaux portant sur l'étude des littératures et traditions orales paraissent parfois, jusqu'à récemment, être construits sur cette sorte d'opposition « sauvage » à laquelle P. ELUARD apportait un démenti dès 1948. C'est ainsi qu'un article de synthèse classique d'H. JASON (4) définissait le champ de la littérature orale en privilégiant les caractéristiques artistiques formelles retenues des textes collectés (5). Les « déterminants artistiques formels » comportaient notamment les aspects suivants :

« A1 (...) des aspects tels que la structure grammaticale (la phonologie et la syntaxe, les traits prosodiques etc. (...)).

A2 (...) le texte est présenté sous une forme dramatisée par un exécutant unique (...). Le texte est dramatisé par la voix (en incluant la musique), l'expression du visage et l'attitude gestuelle (1969 : 415).

G. CALAME-GRIAULE définissait aussi le champ de la littérature orale en utilisant la « fonction poétique du langage » citée ci-dessus d'après les termes de R. JAKOBSON; « /fonction/ dans laquelle l'accent est mis sur le message pour son propre compte » (6). Le même auteur poursuivait cependant

en remarquant que « tous les thèmes traditionnels ne prennent pas obligatoirement une forme littéraire (7) », nuancant ainsi considérablement les critères formels retenus par H. JASON.

A s'en tenir à ces derniers, il paraît légitime de s'interroger sur leur validité et, notamment, sur le découpage qu'ils opèrent à l'intérieur de la production orale d'une culture. En les utilisant, on se trouverait en présence d'une zone, définie positivement par eux, où le caractère littéraire de la production orale serait repérable grâce à des traits linguistiques et à la « dramatisation » du récit; et donc, d'une zone définie négativement comme « non-littéraire » où l'on devrait ne rencontrer que des corpus oraux que l'on pourrait alors imaginer dépourvus de tout imaginaire dramatique, empreints d'une sorte de platitude utilitaire assez spontanément prêtée, en dernière analyse, à la vie quotidienne des cultures. Poussant plus loin la construction, on peut se demander si l'on n'est pas là en présence d'une projection de conceptions de la société industrielle où, effectivement, la production littéraire et artistique se cantonne à des domaines bien réservés que les institutions protègent. Comme l'a montré C. LÉVI-STRAUSS, l'art joue en partie, dans les sociétés auxquelles appartiennent la plus grande partie des anthropologues, le rôle joué par les mythes dans les sociétés à tradition orale. Dès la parution du premier volume des *Mythologiques*, leur auteur rappelait pourtant qu'il rejetait « les opinions trop hâtives sur ce qui est mythique et qui ne l'est pas » et « revendiquait pour (son) usage toute manifestation de l'activité mentale ou sociale des populations étudiées » (8). Au rejet d'une opposition de type formel entre secteur littéraire et secteur non-littéraire de la production orale d'une culture répondait dans le *Finale de l'Homme Nu* le développement suivant :

« (...) Tout mythe doit, en dernier ressort, prendre son origine dans une création individuelle. Cela est vrai sans doute mais, pour passer à l'état de mythe, il faut précisément qu'une création ne reste pas individuelle et perde, au cours de cette promotion, l'essentiel des facteurs dû à la probabilité qui la compénétraient au départ et qu'on pouvait attribuer au talent, à l'imagination et aux expériences personnelles de son auteur. La transmission des mythes étant orale et leur

(1) R. JAKOBSON, 1963 : 218.

(2) « La fluidité du vécu tend constamment à s'échapper à travers les mailles du filet que la pensée mythique a lancé sur lui pour n'en retenir que les aspects les plus contrastés » (C. LÉVI-STRAUSS, 1971 : 603).

(3) Notamment en France, M. AUGÉ, L. DUMONT, M. GODELIER, etc.

(4) H. JASON, 1969.

(5) « Afin qu'un texte utilisé oralement puisse être considéré comme appartenant au domaine de la littérature orale, il doit revêtir une forme artistique; un discours, un présage onirique ou une prévision météorologique, bien que traditionnels et transmis oralement, ne revêtent pas une forme artistique » (1969 : 414).

(6) R. JAKOBSON, 1963, *loc. cit.* cité par G. Calame-Griaule, 1970 : 23.

(7) G. CALAME-GRIAULE, 1970, *loc. cit.*

(8) C. LÉVI-STRAUSS, 1964 : 12.

tradition collective, les niveaux probabilistes qu'ils incluaient ne cesseront pas de s'éroder en raison de leur moindre résistance à l'usure sociale que celle des niveaux organisés de façon plus rigide, parce que répondant à des besoins partagés. On accordera donc sans peine que *la différence entre créations individuelles et mythes n'est pas de nature, mais de degré* (...) (1) (Souligné par moi).

Ainsi, à l'opposition binaire relevée paraîtrait pouvoir se substituer une sorte d'échelle continue sur laquelle viendraient se placer d'une part les productions orales les plus fixes, et d'autre part celles qui, pour être plus assujetties aux créations individuelles et donc aux marges de liberté relative que laisse aux individus l'appareil symbolique des cultures, n'en présentent pas moins avec elles des rapports de détermination plus ou moins lointains. Or, à moins de rejeter selon des critères nécessairement arbitraires certaines des « créations individuelles » évoquées, on est dès lors conduit à prendre en compte l'ensemble des productions orales d'une société, dès que l'on reconnaît en elles, d'un point de vue structural et non plus formel, certaines caractéristiques des mythes appliquées à d'autres champs sociaux; et, particulièrement, celle d'opérer sur le réel ce découpage producteur du « schématisme premier de la pensée mythique » (2). L'auteur de *l'Homme Nu* exprime lui-même ce rapport d'homologie entre les domaines oraux classifiés par les cultures selon des catégories particulières et les représentations et idéologies présentes dans ce que l'on pourrait nommer « le discours ordinaire » :

«/les mythes/ permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants au cours des siècles et si généralement répandus sur d'immenses espaces qu'on peut les tenir pour fondamentaux et chercher à les retrouver dans d'autres sociétés et dans d'autres domaines de la vie mentale où l'on ne soupçonnait pas qu'ils intervinssent et dont, à son tour, la nature se trouvera éclairée » (3).

On pourrait objecter qu'une telle démarche, procédant à l'inverse de celle illustrée par H. JASON, et tournant apparemment le dos aux productions orales aux-quelles les cultures elles-mêmes réservent une place particulière, s'exposerait à des critiques symétriques : passant outre aux classifications locales (4), elle négligerait ainsi des corpus constitués dont de nombreux travaux ont montré les liens organiques avec les structures sociales où elles s'en-

racinent, et choisirait ainsi gratuitement une voie simultanément difficile et aléatoire.

Ce serait cependant oublier deux caractéristiques essentielles de l'étude des littératures orales, qui semble présenter des faiblesses à la fois par défaut et par excès. S'il est établi qu'il existe des déterminations entre les infrastructures des sociétés et leur production littéraire orale, rien n'indique que *l'ensemble* de l'appareil symbolique et idéologique d'une société s'y reflète (5); inversement, les cosmologies africaines par exemple et notamment la plus étonnamment riche d'entre elles connue jusqu'à présent, la cosmologie dogon, peuvent fort bien s'articuler sur des bases sociologiques rudimentaires, où il serait vain de chercher des correspondances terme à terme. Dans un cas, les classifications locales semblent avoir sélectionné certains traits sociologiques pertinents formant l'essentiel de la matière littéraire pour en laisser d'autres, peut-être aussi fondamentaux, dans l'ombre; dans l'autre, l'imaginaire collectif s'est livré à ces opérations intellectuelles n'ayant, ainsi que C. LÉVI-STRAUSS l'a montré dans l'ensemble de son œuvre, d'autre fondement que le jeu indéfini de leur propre structure.

De plus, l'objection hypothétique mentionnée pourrait aisément être retournée en tenant compte d'un projet déclaré de l'étude des littératures orales, l'isolement de l'ensemble des valeurs culturelles propres à une société. Dans cette optique, non seulement on ne peut affirmer que les contes et les mythes en « expriment » la teneur — au mieux et d'un point de vue structural ils en révèlent quelques aspects fondamentaux (6) — mais encore, une telle démarche pourrait à la réflexion paraître aussi étrange que de chercher dans la bible l'ensemble des valeurs de la bourgeoisie catholique avant d'avoir sollicité les intéressés eux-mêmes, dont certes *le rapport* à la bible et à la religion catholique n'est pas sans intérêt. Certes, il n'est pas question ici de négliger ce que l'on pourrait nommer les « formes fixes » de la littérature orale. Mais on peut penser qu'une fois établie la « différence de degré, non de nature », entre elles et les productions orales définies par une société comme « banales » et « ordinaires », ces dernières méritent une attention justifiée par leur importance dans l'ensemble de la vie sociale,

(1) C. LÉVI-STRAUSS, 1971 : 562.

(2) C. LÉVI-STRAUSS, 1971 : 603.

(3) C. LÉVI-STRAUSS, 1971 : 571.

(4) « Une des premières tâches de celui qui aborde une de ces littératures est de chercher à les définir et à les délimiter, en tenant compte des définitions et des classifications données par les usagers eux-mêmes. » G. CALAME GRIAULE, 1970 : 24.

(5) Ce qu'a remarqué J. L. FISCHER dès 1963 : « Not all of social life is reflected with equal clarity in folktales » (239).

(6) Voir l'ensemble de l'œuvre de D. PAULME (1961) et G. DIETERLEN, G. CALAME-GRIAULE pour l'Afrique.

que ne paraît pas restituer la part quasi exclusive prise par l'analyse des mythes et des contes. Sinon, ce serait oublier que les cultures à tradition orale construisent l'essentiel de leurs structures, définissent les rôles et les attitudes des individus, légitiment ou destituent les pouvoirs politiques, prennent leurs décisions, établissent le dialogue entre les groupes sociaux, organisent leur économie, à l'aide d'énoncés oraux qui, tout autant que les contes et les mythes et peut être plus complètement, révèlent en les utilisant ces taxonomies fondées sur les mêmes logiques binaires et tertiaires que les mythes, auxquelles les actuels courants de l'ethno-science et de la linguistique consacrent leurs efforts (1).

Comme l'a remarqué G. CONDOMINAS, cette démarche ne fait d'ailleurs que mettre en évidence la majeure partie des matériaux à partir desquels se construisent les travaux des ethnologues « de terrain », matériaux de nature orale qui, pourtant, apparaissent très rarement dans les publications des chercheurs. Beaucoup d'anthropologues paraissent ainsi persuadés de l'absence dans le discours indigène de toute perspective analytique, un peu à la manière de H. JASON postulant qu'un présage onirique ne peut revêtir un caractère artistique (2).

En fait, il apparaît à quiconque a travaillé auprès d'informateurs réputés compétents sur des champs sociaux nommés — dans mon cas ce fut sur le pouvoir (*fanjakaña*) dans le Nord-Ouest Malgache — que les énoncés utilisés dans des activités comme la définition et l'explication de lexèmes, activités qui reviennent dans un cas à établir une taxonomie et dans l'autre à en établir la structure logique interne —, se construisent selon des sortes d'*itinéraires obligés* présentant à la fois des caractéristiques formelles et structurales repérables.

C. LÉVI-STRAUSS écrit : « De l'analyse scrupuleuse d'un mythe (...) il résulte en effet que, même là où l'esprit humain semble le plus libre de s'abandonner à sa spontanéité créatrice il n'existe, dans le choix des images, dans la manière dont il les associe, nul désordre et nulle fantaisie » (3); de même *le discours*

des sociétés sur elles-mêmes est a fortiori assujéti à des règles qui en dessinent les représentations spécifiques, variant d'ensemble culturel à ensemble culturel, et dont l'articulation constitue l'idéologie (4). Ainsi, si l'on veut bien admettre cet ordre culturel du récit « réel » dont la démonstration empirique demanderait à elle seul un ouvrage, mais que les anthropologues utilisent spontanément en isolant dans les informations orales recueillies les thèmes dominants, on se trouve très éloigné d'une distinction radicale entre une production littéraire orale, « artistique », « dramatisée », aux thèmes enchaînés par des « éléments d'intrigue (*plot-elements*) », et une production orale non-littéraire et dépourvue de ces dernières caractéristiques (5). On peut même au contraire les repérer simultanément dans les deux domaines. Le caractère dramatisé du récit réel ou de l'explication apparaît dès l'instant où ces derniers peuvent être rapportés à la *mimēsis*, ou imitation poétique dans laquelle Platon incluait le récit (6) forme stylistique apparaissant, en tout cas à Madagascar et sans doute en Afrique dès l'instant où une explication requiert la mise en scène de personnages réels ou imaginés pour incarner le discours. Quant aux « éléments de l'intrigue » ils peuvent, *mutatis mutandis*, être fournis par l'apparition de personnages et de concepts dans un ordre d'autant plus fixé que le récit est associé à un champ social contraignant. C'est le cas chez les Sakalava du Nord-Ouest de Madagascar des récits relatant les conflits entre membres de l'appareil politique des monarchies, au cours desquels les informateurs enchaînent invariablement, après un exposé du contexte, sur l'intervention ou l'apparition d'un possédé royal (*saha*) (7).

Il y a sans doute, dans l'oubli des zones considérées comme non-littéraires de la production orale des cultures, le résultat de confusions fréquentes faites par les anthropologues au sujet de ce qu'un linguiste spécialiste de l'analyse automatique du discours a nommé « la matérialité idéologique » (8). Sous prétexte, en effet, que des énoncés *parlent du réel*, les anthropologues ont, semble-t-il, tendance à croire qu'ils se confondent au réel lui-même, et me

(1) Voir l'ensemble du volume « Cognitive Anthropology » (Tyler ed. 1969) et, plus particulièrement les contributions de BLACK et METZGER (137-164) et de C. O. FRAKE (470-487).

(2) « La littérature orale si on ne la réduit pas aux seuls contes et mythes devient la source principale de la documentation où peuvent s'étudier à la lumière de l'une et de l'autre langue et culture » (G. CONDOMINAS, 1974 : 5).

(3) C. LÉVI-STRAUSS, 1964 : verso de la couverture.

(4) Ce terme est employé ici non seulement au sens de MARX qui définit l'idéologie surtout en termes négatifs, mais surtout dans ceux de BLACK et METZGER, « the more or less well codified structures that order people's expectations of their own and other's cultural roles and behavior » (1969 : 139) et dans l'acception impliquée par un jeu de mots synthétique de M. AUGÉ, qui parle de « réalité idéo-logique » (1974 : 18).

(5) H. JASON, 1969 : 416.

(6) G. GENETTE, 1966 : 152.

(7) J. F. BARÉ, 1973.

(8) PECHEUX et FUCHS, 1975 : 8.

paraissent alors commettre ce que Charles FOURIER nommait déjà une « étourderie méthodique ». Ils omettent en effet l'assujettissement de la réalité nommée au langage et « le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante s'accomplissent comme structure » (1); et, de ce fait, peuvent se permettre d'opposer un domaine de la production orale des cultures relevant de l'imaginaire et l'autre du réel. Il paraît en fait légitime de considérer que les deux domaines évoqués relèvent tout deux de *réalités idéologiques* impossibles à différencier sans considérer le type d'oppositions à partir desquelles elles sont construites. La réalité des mythes consiste en dernière analyse dans un jeu d'oppositions discontinues, celle du discours dans les oppositions « noyées » pourrait-on dire, dans le continu de la chaîne syntaxique.

La Polynésie Française peut-elle constituer le lieu d'une étude du récit, notamment du récit historique, visant à faire émerger d'entrevues non-directives et de textes oraux des appareils idéologiques constitués ou en voie de constitution ? En tout cas, s'agissant d'un territoire en mutation profonde, dont les institutions propres ont disparu radicalement voici plus de deux générations, ce n'est qu'au plan du langage et du discours, voire du mythe (2) que peuvent être repérés des schémas culturels, dont un ouvrage de R. I. LEVY, entièrement appuyé sur des matériaux oraux, a montré grâce à un long et remarquable travail de terrain, la profondeur inattendue (3). Il est même probable que, de la même manière que beaucoup de récits polynésiens littéraires actuels font une large part à la Bible — qui constitue un inépuisable réservoir

de principes explicatifs sans cesse réitérés dans les séances de commentaires bibliques (*tuaro'i*) — la multiplicité des communautés et des ensembles socio-culturels, confère aux récits historiques collectés, prétextes de la recherche, un caractère syncrétique qu'il appartiendra de définir. Il importe peu, en dernier ressort, que l'observateur se trouve finalement en présence de taxonomies concernant par exemple les institutions considérées comme liées au pouvoir politique, révélant des manières de penser « spécifiquement Polynésiennes » ou, au contraire, empruntées à l'Europe.

Il importe en effet avant tout de montrer l'existence et la réalité de conceptions actuelles qui permettent à la population Polynésienne d'appréhender la réalité sociale, y compris dans ses aspects les plus modernes, qui la détermine. Le récit historique — la relation d'événements vécus (*tuatāpapara'a*) — présente en effet l'avantage de réunir ce que l'anthropologie anglo-saxonne à la suite de M. GLUCKMAN a nommé des études de cas (*case studies*) ordonnés par une organisation sémantique interne présentant nécessairement des spécificités culturelles (4). Il est probable que, à prêter attention pour elle-même à la parole de l'informateur, la perception des Polynésiens actuels de leur monde et de leur histoire récente révèle, à propos d'institutions et de réalités passant en Europe pour évidentes et « naturelles » ces écarts ou ces chocs, provoqués par les raccourcis caractéristiques des idéologies et desquels L. ARAGON faisait provenir l'émotion poétique. Ainsi « la vérité pratique » des idéologies produirait, symétriquement à la remarque de P. ELUARD, sa propre poésie.

Manuscrit reçu au S.C.D. de l'O.R.S.T.O.M. le 8 septembre 1975.

(1) C. LÉVI-STRAUSS, 1962 : 173.

(2) H. LAVONDÈS, 1975.

(3) R. I. LEVY, 1973.

(4) Le fait historique n'est pas plus *donné* que les autres ; c'est l'historien ou l'agent du devenir historique qui le constitue par abstraction et comme sous la menace d'une régression à l'infini. Or, ce qui est vrai du fait historique ne l'est pas moins de sa sélection. De ce point de vue aussi, l'historien et l'agent historique choisissent, tranchent et découpent car une histoire vraiment totale les conduirait au chaos ». C. LÉVI-STRAUSS, 1962 : 340.

BIBLIOGRAPHIE

- AUGÉ (M.) (sous la direction de), 1974. — *La construction du monde. Religions/Représentations/Idéologie*. François Maspéro, Paris.
- BARÉ (J. F.), 1973. — *Conflits et résolution des conflits dans les monarchies sakalava du Nord actuelles*. Publication provisoire, Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar, « Travaux et Documents », vol. XII, Tananarive.
- BLACK (M. B.) et METZGER (D.), 1969. — « Ethnographic Description and the Study of Law » in S. A. TYLER (ed.). *Cognitive Anthropology* : 137-164.
- CALAME-GRIAULE (G.), 1970. — « Pour une étude ethno-linguistique des littératures orales africaines » in B. POTTIER (ed.). *L'ethno-linguistique, Langages*, Juin 1970, n° 18, Didier-Larousse : 22-47.
- CONDOMINAS (G.), 1974. — « Introduction » in « Littérature orale, fascicule I », *Asie du Sud-Est et Monde Insulinien*, vol. V, n° 4, École Pratique des Hautes Études - Centre National de la Recherche Scientifique : I-23.
- FISCHER (J. L.), 1963. — « The Sociopsychological Analysis of Folktales. » *Current Anthropology*, vol. 4, n° 3, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research : 235-296.
- FRAKE (C. O.), 1969. — « A Structural Description of Subanun Religious Behavior » in S. A. TYLER (ed.). *Cognitive Anthropology* : 470-486.
- GENETTE (G.), 1966. — « Frontières du récit » in « L'analyse structurale du récit », *Communications*, n° 8, Seuil Édité : 152-163.
- JAKOBSON (R.), 1963. — *Essais de linguistique générale*. Éditions de Minuit, Paris.
- JASON (H.), 1969. — « A Multidimensional Approach to Oral Literature. » *Current Anthropology*, vol. 10, n° 4, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research : 413-426.
- LAVONDES (H.), 1975. — *Terre et Mer. Pour une lecture de quelques mythes polynésiens*. Thèse de Doctorat ès lettres, O.R.S.T.O.M.-Université René Descartes, Paris.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1962. — *La pensée sauvage*. Plon, Paris.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1964. — *Mythologiques I : Le cru et le cuit*. Plon, Paris.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1971. — *Mythologiques IV : L'homme nu*. Plon, Paris.
- LÉVI (R. I.), 1973. — *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. University of Chicago Press, Chicago and London.
- PAULME (D.), 1961. — « Littérature orale et comportements sociaux en Afrique Noire. » *L'Homme-Revue Française d'Anthropologie*, vol. I ; n° 1 : 5-10.
- PECHEUX (M.) et FUCHS (C.), 1975. — « Mise au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours » in *Langages*, n° 37 « Analyse du discours, langue et idéologies », Didier-Larousse, Paris : 7-80.
- TYLER (S. A.) (ed.), 1969. — *Cognitive Anthropology*. Holt, Rinehart and Winston, New York.