

Changer pour rire. Les relations de plaisanterie des Tarahumaras : figure et mesure du changement

Jean-Luc Brackelaire

Volume 17, Number 3, 1993

Masques démasqués

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015279ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015279ar>

[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

Brackelaire, J.-L. (1993). Changer pour rire. Les relations de plaisanterie des Tarahumaras : figure et mesure du changement. *Anthropologie et Sociétés*, 17(3), 125–140. <https://doi.org/10.7202/015279ar>

Article abstract

Changing as a Joke

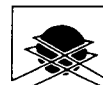
Joking Relationships among the Tarahumaras : Figures and Measures of Change

The author addresses the question of joking relationships through the specific case of the Tarahumaras. He attempts to explain these relations by thinking over what constitutes their specific humanity. A description of the phenomenon is followed by a two-sided deconstruction : the first side concerns society, which implies kinship and change, and the second one focuses on law, because the matter here is a measured or calculated transgression of rules. In conclusion, this phenomenon is best thought of as being at a crossing between both fields, a joking kinship, or rather a joke of kinship.

CHANGER POUR RIRE

Les relations de plaisanterie des Tarahumaras : figure et mesure du changement

Jean-Luc Brackelaire



Cet article interroge la parenté à plaisanteries chez les Tarahumaras. Ce phénomène, observé sous les figures sociales les plus diverses, sera analysé ici à partir du ou des processus spécifiquement humains qu'il met en œuvre et où il peut trouver son explication. Il sera abordé dans le cas très précis des Tarahumaras et donc sous les traits singuliers qu'ils lui donnent. Après une présentation du phénomène, celui-ci sera déconstruit sur deux plans, celui de la société et celui du droit, pour être appréhendé finalement à l'un de leurs croisements, comme une parenté *de* plaisanterie.

En guise d'introduction, je situerai le point de départ de mon analyse dans le contexte de mon terrain chez les Tarahumaras. Deux choses m'intéressaient à la fois : la spécificité des groupes indiens et leurs façons de changer par leur contact actuel avec le système mexicain dominant. Les Tarahumaras sortent du lot : ils sont tenus pour le groupe indien du Mexique qui s'est défendu avec le plus de succès ou le moins d'insuccès, dans le passé et jusqu'à nos jours, contre les efforts de l'Église et de la société pour les soumettre et les réduire de diverses façons à leur image et sous leur joug. Ne se sont-ils pas en effet perpétués jusqu'aujourd'hui démographiquement et socialement, tout en intégrant à leur manière maints éléments du monde de leurs envahisseurs ?

L'histoire raconte leurs rébellions contre les jésuites et la résistance qu'ils ont opposée aux mineurs, fermiers et soldats espagnols aux XVII^e et XVIII^e siècles (Dunne 1948 ; Spicer 1962). L'impact de ceux-ci n'en a pas moins été la réduction et le déplacement du territoire tarahumara vers l'ouest et les régions plus reculées et moins accessibles de la Sierra tarahumara, à l'ouest de l'État de Chihuahua, au nord-ouest du pays. Cet isolement spatial, dont on fait une clef pour comprendre leur maintien, manifeste plutôt leur retrait en réaction aux contacts évoqués et exprime du même coup leur façon propre de réagir et de mettre en forme leurs contacts avec l'extérieur. Sans aucun doute, la façon d'être tarahumara a dû elle-même s'en ressentir et s'y redéfinir. De cette attitude de retrait témoignent les rapports à distance — mais rapports tout de même — qu'ils entretiennent aujourd'hui avec les *mestizos*, qui occupent les meilleures parties de leur territoire, et les citadins, chez qui ils vont chercher un peu d'argent quand leurs champs sont au

1. Voir Plancarte (1954).

repos. Pour tous ceux-ci, ils ne sont encore et toujours que des animaux ou tout juste un peu plus, figures de la négation de l'Indien qui a toujours fait le fond des relations dans le nouveau monde.

Déjà *Tristes Tropiques* (Lévi-Strauss 1955) nous apprenait que ce que l'on va chercher et que l'on découvre inéluctablement aujourd'hui dans des sociétés « tout autres », c'est la mort, la nôtre en même temps que la leur, et la dette, celle que nous avons à leur égard à travers celle qu'elles ont vis-à-vis de nous. Je pense que l'insistance des Tarahumaras à être tarahumaras, le fait qu'ils durent et endurent, dans le changement, témoignent d'une façon toute particulière de traiter la mort et la dette, autrement dit de redéfinir par rupture ce qu'ils sont vis-à-vis de l'autre et ce qu'ils lui doivent. Et peut-être, plus précisément, comme ce texte pourra le suggérer, de pouvoir prendre le risque de cette redéfinition. Leur persistance et leur changement mesuré tiendraient non seulement à leur façon d'établir politiquement des relations, à leur manière de se confronter à eux-mêmes à travers l'autre, bref à quelque chose comme leur « style », mais à la capacité de le mettre en jeu.

Je l'ai approché dans une double institution traditionnelle (Brackelaire 1983) : les relations de plaisanterie et les fêtes où elles entrent en action. Celles-ci me semblaient cristalliser au mieux leur « style » propre et j'élaborais l'hypothèse que ce qui s'y jouait n'était pas étranger à la manière dont les Tarahumaras géraient leurs rapports avec le dehors. Il y avait là un changement radical.

Fêtes et parenté à plaisanteries

Voilà des Indiens qui sont dans la vie quotidienne ostensiblement distants et méfiants entre membres d'unités domestiques différentes et qui se font étonnamment familiers et confiants lorsqu'ils suspendent le temps et s'entassent dans la maison de l'un d'entre eux pour chacune de leurs innombrables fêtes, troquant leur réserve habituelle pour une licence exceptionnelle qui bouleverse ce qu'ils sont et ce qu'ils doivent être.

Ces fêtes (*tesgüinadas*) constituent un pôle privilégié de la vie sociale et religieuse des Tarahumaras, qui vivent dans le quotidien en petite famille, à distance les uns des autres, aussi bien au sein d'un groupe de fermes (*rancheria*) qu'entre *rancherías*. Tour à tour, chaque ferme brassera la bière de maïs, le *tesgüino*². Et l'homme invitera personnellement, à pied ou à cheval, les familles qui composent son « réseau de *tesgüino* »³. « Il y aura du *tesgüino* chez nous demain » ou « Viendrez-vous boire un peu de bière de maïs demain avec nous ? » Chaque famille a son réseau, qui exprime, supporte et renforce ses relations sociales et varie avec leur état. Il ne se définit donc pas simplement par la proximité géographique — toujours relative — ni par la proximité familiale. Et il s'étend ou se rétrécit selon les circonstances pour lesquelles la fête est organisée. Car la *tesgüinada* fait partie intégrante de tout acte social important, accompagnant tout travail coopératif et toute cérémonie, qu'il s'agisse d'un rituel funéraire, d'une cure

2. Les Tarahumaras disent aussi *sugiky* et *batári*. *Tesgüino* (ou *tesxuino*, ou encore *tesvino*) est un terme sud-américain hispanisé (voir Pennington 1963 : 149-157 ; Deimel 1980 : 87-88).

3. Selon le concept développé par Kennedy (1963).

de prévention ou de guérison des hommes ou des bêtes, d'un rite d'appel à la pluie, de fécondité de la terre ou de célébration du nouveau maïs, d'un procès parfois, etc.

Le *tesgüino* y intervient lui-même directement, aspergé, ingéré, appliqué, offert. Ses bienfaits sont loués. Il garantit la santé et la force. Et il donne leur portée à toutes les activités dont il est solidaire. « Qui ne boit pas, ne travaille pas », disent-ils : une formule que nous entendrions aussi bien mais peut-être trop exclusivement dans l'ordre inverse. Il est sacré, don de *Onorúame* aux Tarahumaras qui l'honorent et l'apaisent en lui dédiant toujours la première jarre après en avoir aspergé un peu dans les quatre directions. Honneur et paix également au maître de maison et à ses activités, avec qui il partage sa richesse. En brassant le *tesgüino*, chacun s'engage et engage les autres dans la réciprocité des obligations. Et cela atteste leurs liens. Celui qui n'est pas invité aux *tesgüinadas* vit alors une véritable mort sociale. Au contraire, la grande envergure de son réseau de *tesgüino* témoignera du poids d'un notable qui se sera notamment affirmé comme tel par la fréquence et l'ampleur sociale de ses *tesgüinadas*. La qualité et la quantité du *tesgüino* sont aussi d'importance, qui doivent garantir l'accès à une belle ivresse, ni trop rapide, ni trop brève.

La *tesgüinada* commence dans l'ordre, suivant ou accompagnant telle tâche ou cérémonie, elles-mêmes accompagnées parfois de chant, de musique et de danse. Mais le bel ordre s'estompe rapidement, au rythme des cigarettes et des gourdes de bière qui circulent, de jarres qui se vident. Et un désordre certain prend progressivement le dessus, dans les rires, les cris et les pleurs. Le spectacle est celui d'une inversion de l'ordre social habituel.

La parenté à plaisanteries est le canal privilégié de cette inversion. Et c'est entre hommes de même génération qu'elle se déploie avec le plus de force. Les beaux-frères (*muchímari*)⁴, vrais ou classificatoires, et par extension tous les hommes alliés de telle ou telle façon, ou qui s'instituent précisément comme tels à cette occasion, jouent à se faire la cour, s'envoyant flatteries, avances, moqueries et insultes. Selon l'expression d'un de mes informateurs, celui qui joue ainsi parle « comme un autre ».

Ils s'interpellent : « *Muchímari ! Muchímari !* », et le nom à lui seul déclenche déjà rires et sourires. « Eh bien maintenant que je suis arrivé, voyons comment tu vas me faire l'amour ! » lance l'un dans l'hilarité générale. « D'accord, j'y vais, mais ensuite ce sera à toi d'y aller ! » répond l'autre. Ou, s'asseyant tout contre son complice, le premier lui glissera pince sans rire : « Ah ! Tu es là toi demi-femme ! » Et le second, en pantalon comme la plupart, de rétorquer : « Toi tu m'as l'air bien brave avec ton cache-sexe ! » Ou bien : « Voleur ! Tu m'as pris ma sœur ! Je vais te prendre ta fille ! » Et la réponse : « Voyons si tu es capable de me prendre d'abord ! » « D'accord, dit le premier avec appétit, mais que les autres nous cachent avec une couverture ». Ou encore, ne voilà-t-il pas qu'ils se montrent grotesquement l'anus et le sexe pour en vanter réciproquement les hautes qualités !

4. *Muchímari* est le terme général pour les beaux-frères : mais dans certaines zones de la *Sierra Tarahumara*, ce terme désigne plus spécifiquement les beaux-frères plus jeunes que soi, *chiéri* dénommant alors un beau-frère plus âgé que soi. Je suivrai ici la graphie proposée par John G. Kennedy (1978 : 171-174).

Les plaisanteries et bouffonneries sexualisées peuvent s'enchaîner, grossir symétriquement, et engager directement de nombreux membres présents.

Et c'est la lutte qui prendra souvent le relais de la joute verbale, sorte de combat de *catch* où l'on se saisit par la ceinture et où l'on tente de déséquilibrer l'adversaire. En voici un au sol, que son vainqueur, assis sur lui, feint de prendre comme une femme ; traité d'enculé, il se plie et se joint aux rires de tous, puis retourne avec eux au *tesgüino*. Mais le ton peut parfois monter, et tel autre repartira sans relâche à l'attaque, perdant le contrôle et ouvrant la porte à la brutalité.

Une comédie semblable se joue entre beau-frère et belle-sœur (*kunára* et *upíra*), et par extension entre tous les hommes et femmes liés d'une façon ou d'une autre, ou qui se lient justement de cette façon, le plus souvent à l'initiative des femmes, qui assument dans leurs mots, conduites et attitudes la position publique d'habitude réservée aux hommes. Ils s'amusent à se séduire et à se provoquer par des mots et des gestes audacieux, tentant par exemple de s'arracher réciproquement le pagne et la jupe, puis s'engageant dans une lutte évocatrice. « Pourquoi m'as-tu mis tant de piment, quand j'étais chez toi hier ? Tu l'as fait exprès ! Tu sais bien que je n'aime pas le piment ! » crie une femme mûre à un homme plus âgé. Il lui répond, doux, en s'échappant : « Je croyais que tu aimais tant le piment... » Ils jouent avec piquant à être des époux. *Kunára* et *upíra* sont en effet les termes de parenté désignant respectivement le mari et l'épouse. Et peut-être parviendront-ils, dans l'ivresse et le désordre croissants, à s'unir sexuellement.

On joue aussi entre belles-sœurs (*ripóri*), ici aussi vraies, classificatoires ou par extension. Elles flatteront les charmes de l'autre, proposeront l'acte sexuel, soulèveront sa jupe, l'insulteront, la menaceront de viol, etc. La lutte est plus rare et moins dure qu'entre hommes, mais elles pourront à l'occasion s'y engager fortement, et marquer aussi leur victoire par la simulation d'un coït infligé à l'adversaire.

Enfin, il faut parler de l'axe vertical de la parenté à plaisanteries. Grands-parents et petits-enfants (*aparóche* et *ushú*)⁵, et par extension tous les parents de ces deux générations, se provoquent et se traitent en effet également comme partenaires sexuels. Le ton habituel est cependant plus doux. Ils se font des avances, se lancent telles moqueries suggestives, esquissent tels gestes hardis. Voici par exemple un vieillard qui caresse le derrière du gamin de la maison, qui sursaute et se refuse en souriant, aux rires de tous. Un autre jeune homme, invité par son grand-père à démontrer ses capacités sexuelles, le défiera de l'attraper, ironisant sur son aptitude aujourd'hui ridicule à la course. Ils pourront aussi lutter et leurs combats ne sont pas sans rudesse. Ces relations s'entament dès l'enfance et en dehors des *tesgüinadas*. Car ce n'est qu'au sortir de l'enfance que les Tarahumaras peuvent vraiment y participer. Et leur première participation signe précisément cette sortie. Avant cela, ils ne feront que traverser les *tesgüinadas*, tourner autour, y assister, s'en imprégner, lorsqu'elles ont lieu chez eux.

La place qu'occupent les *tesgüinadas* dans le monde tarahumara a été reconnue par les missionnaires, dès les premiers contacts, au XVII^e siècle, puis par les

5. Les petits-enfants nomment *aparóche* et *ushú* respectivement leurs grands-pères et leurs grands-mères, et ceux-ci leur répondent par le même terme, indépendamment donc du sexe du petit-enfant.

explorateurs, les ethnographes, les écrivains et les ethnologues qui ont fréquenté ces Indiens⁶. Tous en ont été frappés. Mais ils ne s'y réfèrent souvent que pour les condamner, les défendre ou les glorifier. Ou ils s'en remettent à leurs yeux pour les décrire. Et quand il s'agit de les étudier, ils en examinent les tenants et les aboutissants ou en mesurent les effets positifs et négatifs sur divers plans. Il en va de même pour les relations de plaisanterie⁷. Jamais ces phénomènes ne sont analysés dans leur spécificité humaine, dans leurs principes, dans ce qu'ils sont.

Pour articuler ce qui est en jeu dans la parenté à plaisanteries et les fêtes des Tarahumaras, je m'appuierai sur le modèle théorique du linguiste et épistémologue français Jean Gagnepain. Plus précisément, je me baserai sur la distinction qu'il propose entre les plans de la personne et de la norme, sur la dialectique propre à ces deux modes de la rationalité humaine et sur leurs interférences (Gagnepain 1991). Je n'exposerai pas ici *in extenso* ses modèles sociologique et axiologique, pas plus que je ne discuterai de façon serrée les positions théoriques existantes à propos de la parenté et des relations à plaisanteries ni les éléments apportés en cette matière dans la littérature concernant les Tarahumaras. Je propose de situer d'abord le phénomène par rapport à la dialectique de la personne, à partir des notions d'inversion et de célébration.

La personne : altérité, inversion et célébration

La personne n'est pas le sujet, au sens corporel, mais cette dialectique par laquelle nous acculturons toujours à nouveau nos rapports naturels, fondés sur la sexualité et la génitalité, en rapports sociaux, fondés sur l'alliance et la prestation. Telles sont les deux faces immanentes de la personne, analogues dans leur immanence aux deux faces du signe (Gagnepain 1982). L'immanence indique la clôture du système : chez l'homme, l'alliance ne s'atteste que de déterminer de la responsabilité, de la prestation de service, et celle-ci ne se définit que de la spécificité du lien qu'elle institue. Par la personne, nous analysons d'abord ethniquement la sexualité en alliance et la génitalité en prestation pour nous rapporter alors politiquement aux autres dans des liens et des devoirs réciproques, c'est-à-dire comme autres, comme partenaires, et non dans une interaction naturelle organisée sur le modèle de la complémentarité des sexes mâle et femelle et de la dépendance entre le petit et son géniteur, avec ce que ceci inclut de domination et de soumission. Tels sont les trois moments de la dialectique de la personne, dialectique entre un pôle ethnique, qui nous sort de la situation naturelle, et un pôle politique qui nous la fait retrouver autrement. Ce qui fonde la personne, c'est donc le principe de l'altérité, dans sa double face d'identité et de responsabilité, de rapport à l'autre et à l'autrui, de parité et de paternité. Il articule d'une façon nouvelle ce que la théorie psychanalytique et l'ethnologie ont conçu comme étant au fondement respectivement du « sujet » et de la société : le rapport au semblable et le rapport au père, l'alliance et la filiation. Ce principe fondateur est un principe de divergence. Il nous fait diverger

6. Voir en particulier Dunne (1948), Lumholtz (1902), Artaud (1971), Kennedy (1963, 1970a, 1978), Deimel (1980).

7. Brièvement décrites par Bennett et Zingg (1935), puis par Passin (1945), elles ne sont étudiées comme telles que par Kennedy (1970b).

de ce que nous sommes naturellement avec l'autre et les autres en analysant en pure négativité notre être et notre devoir être pour nous ramener ensuite autrement à ces autres comme à nous-mêmes en tant que partenaires d'un échange, d'une négociation.

Or en se faisant la cour et en luttant, les parents de plaisanterie jouent à ramener leurs alliances à la complémentarité sexuelle et leurs obligations au rapport de « force ». Le lien social y tend à la sexualité et la prestation sociale à l'agressivité. Il y a inversion de la dialectique constitutive de la société. Socialement en effet, les Tarahumaras ne cessent en tant qu'hommes d'acculturer et d'avoir à acculturer la sexualité en liens sociaux et la violence, l'agressivité, en prestations sociales. Ils mettent ainsi en œuvre dans des termes qui sont les leurs le principe culturel de l'alliance et de la filiation. Et voilà que cela s'inverse et que s'inversent du même coup les rôles et fonctions établis. Maris et épouses ne comptent pas plus que faibles et puissants, les hommes deviennent des femmes, les femmes des hommes, les jeunes deviennent adultes, les vieux rajeunissent, aînés et cadets se ressemblent, le pouvoir quitte les mains de ceux qui le portent.

Pourquoi cette inversion suit-elle la voie de la parenté à plaisanteries ? Le système de parenté des Tarahumaras est bilatéral. Et le pôle quotidien de leur vie sociale s'organise autour de ce qu'on appelle « la famille nucléaire ». Ce qu'il faut voir ici c'est que les parents de plaisanterie constituent bilatéralement la plus petite différence, le premier degré de l'extériorité, pour ce qui est de l'alliance et de la prestation, par rapport à cette entité familiale domestique. Ils sont les premiers vis-à-vis de qui les liens et les devoirs ne sont pas « naturels ». Il faut entendre naturalisés, car c'est là la figure sociale donnée par les Tarahumaras à la personne, à la famille, au rapport à l'autre comme à soi, à l'intérieur comme à l'extérieur. Par delà et à travers la figure sociale et historique qu'ils prennent chez ces Indiens, c'est le principe d'alliance et de prestation qui est à l'œuvre.

Autrement dit, ces alliés privilégiés que sont chez les Tarahumaras les beaux-frères et belles-sœurs, les grands-parents et petits-enfants, manifestent socialement qu'ils ne collent pas aux autres comme des êtres simplement sexués et comme le petit et l'adulte, dans des relations qu'organiseraient la sexuation et la génération, mais s'allient et s'engagent par rapport à eux en analysant d'abord implicitement ce qu'ils sont sur les plans de l'alliance et de la prestation, c'est-à-dire en structurant la parenté. Nous avançons donc d'un côté que les beaux-frères et belles-sœurs manifestent d'une façon paradigmatique le principe de l'alliance ; qu'ils en sont chez les Tarahumaras une figure sociale toute particulière. Et de l'autre, que les grands-parents et petits-enfants expriment socialement le principe de la filiation ; qu'ils le mettent en perspective d'une manière spécifique.

On sait que l'ethnologie, en particulier dans son volet structural, a reconnu tout le poids de la relation de beau-frère dans la société humaine : c'est le don ou l'échange d'une femme, sœur et épouse, qui associe deux familles et fait des beaux-frères des parents par alliance. Le beau-frère atteste ainsi l'exogamie, la loi de l'échange, le principe de l'alliance (Lévi-Strauss 1967 : 548-570) ; il marque la rupture avec la « famille biologique » et le dépassement « d'un monde où l'on pourrait vivre entre soi » (*ibid.* : 570). Ce qui constituerait la relation d'alliance, dont le mariage est tenu pour « l'archétype », c'est donc l'association de la famille

du mari et celle de la femme, c'est-à-dire l'articulation des trois termes que sont le mari, la femme et le frère de la femme.

Mais ne faut-il pas aller plus loin et ramener cette figure d'un seul tenant social et historique de l'alliance — aussi archaïque, diffusée, fonctionnelle ou structurellement élémentaire qu'elle paraisse — au principe qui la permet, autrement dit à la capacité que nous avons humainement d'analyser notre rapport à l'autre en toute négativité, c'est-à-dire dans les termes de l'altérité ? À ce moment-là, mariage et alliance posent et même constituent un seul et même problème : celui du lien social et du principe qui le permet. Et ce qui est dit ici des alliés de plaisanterie vaut aussi bien pour les mariés, comme pour toutes les formes de l'alliance. Avec Gagnepain, on peut poser sociologiquement l'alliance, ou aussi bien le mariage, comme principe, comme pur principe de lien social, principe de classification, par lequel nous classons dans le temps même où nous nous classons, principe ethnique, non pas d'abord sociologique mais socionomique, dès lors qu'il est le fait des acteurs eux-mêmes avant d'être celui que le sociologue conçoit comme tel. Le rapport d'alliance ne se définit pas alors par le nombre de termes qu'il articule. Il constitue précisément le principe de comptage, l'analyse ethnique qui permet qu'il y ait politiquement des termes en connexion.

Ce qu'il importe de noter c'est donc que les Tarahumaras font des beaux-frères et belles-sœurs une figure socialement significative de l'alliance. Ils se présentent en effet comme les termes minimaux de la relation par alliance, la marge extérieure de la famille, le premier pas hors de la maison. Mais il n'est pas insignifiant que deux hommes qui ne sont pas beaux-frères, ni vrais ni classificatoires, puissent établir cette relation. C'est que ce n'est pas la différence élémentaire, minimale, qui est en jeu, mais la question même de la divergence, que les acteurs mettent en œuvre et nient à la fois en la marquant socialement dans ce degré minimum.

Ce que je viens de dire des beaux-frères et belles-sœurs peut être transposé *mutatis mutandis* aux grands-parents et petits-enfants, qui illustrent socialement la relation de filiation. Nous passons ainsi d'une face à l'autre de la personne. La filiation ne renvoie pas ici à la relation naturelle entre adultes et petits, mais au principe humain de la transmission, de l'héritage ou encore de la dette, que la psychanalyse a appréhendé sous la rubrique du rapport au père ou de la paternité, et que l'ethnologie a examiné sur toutes les coutures.

On n'ignore pas la place exemplaire que l'ethnologie structurale a reconnue en cette matière à l'avunculat. Mais elle en a fait une configuration universelle. « corollaire, tantôt manifeste et tantôt enveloppé » (Lévi-Strauss 1958 : 62) de la prohibition de l'inceste et donc du principe de l'alliance. La relation avunculaire est présentée comme un donné immédiat de la structure de parenté la plus élémentaire. Celle-ci, agençant toujours une relation de consanguinité, une relation d'alliance et une relation de filiation, organise un système liant quatre couples d'oppositions : frère/sœur, mari/femme, père/fils et oncle maternel/neveu (*id.* 1958 : 37-62 ; 1973 : 103-135). En écho tout à la fois à ces idées de Claude Lévi-Strauss et aux positions de Jacques Lacan, Marie-Cécile et Edmond Ortigues affirmeront, au terme de leur bel *Oedipe Africain*, qu'« en résumé, le tabou de la sœur, en quoi l'anthropologie nous montre la condition première des relations sociales, et d'autre part la fonction du phallus, en quoi la psychanalyse voit le degré minimum de médiation entre la mère et l'enfant, nous conduisent pour l'essentiel à une même

conclusion : pour que soient remplies les conditions nécessaires à l'existence d'une structure dans l'institution familiale et dans le complexe d'Oedipe, il faut un minimum de quatre termes, c'est-à-dire un terme de plus que ce qui est naturellement nécessaire » (Ortigue 1966 : 384-385). Or, ce n'est pas là affaire de nombre, encore une fois, mais tout au plus de principe de comptage — auquel il convient d'ajouter celui, qu'illustrent les couples évoqués, de différenciation⁸. Et il faut préciser que nous nous situons ici entièrement sur la face de la filiation. Certes, celle-ci se trouve avec celle de l'alliance dans un rapport de justification réciproque. Mais alliance et filiation ne constituent d'aucune façon les premier et second temps logiques d'une parenté que les acteurs structurent eux-mêmes et simultanément sur ces deux faces, non hiérarchisées, reprenant par rupture les relations naturelles qu'organisent la sexuation et la génération.

L'avunculat est un visage social de cette paternité de culture par laquelle nous quittons et retrouvons dialectiquement la « paternité » biologique. Il manifeste que le père de la relation père/fils n'est pas le géniteur, mais qu'il implique du côté de la personne, en tant que telle précisément, l'analyse par définition structurale de son devoir être. Et la paternité n'est rien d'autre que le rapport structural à l'enfance. Grands-parents et petits-enfants en sont une autre manifestation sociale. Ils rendent clair également, quoiqu'en des termes différents, ce rapport de structure, dont ils seraient la figure minimale, celle que l'on rencontrerait d'abord en sortant de l'unité familiale. Et l'on peut dire que grands-parents et petits-enfants sont structuralement en cause dans la relation entre parents et enfants de la même façon que, sur l'autre face, beaux-frères et belles-sœurs le sont dans celle du mari et de l'épouse.

Revenons maintenant à l'inversion. C'est donc avec ces parents-là que les Tarahumaras plaisantent et, plus largement, sur le modèle de cette parenté qu'ils entrent dans des relations de plaisanterie. Celles-ci définissent et engagent ceux qui représentent au mieux le fait que l'on ne coïncide pas avec soi, que l'on peut sortir de ce que l'on est et de ce que l'on doit être, ceux à travers qui on se met en perspective, bref ceux en qui s'explicite de la façon précisément la plus spectaculaire le principe humain implicite par lequel nous analysons ethniquement notre condition. C'est ce principe même que les relations de plaisanterie mobilisent et qui permet aux Tarahumaras de dénoncer l'arbitraire de l'ordre établi, de s'en détacher dans la comédie, l'humour et la fête. Plus exactement, il faudrait dire que c'est ce principe, en tant justement que principe d'arbitrarité, qui leur permet de contester ce qui est établi. Mais ce renversement de l'ordre, dont on sait qu'il peut servir à sa transformation comme à son renforcement (Balandier 1985 : 249-278 ; 1980 : 95-144), ne met pas directement en question les entités familiale et communautaire. Cette transformation s'appuie sur les relations avec ceux de l'extérieur qui nous sont les plus intérieurs et ceux de l'intérieur qui nous sont les plus extérieurs.

Dira-t-on simplement qu'en eux se déplacent — et à la fois se condensent — amours et antagonismes ? C'était la position d'un Geza Roheim traquant le complexe d'Oedipe chez les Navahos et les Hopis et en en découvrant les traces dans leurs relations de plaisanterie. Le petit-fils navaho, par exemple, déplacerait sur

8. Tels sont en effet les deux axes — quantitatif et qualitatif ou encore génératif et taxinomique — de l'analyse, axes qui, ne coïncidant pas, se projettent l'un sur l'autre.

son grand-père l'agressivité contre le père, et le jeune hopi sur ses tantes paternelles et leurs maris respectivement ses penchants sexuels et sa haine (Roheim 1967 : chap. VIII). Sans doute l'idée d'une telle mise en équation est-elle d'avance trop simple. Et comme le montre Sory Camara à propos des Mandingues, « l'alliance à plaisanteries n'est pas seulement un exutoire aux antagonismes endogènes » mais engage l'échange avec les autres (Camara 1976a : 294). Cette conception tend en outre à réduire les relations de plaisanterie à leur fonction de décharge à moindre risque, sans analyser ce que cela engage aussi d'un aménagement de l'interdit, comme on va le voir. Et elle ne saisit pas qu'elles donnent un visage au paradoxe constitutif de la réalité sociale, attestant le principe d'arbitrarité qui fonde d'un seul tenant l'ordre social et son renversement.

Dans cette société d'hommes, la relation entre beaux-frères en constitue une sorte de modèle. À lire la description que j'en ai présentée, on aura pu en repérer le caractère homosexuel, noté également par Kennedy (1970b : 40-41 ; 1978 : 173), qui précise que ses informateurs ont toujours clairement dénié qu'il existe des rapports homosexuels effectifs entre *muchímari*. Mes informateurs ont dit de même, tout en signalant qu'il existe aussi des homosexuels chez les Tarahumaras. Il faut prendre les choses autrement. L'homosexualité doit être saisie, avec Gagnepain, en référence au principe humain de la classe et de l'alliance. Elle atteste que nous ne coïncidons pas avec ce que nous sommes naturellement. Le « sexe social » n'est pas le sexe biologique. Et le lien social passe par la négation de la relation naturelle des sexes. En sa face d'identité, la personne, avons-nous vu, est cette dialectique qui nous fait culturellement passer d'un monde naturel organisé sur le mode de la différence et de la complémentarité naturelles des sexes, que nous analysons en fondement négateur du lien social, à un monde culturel où nous nous lions alors diversement avec ceux qui deviennent nos partenaires sociaux. L'inverti positiverait le pôle d'analyse de la dialectique, et plus précisément l'analyse de l'unité de lien social, sans l'aménager dans l'échange. Tout se passerait pour lui comme si la négation de la complémentarité sexuelle était elle-même naturelle, comme si l'analyse se suffisait à elle-même. Les beaux-frères tarahumaras, eux, jouent à cela. Et c'est toute la différence. Ils jouent à naturaliser leur lien, à ramener leur alliance à la complémentarité sexuelle, leur relation personnelle au rapport de corps, le mariage qui les lie culturellement au couple qu'ils composent naturellement, attestant par inversion le principe même de l'alliance.

C'est ce principe qui est définitoire de l'amour et de la mort chez l'homme, par l'absence qu'il instaure analytiquement au sein de l'attraction des sexes et de la présence à l'autre. Et ce n'est pas un hasard si les alliés de plaisanterie — mais aussi les grands-parents et petits-enfants — sont à la fois les meilleurs amis et les responsables de l'enterrement et des cérémonies qui accompagnent le décès de leur allié ; pour les parents immédiats du défunt, l'âme est un danger et ils en ont peur. Quand je les invitais à parler de leurs *muchímari*, les Tarahumaras ont toujours évoqué d'un seul tenant l'amitié qui les lie et la distance ou la mort qui les sépare ou risque de les séparer. Après avoir décrit joyeusement la relation de plaisanterie qu'il entretient avec son beau-frère, Federico s'émeut et explique : « C'est que je ne vois pas beaucoup mon beau-frère, parce qu'il vit au loin, près du canyon ». Démontrant une semblable émotion, Pioquinto commentera : « C'est que ça me fait de la peine quand ils meurent parce qu'on les aime beaucoup ». Jésus, lui, présentera son beau-frère en affirmant : « Il est très bien ! Jamais il ne me laissera

mourir tant qu'il sera vivant ». Liés « à la vie à la mort », ils déterminent ensemble qu'ils ne se réduisent pas à ce qu'ils sont naturellement et aménagent dans leurs échanges comiques l'angoisse que suscite cet écart. C'est dire que leur lien ne disparaît nullement avec la mort de l'un d'eux, et les funérailles verront le mort et le vivant plaisanter aussi burlesquement qu'avant. En me rendant « hétérogène à moi-même » et en faisant de mon allié un « autre moi-même »⁹, les relations de plaisanterie célèbrent le lien qui nous unit.

Car il s'agit de célébration, festive et ludique. La parenté à plaisanteries célèbre les liens des partenaires qu'elle implique. Et c'est ainsi que les Tarahumaras célèbrent dans la fête leurs relations mêmes, par delà leurs identités et responsabilités propres. Il convient de voir que cette sortie du quotidien, qui en inverse l'ordre établi, engage la vie sociale dans sa spécificité. Comme l'écrit Lévi-Strauss, « les fêtes jouent la vie sociale à l'envers, non parce qu'elle a jadis été telle, mais parce qu'elle n'a jamais été, et ne pourra jamais être autrement » (1967 : 563). Mais n'est-ce pas déjà une façon d'être autrement que de faire la fête ? Gagnepain qualifie de chorale cette dimension constitutive du social qui consiste à « célébrer purement et simplement l'être ensemble » (1982 : 117), quelles que soient les raisons et la taille du rassemblement. Il en fait une visée politique spécifique, strictement équivalente aux visées anallactique et synallactique par lesquelles nous tendons à respecter l'ordre ou à l'adapter. Bien entendu, et l'on rejoint ici l'idée de Lévi-Strauss, ces visées ne s'atteignent jamais elles-mêmes, fondées qu'elles sont sur la divergence à ce que nous sommes, et la fête ne renverse pas plus totalement l'ordre social que celui-ci n'est jamais tout à fait établi ou entièrement transformé.

On joue à le renverser. Et dans la célébration le jeu se fait comédie : on se met en scène ensemble, réciproquement, en un spectacle où l'on joue ses propres personnages à l'envers. Pour cerner davantage cet aspect ludique du phénomène, je me permettrai de rappeler — et d'attribuer au comique — ce que Freud, sous forme d'interrogation, disait de l'humour : « Cela a-t-il un sens, se demandait-il, de dire que quelqu'un se traite lui-même comme un enfant et joue en même temps à l'égard de cet enfant le rôle de l'adulte supérieur ? » (1985 : 325). L'intention que l'humour met en acte pourrait alors s'exprimer comme suit : « Regarde, voilà donc le monde qui paraît si dangereux. Un jeu d'enfant, tout juste bon à faire l'objet d'une plaisanterie ! » (*ibid.* : 328). En liant structurellement le jeu au métier, c'est-à-dire à la prestation de service, à la responsabilité, Gagnepain nous permet de formuler les choses d'une façon plus précise : le jeu, dit-il, est au métier comme l'enfance à la paternité. Telle est la position que les Tarahumaras adoptent dans la fête : celle d'une remobilisation de l'enfance qui relativise leurs engagements. Devenant ainsi familiers et confiants, ils jouent avec engagement à être ce qu'ils ne sont ni ne doivent être : couple sexuel, supérieur et inférieur, par delà leur sexe et leur âge sociaux.

La norme : règle, désir et transfert

Et ils se permettent en ces matières une licence non seulement agréable mais hyperbolique. Car c'est aussi de cela qu'il s'agit : de se permettre et avec excès. J'ai

9. Selon les expressions de Sory Camara à propos des « relations de moquerie » des Mandingues (1975 : 44; 1976b : 53).

évoqué à loisir l'indécence, l'obscénité, le relâchement. Le moment est venu d'aborder cette dimension, sans doute décisive, mais qu'il faut pouvoir toucher d'abord dans sa spécificité pour l'articuler ensuite de façon précise avec ce qui précède. Elle n'engage pas comme telle la dialectique de la personne mais celle de la norme, entendons du droit, ou encore du vouloir, par laquelle nous ne nous habilitons moralement à la satisfaction qu'en nous interdisant d'abord, c'est-à-dire en analysant éthiquement nos pulsions, notre vouloir naturel. C'est dire que nous ne collons pas plus avec lui que, sur le plan de l'être, avec notre être de nature. Je pense qu'il y a lieu de déconstruire le phénomène dont je traite ici sur ces deux plans de la rationalité. Ne convient-il pas en effet d'y distinguer nettement l'inversion du défoulement, la célébration de la détente, le spectacle du débraillement, le jeu de la prise de risque, le renversement de la loi de la transgression de la règle, la sortie du quotidien du dévoiement de la contrainte, l'alternatif du permissif, l'aménagement des relations de celui du plaisir ?

Cette « économie » du plaisir, pour parler comme Freud (1969), a toujours été pointée dans les écrits sur les relations de plaisanterie. On ne cesse de les rapporter à l'opposition entre tabou et licence, tension et détente, retenue et laisser-aller, répression et libération, contrainte et liberté, sacré et profane, correction et insulte, politesse et grossièreté, gêne et sans-gêne, etc. Et l'on souligne le mélange, l'équilibre et l'alternance voire le rythme de ces paires. Mais c'est le plus souvent, dans la ligne de Mauss, pour articuler d'emblée cette dimension dite « psychologique », « sentimentale » ou « affective » aux structures, pratiques et représentations sociales où le phénomène doit trouver son explication. Pour le dire autrement, c'est la façon dont cette dimension se répartit socialement, par exemple en une parenté d'étiquette et une parenté à plaisanteries, aux rôles et fonctions différenciés, qui fournirait l'explication de ces « faits moraux » situés « sur la frontière des faits connus sous le nom de *potlatch* » (Mauss 1969). Sans aucun doute, il y a là un ordre de structuration du phénomène, et Mauss a été ici un initiateur : j'ai proposé plus haut d'en renouveler l'abord, et nous allons y revenir. Mais le processus d'« économie » et de dépense « affectives », de perte et de gain de plaisir, n'est pas saisi comme tel. La dialectique proprement humaine de l'interdit et du désir, qui fait que l'homme ne désire que de s'interdire, n'est pas appréhendée. Or c'est à elle que se rattachent tous les couples de termes évoqués, qui renvoient à ses deux pôles contradictoires, celui de l'analyse éthique et de son aménagement moral.

Jean Gagnepain baptise de *noloir* ce principe qui nous fait passer, sans nous en faire échapper, de la pulsion à la norme et par lequel chacun de nous analyse non pas logiquement ni ethniquement — ni par ailleurs techniquement — mais éthiquement ce qu'il veut, créant pour ainsi dire du vide, du manque au cœur du pulsionnel. Plus précisément, nous acculturons le prix payé pour le bien recherché respectivement en du gage et du titre, selon les deux faces de la norme. Telle est la spécificité humaine sur ce plan : l'homme n'est pas simplement pris, comme l'animal, dans de la valeur, c'est-à-dire dans l'enchaînement infini d'un prix et d'un bien devenant à son tour prix d'un autre bien. Pas plus qu'il ne l'est, sur le plan de la personne, dans l'enchaînement sans fin, constitutif de l'espèce, d'un spécimen sexué et d'un type reproductible. Tout comme la sexualité s'analyse en alliance et la genitalité en filiation, le prix est analysé en du gage et le bien en du titre. Le prix que nous payons pour obtenir le bien que nous voulons ne suppose-t-il pas chez

l'homme cette faculté de rationnement qui en fait le gage d'un titre qui est lui-même le lieu d'une véritable arithmétique du plaisir ? Mais quelles sont alors, en situation, les façons de nier cette négativité éthique, c'est-à-dire de se satisfaire non plus immédiatement mais par la médiation du tabou ? Gagnepain distingue trois visées de la licence morale : ascétique, casuistique et héroïque, selon que prime le pôle de censure éthique ou d'aménagement moral de la dialectique de la norme, ou que celle-ci se prend elle-même pour projet.

Il ne fait aucun doute que les *tesgüinadas* et les relations de plaisanterie mobilisent de manière prévalente le pôle d'habilitation morale ou, plus exactement, la visée casuistique. On tend à accorder la règle au désir plutôt que l'inverse. La plaisanterie va dans cette direction, qui montre le désir plus qu'elle ne le cache, permettant de dire, de faire et d'être presque ce que l'on veut. Tandis que la vie quotidienne est empreinte d'inhibition et d'exigence, la fête ouvre les portes à la satisfaction, comme si celle-ci n'était plus structurée par l'interdit mais naturelle. L'excès indique à suffisance son caractère culturel, n'étant que la figure inversée de l'ascèse qui gouverne le quotidien. Alcool et tabac aidant, le pôle d'interdiction se trouve pour ainsi dire neutralisé, la dialectique court-circuitée. La plaisanterie tendrait plutôt à remobiliser la dialectique, mettant en évidence la négativité qui nous fonde sur ce plan, le rien qui nous motive et qui donne sa mesure à notre liberté. Maurice Leenhardt avait bien saisi cet aspect constitutif de la parenté à plaisanteries, qu'il préférerait appeler « parenté à libre parler [...] car la morsure de la moquerie n'est pas toujours plaisanterie » (1971 : 238) : il explique que « si l'on demande à celui qui a lancé son libre propos, la raison de son audace, il déclare qu'il l'a fait *bwiri* ou *i bwiri*, c'est-à-dire, à tout hasard, ou, à fonds perdu ; il l'a lancé comme un envoi dans le style lyrique, sans trop savoir ce qui adviendra [...] ». Le terme s'emploie dans toutes les circonstances où l'esprit ne mesure rien, ou hasarde un essai, ou se laisse aller [...]. Parole à fonds perdu, à tous risques, libre parler, sont bien des aspects sous lesquels se maintiennent, par delà l'étau des contraintes sociales, la spontanéité et l'initiative. Les tâtonnements des premières initiatives, par leurs succès ou leurs échecs, décident du choix » (*ibid.* : 241-243). La remobilisation de la dialectique de la norme est bien cernée, mais elle se voit, en fin de compte, ramenée au social : la relation de parenté à libre parler maintient les possibilités de spontanéité dans les groupes où la contrainte sociale est forte.

Je préciserai ici que le problème n'est pas de lier la norme au social mais de l'y ramener. Ceci revient en effet à manquer à la fois la spécificité humaine du désir et ses interférences avec le plan de l'être et de la société. Car leurs interférences n'ont de sens qu'une fois posées leurs dialectiques propres. Il s'agit, d'une part, après avoir saisi la dialectique propre du vouloir, de concevoir la façon dont elle engage l'être social ; qu'est-ce, en d'autres mots, que le désir humain en tant qu'il porte sur la personne, en tant qu'il la prend pour contenu ? Comment la norme rationne-t-elle la personne ? Ou encore, que deviennent les acteurs, l'échange en tant qu'ils sont pris dans la dialectique de la norme ? Gagnepain parle de transfert pour cerner cette morale de la personne. D'autre part, une fois conçue la dialectique de la personne, qui nous permet de vivre socialement, il y a lieu de montrer comment elle engage notre vouloir ; que fait la vie sociale du désir et de l'interdit ? Autrement dit, que devient la norme d'être reprise par la dialectique de la personne ? Le concept

retenu par Gagnepain pour désigner cette mise en forme sociale de la norme est celui de codification ou de code.

C'est dans ces termes que nous devons, d'un côté, réinterpréter ce qui s'est écrit sur les relations à plaisanteries dans la ligne d'un Mauss ou d'un Leenhardt. Elles s'inscrivent dans la vie sociale en tant que celle-ci codifie notre vouloir, établissant par exemple la primauté de la règle ou celle du désir respectivement dans le quotidien et la fête, à l'intérieur et à l'extérieur de la maisonnée, ou dans la parenté à étiquette et celle à plaisanteries. Chez les Tarahumaras, la *tesgüinada* et la parenté à plaisanteries, en tant que parenté, fixent socialement d'une façon privilégiée le pôle de licence. Il s'agit là d'une codification de la licence en ses aspects de relâchement et de transgression. Et elles le font, on l'a vu, dans une visée chorale. On tend à y célébrer la relation dans sa permissivité, à en partager le risque et le plaisir. Tout ce que nous avons avancé plus haut à propos de la célébration festive et ludique englobe notamment la célébration de ces droits abusifs et de la plaisanterie.

De l'autre côté, n'est-ce pas sur la personne que portent précisément la licence et la plaisanterie ? Que devient la personne, disais-je pour situer d'abord le problème, en tant qu'elle est prise dans ce processus éthico-moral par lequel nous nous autorisons par la censure, et en l'occurrence par son relâchement ? La question est celle du vouloir être, de ce que l'on veut être, de ce que l'on s'interdit et se permet d'être, ici « pour rire » et avec excès. De quelle manière se permet-on d'investir les échanges à travers et par delà le tabou ? Or ce que l'on veut être est par définition ambigu, mensonger, trompeur, portant à la fois la marque du désir et de l'interdit. C'en est constitutif. Et en s'engageant dans l'échange, on aménage toujours moralement le rapport mutuellement constitutif du vrai ou du faux. Le concept de transfert, que Gagnepain se permet de détacher de sa stricte référence à la cure psychanalytique, vient nommer ce processus qui consiste à être sans être. C'est de légitimation de la personne et non plus de légalisation de la norme qu'il s'agit, et ceci engage la licence en toutes ses visées. « Même si la Loi la conditionne, la norme ici jauge la loi et ce serait simplifier les choses à l'excès que de refuser d'attribuer aussi au respect qu'on lui doit les manières qu'on a légitimement de la tourner » (Gagnepain 1982 : 242).

Conclusion : une plaisanterie de parenté

La parenté *de* plaisanterie en est une, et l'on parlerait aussi bien d'une plaisanterie de parenté. Il s'agit ici non pas de jouer à la parenté, dans le sens du jeu évoqué plus haut, mais de jouer la parenté, dans le sens du pari, de la mise en jeu. Plus précisément encore, la plaisanterie consiste ici à se jouer de la parenté, à lui jouer un tour. On rejoint ici cette idée de Sory Camara que « ces alliés à plaisanteries sont de faux parents ». Mais il ajoute que « c'est là une condition essentielle pour qu'on puisse libérer, dans nos relations avec eux, des attitudes ailleurs réprimées », ce qu'il exprime dans les termes « de la projection et du transfert d'attitudes et d'affects » (1975 : 44). Or ce n'en est pas une condition, c'en est constitutif. La parenté de plaisanterie est cette forme du transfert qui, en privilégiant le désir, fait apparaître son rapport définitoire à la règle. Sous cet angle, ce n'est pas la personne ni le corps qu'elle mobilise dans le sens de la « libération », mais les attitudes en ces

matières, c'est-à-dire la façon dont nous investissons, au travers et au-delà de la sexualité et de la génitalité, les liens et devoirs sociaux. Elle en habilite l'inversion. Ne peut-on dire alors que le premier degré d'extériorité par rapport à la famille immédiate que délimite cette parenté de plaisanterie n'est que la figure sociale que les Tarahumaras donnent à la duplicité du désir en matière de parenté ?

Références

ARTAUD A.

1971 *Les Tarahumaras*, in *Œuvres complètes*, t. IX. Paris : Gallimard.

BALANDIER G.

1980 *Le pouvoir sur scène*. Paris : Balland.

1985 *Anthropo-logique*. Paris : Librairie Générale Française (éd. orig. 1974).

BENNETT W.C. et R.M. Zingg

1935 *The Tarahumara. An Indian Tribe of Northern Mexico*. Chicago : The University of Chicago Press (tr. esp. : *Los Tarahumaras. Una Tribu India del Norte de Mexico*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista, 1978).

BRACKELAIRE J.-L.

1983 *Les relations de plaisanterie chez les Tarahumaras*. Mémoire inédit, Louvain-la-Neuve, Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation.

CAMARA S.

1975 *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké*. Paris : Mouton.

1976a « Différences et interactions culturelles », *Ethnopsychologie*, 3-4 : 285-300.

1976b « Le concept d'hétérogénéité et de changement chez les Mandingues », *Ethnopsychologie*, 1 : 41-62.

DEIMEL C.

1980 *Les indiens Tarahumaras au présent et au passé*. Lyon : Fédérop (éd. orig. : *Tarahumara, Indianes im norden Mexikos*, Francfort, Éd. Syndikat, 1980).

DUNNE P.M.

1948 *Early Jesuit Missions in Tarahumara*. Berkeley et Los Angeles : University of California Press.

FREUD S.

1969 *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*. Paris : Gallimard (éd. orig. 1905).

1985 « L'humour », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris : Gallimard (éd. orig. 1927).

GAGNEPAIN J.

1982 *Du Vouloir Dire. Traité d'Épistémologie des Sciences Humaines. Volume I : Du Signe. De l'Outil*. Paris : Pergamon Press (rééd. : Livres et Communication, 1990).

1991 *Du Vouloir Dire. Traité d'Épistémologie des Sciences Humaines. Volume II : De la personne. De la norme*. Paris : Livres et Communication.

KENNEDY J.G.

- 1963 « "Tegüino Complex" : The role of beer in Tarahumara Culture », *American Anthropologist*, 65 : 620-640.
- 1970a *Inápuchi : Una Comunidad Tarahumara Gentil*. Mexico : Instituto Indigenista Interamericano.
- 1970b « Bonds of Laughter among the Tarahumara Indians. Toward a Rethinking of Joking Relationship Theory » : 36-68, in W. Goldschmidt et H. Hoijer (dir.), *The Social Anthropology of Latin America*. Los Angeles : University of California Press.
- 1978 *Tarahumara of the Sierra Madre. Beer, Ecology and Social Organisation*. Arlington Heights : AHM Publishing Corporation.

LEENHARDT M.

- 1971 *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris : Gallimard (éd. orig. 1947).

LÉVI-STRAUSS C.

- 1955 *Tristes Tropiques*. Paris : Plon.
- 1958 *Anthropologie Structurale*. Paris : Plon.
- 1967 *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris : Mouton (éd. orig. 1949).
- 1973 *Anthropologie Structurale II*. Paris : Plon.

LUMHOLTZ C.

- 1902 *Unknown Mexico* (2 vol.). New York : Scribner's Sons (tr. esp. 1904, rééd. : *El México Desconocido*, 2 vol., Mexico, Instituto Nacional Indigenista, 1981).

MAUSS M.

- 1969 « Parentés à plaisanteries » : 109-125, in *Œuvres*, t. 3. Paris : Minuit (éd. orig. 1926).

ORTIGUES M.-C. et E.

- 1966 *Oedipe Africain*. Paris : Plon (2^e édit. 1973, Paris : Union Générale d'Éditions).

PASSIN H.

- 1945 « The Place of Kinship in Tarahumara Social Organisation », Part II, *Acta Americana*, 1 : 471-495.

PENNINGTON C.W.

- 1963 *The Tarahumara of Mexico. Their Environment and Material Culture*. Salt Lake City : University of Utah Press.

PLANCARTE F.M.

- 1954 *El problema indígena tarahumara*. Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. V. Mexico, D.F. : Ediciones del Instituto Nacional Indigenista.

ROHEIM G.

- 1967 *Psychanalyse et Anthropologie*. Paris : Gallimard (éd. orig. : *Psychoanalysis and anthropology*, New York : International Universities Press, 1950).

SPICER E.H.

- 1962 *Cycles of conquest. The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest (1533-1960)*. Tucson : The University of Arizona Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Changer pour rire

Les relations de plaisanterie des Tarahumaras : figure et mesure du changement

L'auteur interroge la parenté à plaisanteries à partir du cas précis des Tarahumaras et donc sous les traits singuliers qu'ils lui donnent. Il tente de cerner les processus spécifiquement humains qu'elle met en œuvre et où elle peut trouver son explication. Après une présentation du phénomène, celui-ci est déconstruit sur deux plans, celui de la société, car il implique la parenté et le changement, et celui du droit, car il s'agit d'une transgression mesurée des règles. Il est appréhendé finalement à l'un des croisements de ces deux plans, comme une parenté *de* plaisanterie, ou mieux, une plaisanterie de parenté.

Changing as a Joke

Joking Relationships among the Tarahumaras : Figures and Measures of Change

The author addresses the question of joking relationships through the specific case of the Tarahumaras. He attempts to explain these relations by thinking over what constitutes their specific humanity. A description of the phenomenon is followed by a two-sided deconstruction : the first side concerns society, which implies kinship and change, and the second one focuses on law, because the matter here is a measured or calculated transgression of rules. In conclusion, this phenomenon is best thought of as being at a crossing between both fields, a joking kinship, or rather a joke of kinship.

Jean-Luc Brackelaire
Université catholique de Louvain
20, Voie du Roman Pays
1348 Louvain-la-Neuve
Belgique