

Instrumentalismes contradictoires de la logique des idéologies dans une formation sociale inuit aborigène¹

DOMINIQUE LEGROS
Université Concordia, Montréal

SUMMARY

Nunamiut Inuit social formation is analysed in terms of two co-existing modes of production: (1) nomadic production and (2) collective corraling of huge migratory herds of caribou. In the absence of an ideology of descent from one common ancestor, cognatic kin reckoning is shown to prevent large group formation and to entail fragmentation of the population into isolated familial units of production. Whereas the fragmenting properties of the Nunamiut idea of kinship are in harmony with nomadic production, they hinder the functioning of the second and most productive mode of production. The analysis demonstrates how a classless social formation may be plagued by structural contradictions between ideology and production.

¹ Cet article constitue un rapport provisoire sur un projet commencé en 1968-69 et poursuivi à temps perdu au fil des années. Le premier jet de cette analyse a fait l'objet d'un mémoire non publié (Legros 1970). Avec le temps, il est difficile de reconstituer précisément ce que je dois à qui. Mais j'ai certainement beaucoup emprunté à Bernard Saladin d'Anglure, Maurice Godelier, Paul Ottino, Marshall D. Sahlins et Emmanuel Terray qui supervisèrent la rédaction du mémoire initial. Les critiques que m'ont fournies ultérieurement Jean Malaurie et Daniel Nat ont été aussi très utiles. Depuis j'ai dû également tenir compte de remarques et de suggestions faites par Frederica de Laguna, Edmund R. Leach, Sydney W. Mintz, Judith R. Shapiro, Leopold Pospisil et Ernest S. Burch, Jr.; ces deux derniers ayant été consultés pour des détails ethnographiques inédits. Je ne suis pas certain d'avoir toujours paré de manière convaincante à chacune des objections d'ordre paradigmatique qui m'ont été adressées, mais je tiens à présenter mes remerciements pour les idées et le temps que chacun m'a donnés.

“Et si l’on parvient à saisir leur structure [des relations concrètes], ce ne sera jamais au niveau empirique où elles étaient d’abord apparues, mais à un niveau plus profond et resté jusqu’alors inaperçu: celui des catégories inconscientes, qu’on peut espérer atteindre en rapprochant des domaines qui, à première vue, semblaient n’avoir pas de rapports. *Ces domaines incluent d’une part les institutions sociales telles qu’elles fonctionnent dans la pratique, et d’autre part, les diverses manières selon lesquelles, dans leurs mythes, leurs rites et leurs représentations religieuses, les hommes essayent de voiler ou de justifier les contradictions entre la société réelle où ils vivent et l’image idéale qu’ils s’en font*” (Lévi-Strauss 1973: 100; l’italique est de nous).

Quelles sont les relations entre les idées, les us, les coutumes d’un peuple et son ou ses systèmes de production? En quelques mots voilà la question qui est donnée pour objet aux lignes qui suivent. Il s’agit d’élucider ce que sont les rapports entre les bases économiques et les superstructures idéologiques présentes dans une formation sociale² inuit aborigène: celle des Nunamiut de l’Alaska telle qu’elle a été reconstituée pour la seconde moitié du 19^e siècle (cf. Ingstad 1954; Spencer 1959; Pospisil 1964; Gubser 1965; Burch and Correl 1972; Burch 1976).

² “Formation sociale” désigne ici une entité géo-culturelle empirique dans laquelle peuvent co-exister différents modes de production. “Mode de production” sert à désigner un régime socio-économique conçu comme une structure qu’il est possible de dégager et d’analyser séparément de la formation sociale au sein de laquelle elle peut co-exister avec d’autres régimes socio-économiques. Un mode de production se compose d’une base économique, de superstructures idéologiques et d’appareils juridico-politiques. La “base économique” est la structure à la fois sociale et technique selon laquelle est organisée la production et selon laquelle sont appropriés les produits (cf. Balibar 1965: 201-251; remarquer toutefois qu’il appelle mode de production au sens strict ce qui est appelé ici base économique). “Superstructure” renvoie à l’ensemble des appareils politiques, juridiques et idéologiques ainsi que des idées requises pour que les principes sociaux organisant la base économique puissent être préservés et reproduits au cours du temps. (Pour plus de détails sur les relations liant ces concepts, voir Althusser 1970: 12-16; Legros 1977; in press).

En dépit des problèmes que ceci pose (cf. Burch 1976), le terme Nunamiut est utilisé ici pour désigner la population inuit qui habitait autrefois les montagnes Endicott, les vallées des rivières Colville, Sagavanirktok et Canning. Cette population était divisée en plusieurs bandes. De bande à bande, il existait un fréquent va-et-vient de personnes. Ce phénomène d'osmose se produisait également entre ethnies différentes; la population nunamiut perdant certains de ses membres à certaines périodes et en gagnant d'autres en provenance de régions différentes à d'autres moments (cf. Burch 1976: 84). Malgré les fluctuations de population que ceci implique, un minimum de quatre bandes semble avoir toujours été en activité. En période de croissance les Nunamiut comptaient jusqu'à six à sept bandes temporaires de plus (cf. Gubser 1965: 337-344). Cette population, qui à ses maxima eut quelque 1,000 (Gubser 1965: 52) à 1,500 membres (Pospisil, 1964: 396), n'exploitait pas les ressources de la mer. Elle vivait loin des côtes, à l'intérieur de la toundra. Son économie reposait essentiellement sur la chasse du caribou. Dans les années 1960, il restait environ 85 Nunamiut. La plus grande part de ce qui est connu sur le passé de ce peuple, provient de ces descendants du groupe régional nunamiut.

L'analyse à laquelle sont soumises les données ethnographiques vise à établir ce qu'étaient les instrumentalismes sociaux de cinq *appareils idéologiques* (cf. Althusser 1970: 12-16) par rapport aux conditions sociales divergentes que requéraient les deux systèmes de production ou bases économiques présents dans la formation sociale nunamiut. Les appareils idéologiques pris en considération sont: (1) le système de parenté; (2) la cérémonie de la construction de la tente communale des hommes; (3) la forme de la commensalité entre membres d'une bande réunie; (4) un rituel prenant la forme d'une ordalie et visant à contrôler la venue de nouveaux membres dans une bande; et (5) la forme du leadership économique-politique. Les deux bases économiques ont été distinguées sur la base d'une analyse des productivités différentes et des structures techniques et sociales divergentes requises par les deux formes de chasse pratiquées par les Nunamiut. La première base économique était constituée par la chasse de petits troupeaux de caribous dispersés dans la vaste toundra qui s'étend au nord des montagnes Endicott; la seconde, la plus productive, par la chasse collective et piégeage par

enclos d'immenses troupeaux migratoires. Les formes d'organisation propres à ces deux activités se retrouvaient dans d'autres procès de production. Ces derniers seront mentionnés plus bas.

La thèse proposée est que l'appareil idéologique dominant des Nunamiut — le système de parenté — avait des propriétés organisatrices allant à l'encontre des structures techniques et sociales requises pour le fonctionnement effectif de la base économique la plus productive. Le fait est établi à partir d'une thèse subsidiaire sur les concomitants sociaux du système de parenté cognatique des Nunamiut. Selon cette dernière, la logique du principe cognatique utilisé dans la définition de l'existence de rapports de parenté et de non-parenté promouvait la fragmentation de la population en très petits groupes familiaux devant s'isoler les uns des autres. Si l'instrumentalisme social de cette idéologie convenait aux exigences de la première base économique, il rendait difficile la formation des larges groupes demandés par la chasse collective et leur maintien à une grandeur optimale. La cérémonie de la construction de la tente communale, la commensalité de bande, l'ordalie de l'intégration de nouveaux membres, la forme du leadership politique sont présentées comme autant d'appareils idéologiques visant à contrecarrer les difficultés créées par le système de parenté en ce qui concerne la chasse collective. Ces difficultés étaient toutefois très mal résolues.

En ce qui a trait aux Nunamiut, l'analyse permet de révéler que les famines, auxquelles ils étaient trop souvent sujets, étaient moins l'effet d'une pauvreté écologique de leur milieu que de principes d'organisation sociale inaptes. Sur le plan théorique, elle montre que certaines des idéologies d'une population telle que celle des Nunamiut doivent être considérées comme structures ayant une logique sociale relativement autonome et non pas comme simples adaptations aux structures de l'économie. Les contradictions d'ordre structural ne sont pas le fait exclusif des formations sociales à classes. Un peuple de chasseurs peut se trouver empêtré dans des difficultés de même ordre. Cette conclusion s'impose d'elle-même lorsqu'on examine les conditions techniques et sociales idéalement requises par les systèmes de production connus des Nunamiut et qu'on compare ensuite ces conditions idéales aux effets sociaux des principes organisateurs véhiculés par les appareils idéologiques

existant chez ce peuple. Ces deux tâches sont effectuées dans les pages suivantes.

LES DEUX BASES ÉCONOMIQUES DE LA FORMATION SOCIALE NUNAMIUT

L'objet de travail principal des Nunamiut se présentait sous deux formes radicalement opposées. Durant le printemps et l'été, les caribous vivaient en petits troupeaux de 10 à 30 bêtes, disséminés dans la vaste toundra qui s'étend entre la chaîne de Brooks (dont font partie les montagnes Endicott) et la mer de Beaufort. En septembre et en octobre, la plupart des animaux se regroupaient et émigraient vers les régions boisées au sud des montagnes. Les troupeaux pouvaient atteindre jusqu'à 60,000 têtes.³ Durant l'hiver, seules quelques petites hardes demeuraient près de la toundra. L'année suivante, entre février et mai, le gros du gibier revenait dans la contrée habitée par les Nunamiut. Lors de leurs migrations, les caribous utilisaient les vallées qui formaient des passes dans les chaînes de montagnes.

Hiver et été, les Nunamiut se dispersaient et toutes les activités de production étaient réalisées par de petits groupes isolés les uns des autres, se déplaçant fréquemment. Ordinairement, ces unités de production restreintes comptaient seulement une ou deux familles nucléaires. À l'automne et au printemps, le rabat des énormes troupeaux migratoires vers un enclos ou corral était effectué par les mêmes familles mais, cette fois, regroupées et réparties en quelques unités de production collectives ou bandes. Rabattage et piégeage par enclos d'une part, et chasse nomadique d'autre part, demandaient pour leur fonctionnement que soient réunies des conditions sociales et techniques différentes. Comme il est important de les connaître afin de pouvoir ensuite évaluer la nature des rapports entre systèmes de production et idéologies, en voici les

³ Le nombre de 60,000 têtes donné pour un troupeau migratoire est une estimation faite sur la base d'une photographie aérienne d'un troupeau de la Porcupine se déplaçant en bloc le long de la rivière Firth (cf. Rearden 1974: 874). On peut supposer des chiffres semblables et peut-être même plus grands pour les anciens troupeaux, qui avec celui-ci se répandaient dans la toundra occupée par les Nunamuit.

détails essentiels. Les données proviennent presque toutes de Gubser (1965: 172-175) qui est paraphrasé en ce qui concerne le piégeage par enclos. Lorsque d'autres sources sont utilisées elles sont citées.

Lors de la période de chasse collective, les membres de chaque bande se réunissaient dans une vallée donnée. Un lieu stratégique était sélectionné. Des hommes s'affairaient à y construire l'enclos vers lequel les caribous allaient être rabattus. Ce corral, en forme de U et parfois large de plusieurs centaines de mètres, était composé de deux, trois ou quatre barrières successives confectionnées avec des piquets entre lesquels étaient tendus des collets.

Pendant ce temps, d'autres hommes et des femmes se dispersaient dans la vallée par laquelle les caribous allaient arriver. Tout le long de la route migratoire, ils dressaient une série d'épouvantails là où les animaux risquaient de s'échapper. Lorsque les caribous migraient, habituellement le troupeau cheminait près des montagnes, loin de la rivière drainant la vallée. S'il s'apercevait de la présence d'êtres humains loin dans la vallée, il s'effrayait aisément, escaladait les montagnes ou faisait volte-face. Les lignes d'épouvantails qui pouvaient être déployées sur plus de 15 à 30 km (Damas 1969: 139) étaient destinées à lui faire garder sa route initiale en jouant sur la peur que provoquerait dans le troupeau, la présence, en haut d'une colline, de quelque chose ressemblant à un prédateur humain. Ainsi, avec une ou deux lignes d'épouvantails intelligemment disposées entre les montagnes et le chemin du troupeau, les rabatteurs pouvaient conduire vers l'enclos des centaines d'animaux sans que ceux-ci se retournent ou s'échappent par les montagnes.

Sitôt décelée la venue du troupeau, les membres de la bande se divisaient en trois équipes. Les jeunes gens qui allaient rabattre les caribous se répandaient tout au long de la vallée au-dessus des lignes des épouvantails. Les chasseurs d'âge mûr restaient autour du corral. Les femmes et les enfants se préparaient pour prendre l'affût derrière les épouvantails dressés à proximité de l'enclos.

La tâche des rabatteurs était la plus délicate. Une fois en position, très loin du corral et espacés les uns des autres, ils devaient rester parfaitement silencieux jusqu'à ce que le troupeau s'engage dans la vallée. Lorsque les animaux parvenaient à la hauteur d'un

des rabatteurs, celui-ci imitait le hurlement distant d'un loup et agitait son parka dans leur direction. Le rabatteur devait ensuite suivre le troupeau à distance et rejoindre ses camarades placés plus loin dans la vallée. Le rabattage qui se faisait en courant durait parfois plusieurs jours (Ingstad 1954: 50). Chacun devait minuter ses hurlements, ses passes, et sa course, de manière à ce que les caribous ne soient jamais trop effrayés mais soient simplement énervés et forcés à trotter d'un pas tendu. Un cri trop tôt poussé et le caribou de tête pouvait faire demi-tour, entraînant avec lui le troupeau tout entier — réduisant ainsi à néant le travail de préparation de toute une bande!

Lorsque le troupeau s'était suffisamment rapproché de l'enclos, les rabatteurs redoublaient soudainement leurs hurlements. Femmes et enfants, jusqu'ici cachés à proximité et de chaque côté du chemin conduisant au corral, se joignaient à ce pandémonium, tentant, par un dernier effort, de provoquer autant de caribous que possible à charger droit devant eux dans le corral. Dissimulée au pourtour de l'enclos, la deuxième équipe de chasseurs attendait, flèches en main, les animaux qui ne s'étrangleraient pas dans les collets. Cette phase était psychologiquement épuisante pour tous. Que le troupeau fit volte-face et des semaines de travail et de planification allaient à vau-l'eau! Par contre, s'il se jetait dans l'enclos, cela allait être de la viande, de la graisse en abondance pour plusieurs mois; peut-être même trop. Les archers arrêtaient en effet la tuerie lorsqu'ils étaient à court de flèches. Le reste des animaux était rendu à la toundra.

Il existait une technique similaire où un lac remplaçait l'enclos. Les caribous étaient tués à partir de kayaks. Il n'est pas besoin de la décrire ici. Les conditions socio-techniques qu'elle requérait étaient semblables à celles du piégeage par enclos. Ces deux formes de production semblent avoir demandé un groupe d'au moins 20 familles nucléaires. Quant au nombre optimum, les Nunamiut le plaçaient à environ 30 familles (cf. Gubser 1965: 167). La raison de ce dernier chiffre n'est pas directement liée à la technique en soi. Une explication en sera fournie dans un instant.

Le minimum est aisément compréhensible. Il était imposé par la nécessité de la division du travail entre plusieurs équipes et par celle de la coopération. Un bon nombre de personnes étaient de-

mandées comme rabatteurs près de l'enclos. Les deux équipes de rabatteurs de fond étaient absolument indispensables. Le troupeau devait être pourchassé latéralement et sur ses arrières. Autrement, le caribou de tête, flairant la présence du camp, aurait conduit l'ensemble des animaux vers une autre vallée. Les chasseurs prenant l'affût autour du corral étaient tout aussi importants: le corral étant ouvert et seule une fraction des animaux pouvant être prise au collet, sans ces archers une part de la prise se serait échappée. Vingt familles nucléaires représentaient une vingtaine d'hommes, autant de femmes, une soixantaine d'adolescents et d'enfants en comptant les nourrissons. Clairement, c'était là un minimum pour que réussit une telle entreprise. L'optimum de 150 individus que représentaient 30 familles nucléaires était peut-être même tout juste adéquat. Objectivement, la technique utilisée aurait pu absorber une force de travail supérieure aux quelque 30 hommes, 30 femmes et 90 adolescents et enfants correspondant à une bande de cette taille. Alors, pourquoi ce chiffre? Il n'avait pas grand sens du point de vue de la main-d'œuvre! Il semble en avoir été de même du point de vue écologique! On l'a vu, les Nunamiut devaient laisser nombre de caribous s'échapper du corral et les troupeaux étaient véritablement énormes. Chaque bande aurait pu être plus large.

Les Nunamiut s'efforçaient cependant de respecter ce maximum d'environ 150 personnes pour de bonnes raisons. Celles-ci n'étaient liées ni à des problèmes de surexploitation des troupeaux, ni aux aspects techniques du procès de travail, mais plutôt aux réactions des troupeaux face à une prédation même bien en-dessous d'un seuil critique pour leur reproduction.

Le nombre des caribous migrant en pays nunamiut entre 1850 et 1890 est impossible à connaître précisément. Mais les chiffres actuels, qui sont sans doute en deçà de ceux du début de la seconde moitié du 19^e siècle, peuvent servir à des fins indicatives. Aujourd'hui leur nombre a été estimé à 1,000,000 ou 1,200,000 mais 600,000 est peut-être plus réaliste. Ils sont divisés en trois groupes assez fluides. Chaque groupe est sous-divisé en plusieurs troupeaux. Les routes migratoires de chacun d'eux sont différentes et espacées sur toute la longueur de la chaîne des Brooks. Avec l'estimation moyenne de 600,000 têtes il faut compter qu'au moins 150,000 petits sont

mis bas chaque année car durant une telle période les trois quarts des femelles adultes vêlent. Les caribous ayant une espérance de vie de 20 à 30 ans, le nombre des bêtes pouvant être abattues chaque année est donc très élevé (cf. Gubser 1965: 295-333).

Compte tenu du fait que d'autres peuples exploitaient ces troupeaux, et en se basant sur ces chiffres, les Nunamiut auraient pu tuer jusqu'à 75,000 animaux par an sans affecter la composition sexuelle des troupeaux. Si l'on compte que les mâles pouvaient être exploités beaucoup plus intensivement, il aurait facilement été possible d'accroître ce chiffre. Mais restons-en à 75,000 têtes par an. Les besoins d'une famille nucléaire de cinq personnes possédant sept chiens étant de 50 à 60 caribous par an (cf. Gubser 1965: 320), un tel nombre de caribous aurait pu nourrir 1,250 à 1,500 familles Nunamiut, soit 6,250 à 7,500 individus. Ces calculs étant basés sur des estimations minimales, on peut donc affirmer que les caribous au 19^e siècle pouvaient nourrir une population bien supérieure à 7,500 personnes. Comme la population n'a en fait jamais dépassé 1,500 individus et que, à cause de famines, elle fut la plupart du temps en dessous de 1,000 (cf. Gubser 1965: 52, 121-122, 126-127), le rapport global caribous/Nunamiut n'a jamais atteint ou dépassé un point d'équilibre.

Ce qui valait au niveau global était également vrai au niveau local. À une passe donnée, plus de 150 personnes pouvaient certainement être nourries à partir d'un troupeau, et ceci sans mettre en danger la reproduction de ce dernier. Une bande de 400 Nunamiut comme il s'en formait de temps à autre (Gubser 1965: 167-168) avait besoin de 2,000 caribous seulement à chacune des chasses collectives de printemps et d'automne. Un troupeau de quelques dizaines de milliers de têtes ne pouvait guère en être affecté. Il existait toutefois un problème. Lorsqu'autant de caribous étaient régulièrement abattus, le troupeau modifiait rapidement sa route et migrait par une autre vallée. La réaction à la prédation était prise avant que celle-ci constituât un danger. Tôt ou tard, 400 Nunamiut qui attendaient un troupeau sur sa route habituelle étaient certains de subir un échec cuisant. Une disette s'ensuivait jusqu'à ce que la nouvelle route migratoire fût découverte, généralement 6 à 12 mois plus tard.

La section suivante montrera que les concomitants sociaux du système cognatique de parenté des Nunamiut les rendaient structurellement incapables de garder leurs bandes au niveau optimal, et que pour cette raison ils étaient régulièrement à la recherche de nourriture durant l'hiver ou l'été. Mais avant d'entrer dans les questions de structure idéologique il convient d'en finir avec celles de la production, et de décrire les principales conditions requises par l'économie associée au nomadisme de l'hiver et de l'été.

Durant ces périodes, la production primaire était divisée en plusieurs branches: pêche, collecte de baies, du bois, de matériaux pour fabriquer des outils; chasse des oiseaux, des marmottes, des moutons de montagne, des bœufs musqués, des ours et des petites hardes de caribous dispersées dans l'immense toundra. La fragmentation de la bande et le nomadisme étaient imposés par la diversité des lieux où résidait le gibier à s'approprier, par les petites quantités sous lesquelles il se présentait et par la localisation entièrement imprévisible du caribou qui demeurerait l'objet de travail fondamental. Chaque famille nucléaire devait continuellement battre la toundra à la recherche de ressources de remplacement ou des hardes de caribous. Pour découvrir ces petits troupeaux, comptant généralement 10 à 30 têtes, la population devait elle-même être disséminée. Mais lorsque l'un d'entre eux était découvert, dans la meilleure des situations il n'y avait que deux ou trois chasseurs pour l'attaquer. Avec un si petit nombre, la coopération n'était pas très efficace, et, parce que tuer un caribou à l'arc demandait que le chasseur s'approchât à vingt pas (cf. Birket-Smith 1955: 108), peu étaient tués. Un ou deux mois pouvaient s'écouler avant qu'une famille donnée ait une nouvelle occasion de regarnir son stock de viande. La production était donc non seulement de faible productivité mais également peu prédictible. Les risques et les contraintes étant les mêmes pour toutes les familles nunamiut, il était dans l'intérêt de cette population de posséder un système de réciprocité généralisée (cf. Sahlins 1965: 97) liant toute les familles entre elles. La production nomadique demandait la fragmentation mais aussi un mécanisme institutionnel grâce auquel le manque de chance temporaire d'un certain nombre de familles pouvait être compensé par des dons en provenance des familles ayant eu un succès même minime. La réquisition de ces conditions socio-techniques était manifestement en contradiction avec l'exigence de la formation

d'un groupe pour le piégeage par enclos. Il faut donc se demander maintenant comment les "besoins" superstructureaux divergents de ces deux systèmes de production étaient "satisfaits".

Un des paradigmes de cet essai est que la raison ne peut être un médiateur entre besoins spécifiques d'organisation au niveau de la production et comportement humain. Par exemple au-delà de la conscience ou de la raison pratique (cf. Sahlins 1976) des acteurs, le nomadisme demandait en principe l'existence d'un appareil idéologique rendant l'éparpillement et l'isolation désirable. La faim ou la raison pouvait forcer les gens à se séparer mais la stabilité de la structure de la production nomadique ne pouvait reposer sur ce que la faim poussait les gens à concevoir ou sur les calculs rationnels que certains Nunamiut faisaient individuellement.

Cette perspective brièvement esquissée, il est possible de mieux formuler le problème tout juste évoqué. Il suffit d'imaginer que les deux formes de production des Nunamiut soient mises en œuvre par deux populations séparées connaissant l'une ou l'autre mais par les deux formes en même temps. Dans cette hypothèse, il serait normal de s'attendre à ce que chacune possède des appareils superstructureaux spécifiques pour que soient réunies les conditions socio-techniques requises par chaque forme de production. La population dont l'économie reposerait sur le piégeage par enclos disposerait d'appareils destinés à maintenir les groupes de travail à leur taille optimale et à assurer une bonne coordination du travail par équipes. Parmi la population dont la production serait fondée sur la chasse nomadique, la nécessité de la fragmentation et de la réciprocité généralisée entre familles isolées serait satisfaite par des mécanismes superstructureaux d'une manière ou d'une autre. Le problème posé par les Nunamiut est qu'ils pratiquaient ces deux formes de production en alternance. Par conséquent, s'il possédait un système instituant la fragmentation, ils disposaient aussi d'un appareil superstructural allant à l'encontre de l'agrégation cohésive en large groupe local. D'où la question: comment le problème était-il résolu?

La section qui suit montre que le principe cognatique de la définition des parents et des non-parents et les conditions sociales requises par la production nomadique constituaient une sorte de

répons:⁴ la structure demandée par la production étant fournie par la logique organisatrice particulière du système de parenté. Plus loin on verra pourquoi les appareils superstructureaux développés pour satisfaire aux conditions requises par la chasse collective étaient incapables de contrecarrer efficacement les effets du système de parenté: une illustration de la subordination d'un mode de production à un autre mode de production moins productif.

LA PARENTÉ COGNATIQUE COMME INSTRUMENT DE FRAGMENTATION

Avant d'aborder le thème suggéré par ce titre, une brève description des aspects du système de parenté nunamiut doit être donnée. Les conclusions de la remarquable analyse componentielle de Pospisil (1964: 400-408, 428-429) sont résumées à cette fin.

Chaque Nunamiut comptait comme membres de sa parentèle⁵ ou *ilyatka* les personnes auxquelles il était lié par consanguinité et ce, aussi bien du côté de sa mère que du côté de son père. Tous n'étaient pas cependant membres de sa parentèle. Celle-ci était délimitée collatéralement et linéairement. Seuls(es) étaient considérés(es) comme parents(es) par le sang les parents(es) paternels(les) et les parents(es) maternel(les) compris dans et entre les troisième générations ascendantes et descendantes. Collatéralement, la reconnaissance de liens de parenté par le sang s'arrêtait au premier degré dans les troisième générations ascendantes et descendantes (par exemple sœur du père de la mère du père; 1 par rapport à *ego* sur la Figure 1); au second degré dans les deuxième générations ascendantes et descendantes (2 par rapport à *ego*) et au quatrième degré dans la génération d'un individu donné (4a et 4b; les cousins au troisième degré d'*ego*). Les membres vivants de la parentèle d'un individu donnaient à celui-ci un soutien économique et politique inconditionnel et ceci en particulier en matière de faide⁶ ou vengeance de sang. Parents(es) par alliance et parents(es) par remariage (*step relatives*) n'étaient pas comptés comme membres de la parentèle.

⁴ Répons = chant exécuté par un soliste et répété en entier ou en partie par le chœur.

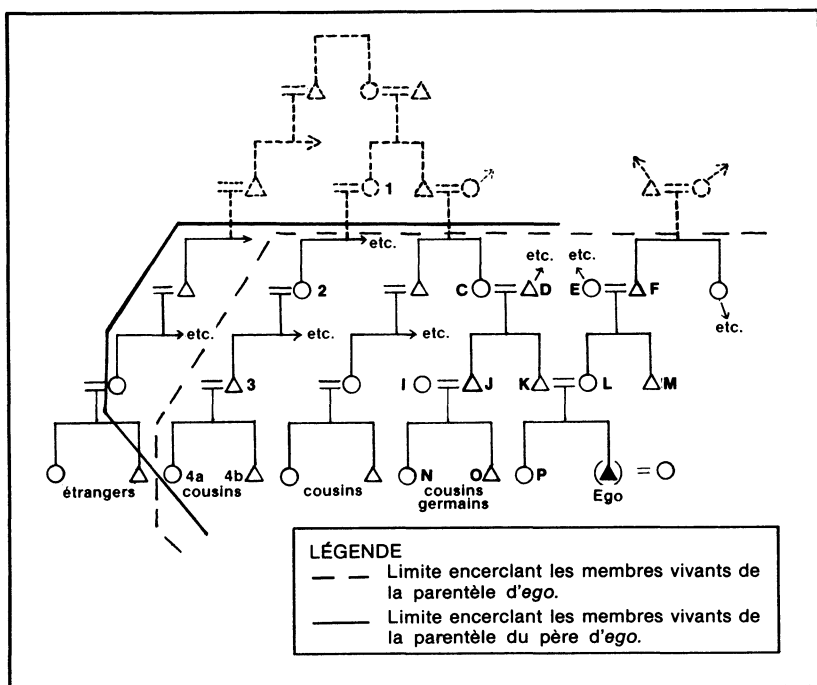
⁵ Parentèle est un vieux mot français tombé en désuétude mais qu'il est

⁶ Faide est le vieux mot français qui a donné *Feud* en anglais. cf. M. Bloch.

FIGURE 1

Intersection des parentèles parmi les Nunamiut

Les flèches suivies de la mention "etc." ont été tracées afin d'indiquer que l'entrelas des parentèles ne peut être représenté dans un diagramme à deux dimensions.



Les termes de la parenté consanguine n'étaient jamais appliqués aux personnes tombant en dehors des limites ainsi définies. Il était interdit de se marier avec un membre de sa parentèle et celle-ci était circonscrite avec précision par le fait que tout non-consanguin était un(e) non-parent(e) et une personne avec qui il était possible de convoler en justes noces. Théoriquement, d'après un Nunamiut, un arrière-arrière-grand-père n'était pas un consanguin et il était loisible à une femme d'épouser une telle relation si le hasard donnait à ces deux personnes la chance d'être en vie en même temps.

Le premier concomitant du système de parenté était donc de diviser, *aux yeux d'un Nunamiut*, la population en un groupe fini

de personnes sur lesquelles il devait compter et un large ensemble de personnes qui devaient être considérées comme des non-parents(es). Ces dernières, même celles avec lesquelles existaient de notre point de vue un lien généalogique, étaient vues comme étrangères. Un étranger pouvait devenir un ami, un partenaire d'échange ou un parent par alliance. Mais, par opposition à celles des personnes se considérant comme liées par le sang, les relations entre personnes se considérant comme étrangères ressemblaient de très près à l'hypothèse hobbesienne de la guerre de tous contre tous: "...Warre, consisteth not in Battell only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known" (*Leviathan* cité par Sahlins 1968: 5). Tous ne s'entre-tuaient pas à la moindre rencontre, mais les homicides étaient nombreux. Sur ce point, Burch et Correl (1972: 24), et Gubser (1965: 158-159) sont d'accord avec Pospisil (1964: 400): l'attitude d'un Nunamiut vers un non-parent était toujours marquée par la peur, l'hostilité et la possibilité de violences. Il est bon d'indiquer ici que ce fait ne peut toutefois être tenu pour relatif à un hypothétique état de nature de la psychologie humaine. Une partie de l'éducation des Nunamiut consistait à leur inculquer la peur des étrangers (Pospisil, communication personnelle), tout comme le reste consistait à leur inculquer le respect de certains consanguins ou l'amour chaleureux de certains autres. Cet état de *Warre* entre non-parents demeurait même lorsque l'usage de la force était temporairement exclu par l'établissement de liens d'échange économique, d'amitié ou d'alliance. L'analyse de Pospisil montre par exemple que les rapports entre parents par alliance restaient des relations allant de l'agressivité réprimée à l'agressivité ouverte telle qu'exprimée dans la molestation infligée aux épouses (Pospisil 1964: 402). Comme dans le cas des relations entre personnes entièrement étrangères, il faut s'empresse d'ajouter qu'il n'existait rien de naturel dans ce comportement des hommes vis-à-vis de leurs épouses. Il était le produit d'une idéologie spécifique de la consanguinité et de la non-consanguinité. Un Nunamiut vis-à-vis d'une cousine au troisième degré n'exprimait que de la tendresse (cf. Pospisil 1964: 404). Les êtres humains n'ont d'"instincts" que ceux qui leur sont dictés par leur idéologie.

Bien que réduites à un squelette, ces données vont permettre d'expliquer pourquoi le système de parenté auquel elles sont re-

latives rendait difficile la formation de larges groupes locaux, et pourquoi cet appareil idéologique peut être considéré comme ayant été une superstructure de la production nomadique.

Dans une région donnée, il était certainement possible de prouver que 20, 25, 30 ou même 50 familles nucléaires isolées étaient généalogiquement liées les unes aux autres par l'époux ou par l'épouse. Dans l'hypothèse retenue sur la Figure 1, ego, un homme de 25 à 30 ans par exemple, reconnaissait du côté de son père 8 hommes et 6 femmes adultes comme parents(es) consanguins(es). À ceux-ci et à celles-là, s'ajoutaient ceux et celles qui, du côté du père et du côté de la mère, n'ont pu être représentés sur le diagramme (leur existence est rappelée par la mention "etc." puisqu'il est impossible de faire figurer une parentèle dans un espace à deux dimensions). En plus ego était lié par les mariages de ses consanguins(es) et par des relations d'amitié ou d'échange à un grand nombre d'étrangers. Toutes ces personnes étant des adultes, il semble qu'il eût été facile de réunir en un même lieu un nombre assez grand de familles nucléaires.

Cependant, s'il était possible de "connecter" ainsi de proche en proche un vaste ensemble de familles, ceci ne signifiait pas que les individus insérés dans cette trame se considéraient comme tous liés les uns aux autres par des rapports de consanguinité, de mariage ou d'amitié.

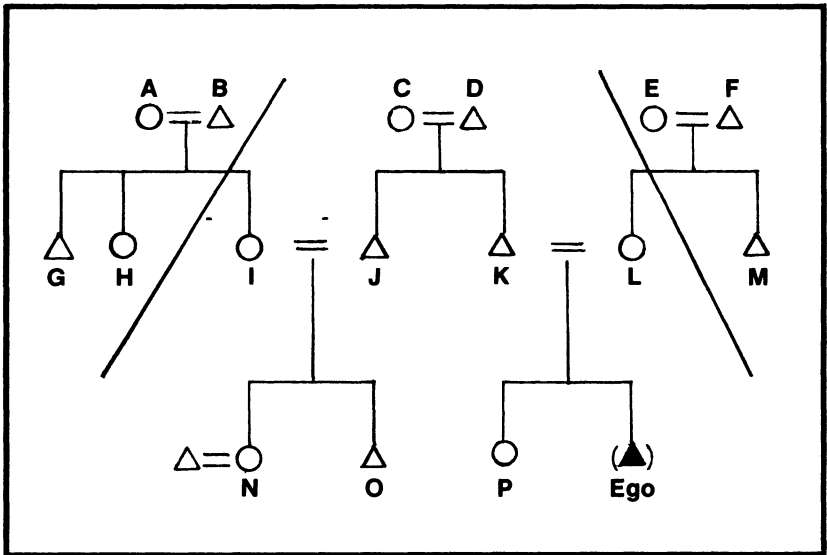
Dans l'exemple précédent, nombre de ceux qui ont été évoqués se jugeaient étrangers entre eux, bien qu'ils voyaient tous dans ego un consanguin. Par exemple, tel que représentée sur la Figure 1, même la composition de la parentèle du fils (ego) était différente de la composition de celle de son père. Tandis que la mère d'ego et nombre des consanguins(es) de celle-ci (mais pas tous) étaient des consanguins(es) pour ego, ils ne l'étaient pas pour le père d'ego. C'est pourquoi sur ce diagramme la ligne continue encerclant la parentèle du père d'ego est interrompue au dessus du père du père d'ego, tandis que celle d'ego se poursuit vers la droite. Le diagramme montre également par exemple que les cousins au troisième degré du père d'ego étaient des non-parents pour ego. Selon la logique de cette même idéologie de la parenté, les cousins germains paternels d'ego étaient des étrangers pour les cousins germains maternels d'ego. Tout comme dans notre culture, les cousins ger-

mais des cousins germains n'étaient pas des consanguins. Par conséquent, lorsqu'un individu réunissait l'ensemble de ses propres consanguins, il réunissait dans un même groupe local des personnes dont vraisemblablement un certain nombre se considéraient comme des étrangers les uns par rapport aux autres.

Les rapports d'alliance matrimoniale ne modifiaient en rien cette situation. Un seul exemple suffit à le montrer. Dans une situation telle que représentée sur la Figure 2, — un écran de la Figure 1, — de solides rapports *réciproques* existaient entre les individus C, D, I, K, L, N, O, P et ego. Il était donc possible de

FIGURE 2

Problème de la formation d'un large groupe localisé sur la base du système de parenté Nunamiut.



réunir ces individus sans que le regroupement mît en présence une ou deux personnes prêtes à exercer, l'une par rapport à l'autre, leur "Will to contend by Battell".⁷ Un tel groupe était un noyau idéal pour réunir une bande. Mais l'élargir avec des parents par alliance

⁷ Le fait que C et D n'étaient pas des consanguins est ignoré et nous supposons que les femmes I et L étaient liées par un rapport personnel quel-

posait les mêmes problèmes que l'élargir avec des consanguins d'un des membres du noyau. Si, par exemple, A, B, G et H étaient invités par J, ego faisait face à des étrangers. Si E, F et M étaient invités par K, et le mari de N et A, B, G, H et I étaient mis nez à nez avec des personnes de statut étranger. Le problème s'amplifiait dans une proportion géométrique à mesure que le groupe s'agrandissait.

Les liens rituels d'amitiés ou les liens entre partenaires d'échanges doivent être vus dans la même perspective. Ils permettaient d'accroître le nombre des familles avec lesquelles une famille donnée avait des relations pacifiées. Mais, tout comme les rapports de consanguinité et tout comme les rapports d'alliance, ces formes spéciales de relation liaient une à une des familles nucléaires entre elles tout en s'opposant à leur amalgame en un tout cohésif. Dans le cas hypothétique de la Figure 2, la venue des amis rituels de chacun des membres du noyau eût été la réunion d'individus qui, pour la plupart, se fussent vus les uns les autres comme étrangers et comme ennemis potentiels.

Ainsi, quelque soit l'angle sous lequel est considéré ce système cognatique de parenté, sa logique apparaît clairement avoir été de rendre non pas impossible, mais difficile et délicat tout regroupement assez large. Lorsqu'un groupe de germains (J et K) souhaitait demeurer ensemble, il valait mieux qu'il ne fût pas rejoint par les alliés respectifs de chacun des membres du groupe (A, B, G, H, d'une part et E, F, M, d'autre part). Un homme ne pouvait réunir ses cousins germains paternels et maternels sans devoir rassurer les uns et les autres. Si l'un des membres d'un groupe de germains voulait former un groupe local avec ses alliés (J avec A, B, etc.), il était préférable qu'il s'isolât un temps des membres de son groupe d'orientation (C, D, K), etc.

conque. Si ce n'eût été le cas, la réunion en un même lieu des familles de J et de K eût été plus problématique. Il n'en existe pas d'exemple parmi les Nunamiut, mais il est connu que les femmes inuit n'hésitaient pas à recourir à la violence même si elles le faisaient beaucoup moins que les hommes. Jenness (cité dans Weyer 1932: 221) a rapporté par exemple qu'une femme Kanghiryuak taquinée sur le fait qu'elle était stérile par une femme du même groupe, répondit en poignardant cette dernière dans l'estomac et en la tuant. Les effets de la violence entre femmes sur les possibilités de regroupement auraient dû être pris en considération, mais ceci a été impossible faute de données.

Ce phénomène était entièrement déterminé par la structure de la parenté. L'idéologie nunamiut ne faisant pas cas de l'idée de la filiation⁸ à partir d'un ancêtre commun, les dichotomies consanguins / non-consanguins, alliés / non-alliés, amis / non-amis étaient établies bilatéralement à partir d'un individu et seulement à partir d'un individu. Ce paradigme donné, tout vaste regroupement de familles nucléaires était logiquement condamné à mettre des étrangers en présence les uns des autres et ceci même si tous les membres du groupe local étaient des consanguins du promoteur de la réunion. Or, parmi les Nunamiut comme parmi de nombreuses autres populations inuit, de telles rencontres étaient avant tout des rencontres entre ennemis potentiels. La "déstabilisation" de tout large groupe local était donc structurellement assurée. Voilà la raison pour laquelle il faut voir dans la parenté nunamiut un système dont la propriété était de fragmenter la population et de la contraindre à la dispersion en petits groupes ne dépassant généralement pas deux ou trois familles nucléaires. Dans ce sens la parenté cognatique constituait donc une superstructure idéologique de la production nomadique, — forme de production qui requerrait la reproduction à travers le temps du dispersement géographique de la population en petites unités de production isolées les unes des autres.

Une objection ne manquera pas d'être soulevée à l'encontre de cette thèse. De prime abord, il est difficilement croyable qu'une structure cognitive ait opéré de manière telle que lorsque les êtres humains se réunissaient certains risquaient toujours de s'entretuer. L'idée d'un tel "encadrement" par la logique d'une idéologie fait horreur. Il convient donc à ce point de dissiper les doutes que suscite cette émotion en donnant des faits relatifs à la fréquence et à la forme des homicides. De façon à ce que les Nunamiut n'apparaissent pas comme exceptionnels, le cas de deux autres groupes inuit possédant le même type de régime idéologique peut être présenté. Le premier est celui des Ahiarmit de la rivière Ellice (Golfe de la Reine Maud), un des groupes les plus nomadiques de l'aire

⁸ "Filiation", il faut sans doute le rappeler, est en français ce qui se nomme "descent" en anglais. Ainsi "descent group" se dit "groupe de filiation". En français, seul le contexte peut donner la distinction que les anthropologues de Cambridge font entre "descent" et "filiation" (cf. Dumont 1971: 79; Lévi-Strauss 1977: 131-133).

culturelle inuit; le second, celui des "Eskimos du Caribou" du Barren Ground canadien dont l'économie était tournée vers l'intérieur des terres. Les données relatives aux Nunamiut sont présentées à la suite.

Les Ahirmiut constituent le cas à propos duquel les informations sur qui tuait qui sont les plus détaillées. Rasmussen (cité dans Weyer 1932: 220-221) qui recueillit les faits mérite d'être cité *in extenso*.

... I questioned each of the men as to whether they had taken part in or been subject to acts of violence. The results are set out as follows: and it should be noted that in nearly every case the victims were of the same tribe...

"Angulalik had taken part in a murderous affray but had not himself killed anyone.

"Ukauq had killed Kutdlaq in revenge for the latter's killing of Qaitsaq.

"Angnernaq had two wives. One had been stolen away from him but he had not yet taken vengeance.

"Portoq had carried off the wife of a man who had not yet taken vengeance.

"Kivggaluk had lost his father and brother — both murdered.

"Ingoreq had attempted to murder two men, but failed.

"Erfana had killed Kununassuaq, and taken part in the killing of Kutdlaq.

"Kingmerut had killed Maggararaq and had also taken part in a murderous attack upon another man.

"Erqulik stated that two attempts had been made to carry off his wife, both without success.

"Pangnaq, a boy of twelve, had shot his father for ill-treating his mother. [Probably a stepfather, D.L.].

"Maneraitsiaq had shot a man in a duel (with bow and arrow) but had not killed him.

"Tumaujoq had killed Ailanaluk in revenge for the murder of Mahic."

Le nombre d'Ahirmiut était 116 (70 hommes et 46 femmes) vers 1875 (Weyer 1932: 136, 147). Il est peu probable que le groupe ait été beaucoup plus grand et sa composition différente lors de la visite de Rasmussen. Comme la plupart des homicides étaient

internes au groupe on voit que la présence des liens généalogiques était rapidement oubliée passé un certain degré de collatéralité. Rasmussen fait remarquer que les homicides étaient presque invariablement motivés par quelque dispute à propos de femmes. S'il est exact que le déséquilibre entre les sexes peut expliquer les disputes, *il n'explique pas toutefois le recours à l'homicide comme modalité de la dispute*. D'ailleurs, le cas des "Eskimos du Caribou", chez qui le taux des meurtres était aussi élevé, mais chez qui le déséquilibre entre les sexes était inversé (125 femmes adultes pour 100 hommes en moyenne), suffit à détruire l'idée que l'homicide était un produit accidentel d'une compétition pour les femmes.

Dans les six groupes du Barren Ground canadien⁹ pour lesquels des données statistiques existent (cf. Weyer 1932: 134-137), les proportions entre les deux sexes à l'âge adulte étaient respectivement de 120, 127, 124, 129, 123 et 131 femmes pour 100 hommes. Les mêmes six groupes comptaient respectivement 46, 84, 71, 77, 65 et 71 filles pour 100 garçons. Weyer donne le rapport sexe féminin / sexe masculin d'une part parmi les enfants et d'autre part parmi les adultes pour 20 groupes allant de l'Alaska au Groënland. Sauf dans deux cas, dus à l'influence de missions chrétiennes, le nombre des filles était de très loin inférieur à celui des garçons. Par contre, à l'exception de trois groupes, dans les générations adultes le nombre des femmes était partout supérieur à celui des hommes. Le cas des Eskimos du Caribou était donc plus typique que celui des Ahiarmiut.

Chez eux, les rapports entre sexe féminin et sexe masculin parmi les enfants étaient le résultat de l'infanticide des bébés de sexe féminin. Comme ces proportions étaient littéralement inversées parmi les adultes, il est clair qu'après la puberté un nombre significatif d'hommes mouraient prématurément. Les accidents de chasse peuvent expliquer certains de ces décès. Mais leur nombre total était par trop élevé pour que — tout comme chez les Ahiarmiut — la plus grande partie ne provînt pas d'homicides.

La compétition pour les jeunes femmes ne peut être tenue pour la cause profonde de ces homicides. En effet, logiquement, l'occa-

⁹ "Qaernermiut" (population totale 90), "Coast Pädlimiut" (p.t. 107), "Interior Pädlimiut" (p.t. 104), "Haunegtörmiut" (p.t. 54), "Harvagtörmiut" (p.t. 76), Kinepetu (p.t. 146).

sion de la compétition disparaissait dès qu'un rapport de 100 femmes adultes pour 100 hommes était atteint. Or, comme il existait dans les générations adultes un rapport moyen de 125 femmes pour 100 hommes, des meurtres étaient donc commis sans qu'il y eût manque de femmes. Certes, la jalousie et l'infidélité pouvaient provoquer des disputes mais celles-ci se réglaient le plus souvent par une joute durant laquelle les protagonistes se frappaient à tour de rôle plutôt que par le meurtre (Turquetil, cité par Birket-Smith 1929 I: 266). Les homicides qui provoquaient ou résultaient des faides relevaient donc d'un autre ordre que celui de la compétition pour les femmes.

L'idée que les filles étaient tuées parce que bouches inutiles à nourrir ne résiste pas à l'examen puisque la division sexuelle du travail était structurée d'une manière telle qu'un homme ne pouvait survivre longtemps sans une femme. La pratique de l'infanticide des filles était plutôt une anticipation d'un grand nombre d'homicides et d'accidents parmi les hommes après la puberté, et la pratique de l'homicide un phénomène indépendant. On fait, l'homicide et la faide ne peuvent renvoyer qu'à l'appareil idéologique à partir duquel étaient définis les rapports de parenté et de non-parenté, — appareil cognitif structurant de petits ensembles humains de façon telle que se manifestât inmanquablement au sein d'un groupe local assez large un *Will to contend to Battell* plutôt qu'autrement.

Le tableau n'était pas différent parmi les Nunamiut. Voilà encore peu de temps, même dans l'unique communauté de 85 personnes qu'ils constituaient au début des années 1960, une accusation de sorcellerie eût pu créer les conditions du développement d'une Faide (cf. Gubser 1965: 151). Par ailleurs, des 35 cas assez anciens de forfaits relevés au hasard par Pospisil (1964: 395-396), un était une tentative de meurtre et 8 étaient des homicides. Pospisil a effectué ses recherches en 1957. La mémoire de ses informateurs ne remontait vraisemblablement pas au-delà de 1880 et ces huit homicides furent probablement postérieurs à cette date. Puisque selon Gubser (1965: 151) aucun Nunamiut vivant, vers 1960, n'avait jamais participé à une faide, ils furent sans doute commis avant 1910. Les huit homicides s'étalèrent donc sur une période d'environ 30 ans. Comme, vers 1900, il existait seulement deux

ou trois bandes nunamiut (cf. Gubser 1965: 340) et que la population était sans doute de 200 à 350 habitants, ceci donne un taux annuel oscillant entre 76 et 133 homicides par 100,000 habitants. À titre comparatif, le taux annuel de Montréal est de 4 par 100,000 habitants. Le taux des petites bandes nunamiut au sein desquelles chacun aurait dû se connaître était donc entre 19 et 33 fois plus élevé que celui d'une métropole de plus de 2,000,000 d'habitants. Le risque d'homicide dont l'existence a d'abord été déduite de la logique du fonctionnement du système de parenté était bien par conséquent un risque tangible, réel, "empirique".

Les "Malemiut" d'autrefois, un groupe voisin des Nunamiut, illustrent admirablement comment la présence de ce risque entravait l'agglutination des familles en larges groupes locaux. Selon Nelson (1899: 301) ces Inuit:

... had the reputation of being extremely treacherous among themselves, not hesitating to kill one another, even of their own tribe, when opportunity offered *while hunting in the mountains* — a gun or a few skins being sufficient incentive. As a consequence, hunters among this tribe would not go into the mountains *with each other*, unless they chance to be relatives or had become companions by a sort of formal adoption.

One intelligent Malemiut, who was a fine hunter told me it was very hard work to hunt reindeer in the mountains, as a man could only sleep a little, *having to watch other men did not surprise and kill him* [italics supplied].

Ce qui prévalait parmi les Nunamiut est moins clair. Les premières enquêtes ont été effectuées beaucoup trop tard. Mais, en dépit du manque de détails, là aussi, il est certain que lors des regroupements de printemps et d'automne une forte tension se manifestait au sein du groupe. D'après Pospisil (1964: 415-416), chaque groupe était divisé en factions dissimulant leur méfiance réciproque. Selon Gubser (1965: 141), "When the families of orientation of both spouses live in the same village, the man and wife have a full job in keeping both their parents and siblings and their parents-and-siblings-in-law well disposed". Dans ces conditions, il est difficile d'imaginer que la situation ait été très différente de celle rencontrée parmi les "Malemiut". Se réunir comportait un grand risque: celui de voir deux non-consanguins en venir aux mains. En cas de chevauchement de parentèle, un Nu-

namiut devait prendre position pour un côté ou pour l'autre.¹⁰ Le choix, et finalement l'implication dans la violence, se faisaient en fonction du degré le plus proche de collatéralité et de linéarité par rapport aux deux protagonistes (cf. Gubser 1965: 151).

On constate ainsi comment la mécanique du système définissant les rapports de parenté et de non-parenté s'opposait à la constitution de larges groupes locaux. En vertu de la structure cognitive caractérisant l'idéologie de la parenté, tout grand rassemblement conduisait inévitablement à mettre des "étrangers" en présence des uns des autres. Ce type de rencontre n'était pas sans risque comme le prouve le taux d'homicides des Nunamiut et des autres groupes inuit possédant des systèmes de parenté de même structure. Le système cognatique de parenté avait donc pour concomitant social la fragmentation et l'éparpillement de la population en petits groupes familiaux isolés les uns des autres. En créant dans tout large groupe local une situation de qui-vive perpétuel, le système rendait l'isolement appréciable et désirable.

Il est remarquable par ailleurs que cette même idéologie constituait un système favorisant la circulation infinie des biens entre les familles qu'elle confinait à une solitude errante sur la toundra. En reconnaissant les liens de consanguinité bilatéralement le système de parenté donnait à chaque Nunamiut un grand nombre de parents sur lesquels il devait compter en cas de besoin. Un foyer en possédait le double. Il était exact, qu'un individu, qu'une famille nucléaire, ne pouvait inviter en même temps et en un même lieu tous ses parents, amis et partenaires d'échange sans devoir s'attendre à quelques difficultés. Néanmoins, il ou elle pouvait certainement demander secours, aide, et rencontrer une à une toutes les familles nucléaires isolées avec lesquelles, par l'épouse ou par l'époux, existait un lien. Si l'on se gardait d'aller au-delà d'une rencontre en tête à tête la paix était assurée.

¹⁰ On ignore si les Nunamiut avaient un système similaire à celui des "Magemiut" et des "Ikogmiut" du delta du Yukon dont Nelson (1899: 329) dit: "when a man on either side had relatives in the opposing party, and for this reason did not wish to take part in the battle, he would blacken his face with charcoal and remain a non-combatant, both sides respecting his neutrality. In this event a man with his face blackened had the privilege of going without danger among the people of either side during a truce". Le sang-froid que révèle ce fait indique combien le recours à la violence était déterminé par la structure de la parenté et résultait bien peu d'impulsions individuelles anarchiques.

De plus, on se souvient qu'à l'exception des germains, chaque Nunamiut avait une parentèle de composition différente. Ceci signifiait que, corrélativement, un Nunamiut était lié à autant de parentèles différentes qu'il possédait de consanguins. Il était membre de la parentèle de sa tante paternelle, de celle de son oncle paternel, de celle de sa cousine au troisième degré, etc. Ceci n'élargissait pas sa propre parentèle et au niveau individuel les parents de ses parents étaient avant tout des étrangers, mais sur le plan sociologique ceci donnait à la population la forme d'un interminable lacis. Une famille ne s'associait spontanément qu'aux familles auxquelles elle était liée. Or ces dernières étaient rattachées à des familles socialement plus distantes et celles-ci à d'autres encore. Ainsi, étape par étape, les biens pouvaient circuler dans toute la population. Toutefois, chaque Nunamiut ignorait qu'à travers ses consanguins ou ses amis personnels il était secouru autant par ses ennemis potentiels que par ceux qu'il comptait comme les siens; et que, à travers ces mêmes consanguins, il coopérait tout autant avec ses proches qu'avec ceux qui l'eussent glacé d'effroi lors d'une rencontre inattendue.

Le système de parenté avait donc la propriété structurale d'assurer (1) la dispersion de la population en petits groupes familiaux, (2) une circulation des biens propre à équilibrer les inévitables irrégularités et disparités de production entre de tels petits groupes, et (3) de voiler aux acteurs le fait qu'indirectement ils s'entraidaient tous. C'est dans cette mesure que le système de parenté peut être tenu pour avoir été une superstructure de la production nomadique. En effet, il permettait que fût satisfaite la nécessité de la fragmentation et de l'isolement ainsi que de l'échange réciproque généralisé entre familles isolées. En même temps, il fonctionnait de manière telle que de la réciprocité généralisée ne naquit point un sentiment "collectiviste", — sentiment qui eût fait s'effondrer le mécanisme à partir duquel le premier effet était obtenu.

NUNAMIUT À LA RECHERCHE DE GROUPES À ESPRIT DE CORPS

Attendu les propriétés organisatrices de ce système cognatique de parenté, toute réunion en un large groupe de production constituait une situation éprouvante. Mais ceci ne signifiait pas que de

telles épreuves étaient totalement insurmontables ni que les Nunamiut étaient entièrement incapables de s'assembler au moins pour un temps. Le fait que des bandes se formaient au printemps et à l'automne en est la meilleure preuve. *L'analyse des propriétés du système de parenté n'a donc fait que mettre en évidence un ensemble de difficultés auxquelles les Nunamiut devaient faire face lorsqu'ils souhaitaient se réunir — ensemble de difficultés produit par la logique d'un de leurs appareils superstructuraux.* Voyons donc maintenant sur quelle base se formaient les bandes et ce qu'étaient les problèmes spécifiques auxquels elles étaient confrontées.

Le piégeage par enclos requérait, on l'a noté, un groupe relativement large. Étant donné le système de parenté, seul de petits noyaux formés par les familles d'un ensemble de germains de sexe masculin et par celles de quelques-uns de leurs consanguins étaient en mesure de s'assembler sans que se développât un sentiment d'insécurité (voir cependant note 7). Assez logiquement les groupes de germains les plus larges constituaient donc les points nodaux autour desquels se formaient les bandes.¹¹ De tels groupes invitaient l'ensemble des familles fondées par les différents membres de la parentèle que chacun possédait. Si le besoin s'en faisait sentir, les membres de la parentèle invitaient à leur tour des membres de leur propre parentèle, mais cette fois ces personnes n'appartenaient pas à la parentèle du groupe initial de germains. Chemin faisant surgissait le problème de la rencontre d'étrangers dans un même lieu. Tout comme chez les Malemiut, la chasse collective pouvait vraisemblablement devenir une rude épreuve de nerfs, — "chaque homme ne dormant que d'un œil, et prenant garde à ne pas être surpris dans son sommeil". Ainsi que l'a noté Gubser (1965: 188): "In the old days, and often today, the members of one faction were constantly checking on the actions of the others in matters concerning the group as a whole".

¹¹ L'importance des noyaux dans cette structure n'était pas sans conséquences démographiques et sociales importantes. Tout individu rêvant du leadership s'efforçait de créer une famille la plus nombreuse possible. Lorsqu'adultes, les enfants renforçaient le groupe des germains auquel appartenait le volontaire au leadership (Pospisil 1964: 420, 422). Cette importance des enfants mâles était telle au 19^e siècle, que, littéralement, les garçons s'achetaient et se vendaient entre familles (cf. Paniaq, un leader Nunamiut cité par Ingstad 1954: 122).

Au manque initial d'entente qui résultait de ce fait s'ajoutait un second problème découlant, lui, des modalités présidant à la formation des bandes. Lorsque l'une d'entre elles avait réussi tant bien que mal à atténuer ses discordances et que, pourvue d'un esprit de corps, elle était parvenue à s'assurer une bonne production quelques années durant, la logique du système de parenté encourageait les parents éloignés des parents éloignés du groupe des germains à inviter leurs propres parents éloignés. De cette manière une bande pouvait rapidement dépasser l'optimum de 100 à 150 personnes requis par le piégeage par enclos.

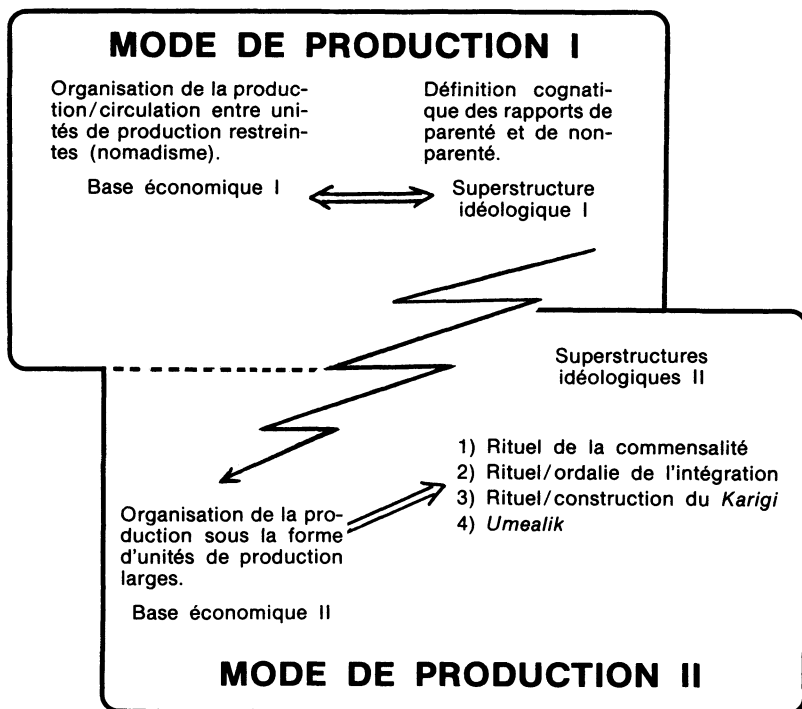
Il faut donc examiner maintenant comment l'on empêchait les bandes d'éclater chacune en factions ouvertement opposées, comment était contrôlé le *Will to contend by Battell* inévitablement présent entre certains des membres de la bande. Ceci revient à chercher comment étaient neutralisés les effets sociaux du système de parenté et non à en nier la présence. Étant donné ces effets sociaux, le problème consiste à identifier ce qu'étaient les appareils superstructuraux grâce auxquels étaient réunies les trois conditions socio-techniques requises pour la production par piégeage par enclos: (1) formation d'un groupe d'au moins 100 personnes; (2) coordination et coopération au sein du groupe; (3) limiter le groupe à la taille optimum de 150 individus.

L'introduction l'a annoncé, ces problèmes étaient résolus, mais assez mal, par le recours à quatre rituels¹²: une forme spécifique de leadership économique-politique; la cérémonie de la construction du *karigi* ou tente communale des hommes; la commensalité entre membres d'une bande réunie; et finalement un rituel prenant la forme d'une ordalie et visant à contrôler l'adjonction de nouveaux membres à une bande. La Figure 3 en donne une représentation visuelle. La production nomadique (base économique I) et la superstructure idéologique I qu'est le système de parenté y sont unies par une flèche à double sens indiquant une correspondance réciproque et y forment un mode de production (I) à part. La flèche brisée symbolise la contradiction existant entre les con-

¹² Certains rituels shamanistiques dont l'importance était évidente en ce qui concerne la cohésion du groupe (cf. Gubser 1965: 204) ne sont pas considérés ici. Faute d'espace, il a semblé plus utile de faire porter l'analyse sur des appareils idéologiques aux effets moins apparents.

FIGURE 3

L'articulation des deux modes de production
dans la formation sociale Nunamiut.



comitants du système de parenté (la superstructure du mode de production I) et les "besoins" superstructureaux de la base économique II (piégeage par enclos). Les superstructures II représentent des tentatives de résolution de cette contradiction. C'est pourquoi la flèche reliant la base économique II aux superstructures II est à un seul sens. Ainsi est indiqué que la forme de ces superstructures est déterminée conjointement par la présence des effets du système de parenté et par les "besoins" de la base II et qu'elle n'est pas simplement une "réponse" directe aux "besoins" socio-techniques manifestés dans le piégeage par enclos. Il reste maintenant à spécifier la nature et le fonctionnement des quatre appareils superstructureaux qu'étaient ces rituels. Faute d'espace, l'analyse est limitée à de brèves remarques.

Le leadership politique était dévolu à l'un des germains formant le noyau de la bande. Dans la mesure où les membres de ce noyau étaient en rapport de consanguinité, d'alliance, ou de "partnership" avec la plus grande part des membres de la bande, il leur était en effet possible de se porter garants, par leur présence physique, de la sécurité d'un grand nombre de personnes.¹³ Quant aux bonnes intentions des individus tombant en dehors du parentage et du cercle des amis des germains, elles devaient être garanties par les parents éloignés du groupe des germains.

Le leader ou *umealik* n'était pas par conséquent en très bonne position pour prendre un parti trop ouvert pour l'un ou l'autre de ses affidés. En cas de conflit, menacer le responsable aurait créé, par une réaction en chaîne, la division de la bande en factions opposées — les consanguins les plus proches du fauteur de trouble contestant les manières de l'*umealik*. Or, justement, voilà ce que le leader nunamiut devait à tout coût éviter. Avant toute intervention, un *umealik* devait donc chercher le soutien des hommes et des femmes en position clef dans la bande (cf. Pospisil 1964: 423; Gubser 1965: 185-186). Pour des raisons de structure, commander et être obéi, c'était avant tout exceller dans l'art de convaincre sans froisser, dans l'art de la rhétorique diplomatique. Un leader était un individu qui changeait les opinions des autres sans que ceux-ci aperçoivent les manipulations en cours. Ce que Gubser dit des tactiques employées fait apparaître celles-ci sous la forme de véritables performances rituelles.

Ces détails indiquent clairement que la sphère du politique ne saurait être considérée comme le produit direct d'exigences techniques ou de disparités naturelles, d'ordre intellectuel ou démographique. *Le politique était appelé à l'existence par la présence d'une contradiction et il constituait l'une des formes de la résolution de cette contradiction.* Il était le produit des effets conjoints du désir de former des groupes et des entraves spécifiques que mettait le système de parenté à la réalisation de semblables projets. S'il était

¹³ Rappelons le: "A stranger by native definition, was any person to whom one was not related on a kinship or partnership basis. Unless a stranger was guaranteed by one's partner or one's relatives, who had to be present in person to guarantee them ...he was considered a threat to one's existence. Accordingly, strangers were either avoided or killed on sight, regardless of their linguistic or regional background" (Burch et Correl 1972: 24).

important d'être bon chasseur, le leadership n'était pas acquis sur la simple base de qualifications techniques personnelles. *On était porté au leadership par une position spécifique au sein du lacis des relations liant une à une toutes les familles nunamiut.* De plus, ce contexte social limitait la forme de l'intervention politique à un leadership charismatique. Ainsi déterminé, la politique se résu-mait à de l'influence. Celle-ci permettait de maintenir l'usage de la violence à un niveau minimum, mais elle demeurait toutefois inca-pable de créer, à elle seule, l'esprit de corps nécessaire pour la réus-site du piégeage par enclos. La fragmentation sociale restait telle que, par exemple, l'incertitude du moment où les caribous allaient être forcés dans le corral ou dans le lac, suffisait parfois à conduire un individu à retirer subitement son épingle du jeu, à le faire se précipiter sur le troupeau, tuer quelques bêtes, et faire échouer l'en-treprise collective (Gubser 1965: 205).

Gubser présente certains rituels shamanistiques comme exem-ples d'institutions grâce auxquelles ces tendances à l'anomie étaient contrôlées. Mais il néglige deux mécanismes qui semblent avoir été importants: la construction du *karigi* et la forme de la com-mensalité.

Lorsque les unités restreintes de production se réunissaient pour se constituer en unité de production élargie, elles procédaient immédiatement à la construction du *karigi* ou tente communale. Chaque famille nucléaire fournissait des peaux et des piquets. Une famille reprenait ses matériaux dès qu'elle décidait de se séparer du groupe de production élargi. La présence d'une maison com-munale est si courante que la raison de son existence nous aveugle dans ce cas. Rien n'imposait aux Nunamiut la construction d'un *karigi*. D'après la description que donne Gubser (1965: 168), ce qui semble avoir compté le plus est la tâche même de la construction de cette tente destinée à abriter plus de 100 personnes. Il ne le dit pas, mais ce travail peut certainement être considéré comme un déroulement au niveau symbolique de ce qui devait être ac-compli pour la chasse collective. Chacun donnait sa quote-part à la réalisation d'un édifice qui n'aurait su tenir debout sans que ses parties fussent fondues en un tout.

La commensalité était un rituel plus explicite. Au cours des périodes de fragmentation, femmes, hommes, enfants et visiteurs

éventuels se servaient à même un récipient unique. Occasionnellement, la mère de la famille divisait le mets en parts égales (Gubser 1965: 75, 92). Mais dès que les familles étaient réunies en un large groupe, cette pratique faisait place à une organisation tripartite entièrement nouvelle. Chaque femme préparait un plat dans sa propre tente. Le soir chacune emportait son plat et le disposait au centre du *karigi*. Les adultes, hommes et femmes, et les enfants se disposaient ensuite à la périphérie de l'enceinte de peaux que formait la tente. Les jeunes gens servaient alors cette foule accroupie. Chaque plat était divisé en parts égales et tous recevaient un morceau de chaque mets. Les garçons qui assuraient le service mangeaient plus tard, lorsque tout le monde était repu (cf. Gubser 1965: 168-169).

On perçoit là une correspondance avec le piégeage par enclos dans le déroulement duquel les jeunes gens conduisaient et livraient le caribou à un cercle d'enfants, de femmes et d'hommes mûrs. Des femmes adultes cérémonieusement servies par de jeunes hommes est un trait culturel trop rare pour être fortuit. Plus inhabituel encore est le fait que les jeunes gens consommaient leurs parts lorsque tout était fini dans le cercle des familles. Similairement, lors de la chasse collective les jeunes adultes étaient les derniers à pénétrer dans le corral et à participer à la boucherie. Cette forme de commensalité peut donc, elle aussi, être considérée comme une réitération, sur le plan symbolique, de la forme spécifique d'intégration que la bande devait maintenir ou mettre en place. Comme la plupart des rituels, la commensalité livrait des normes idéologiques par un discours sans mots et elle exploitait la sensualité des corps comme moyen mnémotechnique. La force de ces idées était d'autant plus grande que le discours qui les exprimait en était la praxis et qu'ainsi elles s'enfouissaient directement dans l'inconscient.

Avec ces rituels ajoutés à ceux du politique et à ceux du shamanisme à leur disposition, quelques bandes parvenaient à contrecarrer les effets délétères de la parenté et à se donner un certain esprit de corps. Le déroulement du procès de production en bénéficiait et très vite la bande était sollicitée de toute part.

Surgissait alors le problème de la taille optimale car de nouveaux vœux étaient toujours en mesure de se joindre à une bande

donnée. En vertu du système de parenté, il existait en effet presque toujours dans chaque bande une ou deux personnes membres de leur parentage ou du cercle de leurs amis respectifs. Ces personnes, déjà sociétaires du groupe de production ayant pour premier devoir de soutenir tous leurs parents, des invitations ne manquaient pas d'être faites à ceux des leurs qui étaient encore à l'extérieur. Lorsque, passé un certain nombre, l'intégration de nouveaux venus menaçait l'efficacité future de la bande, le leader n'y pouvait cependant rien ou peu. S'opposer à ces nouvelles intégrations aurait constitué une récusation du ou des affidés qui parrainaient les pétitionnaires. Ceci aurait créé une scission dans la bande initiale.

Aussi, ce problème structural était confronté par le biais d'un autre rituel. Le nouveau venu subissait une ordalie appelée *iljaleaktut*. Le pétitionnaire était mis entre les mains des sociétaires du groupe de production qui le molestaient et le battaient (cf. Pospisil 1964: 400, 413). La crainte de ce rituel pouvait faire reculer certaines personnes, mais elle perdait toute efficacité face à un pétitionnaire décidé. Gubser (1965: 167) fait remarquer en effet qu'un bon *umealik* attirait parfois jusqu'à 300 ou 400 personnes en l'espace de deux ou trois saisons. C'était là se condamner à l'échec à court terme. Le groupe rendu de plus en plus efficace par sa simple croissance franchissait rapidement le seuil d'exploitation à partir duquel les troupeaux risquaient de modifier leur route migratoire. Toutefois, confronté aux propriétés spécifiques de la parenté cognatique nunamiut, un *umealik* intelligent ne pouvait que contempler, muet, ses propres affidés précipiter sa ruine et la leur (cf. Gubser 1965: 167).

Il faut, par conséquent, envisager que les formations sociales sans classe connurent aussi des contradictions d'ordre structural. Leurs institutions ne furent pas toujours nécessairement en harmonie avec les conditions sociales requises pour le bon fonctionnement des systèmes de production qu'elles mirent en place. Celle des Nunamiut représente un cas exemplaire d'une telle situation.

On sait que ces Inuit souffrirent fréquemment de la famine au cours des dernières décennies du 19^e siècle (cf. Gubser 1965: 53). Mais ces crises ne sauraient être interprétées comme des résultats d'une réelle surexploitation des ressources en caribous. On a vu plus haut que, sans que leur reproduction en fut affectée, les trou-

peaux auraient pu nourrir une population considérablement plus nombreuse que celle correspondant au maximum jamais atteint par les Nunamiut. Chez ces derniers, la disette était le produit d'une contradiction entre l'une de leurs superstructures idéologiques et leur base économique la plus productive.

Ceci n'implique nullement que les caribous auraient pu être exploités sans limite, mais que cette limite n'a sans doute jamais été atteinte. Si nous avons été induit en erreur dans les calculs donnés à titre indicatif et que les Nunamiut surexploitaient les caribous, il n'en demeurerait pas moins que, pour des raisons de structure, leur surexploitation aurait été tout aussi mal organisée que leur sous-exploitation.

CONCLUSION ET PERSPECTIVE

Voilà plus de 75 ans, Mauss et Beuchat (1968) avancèrent une analyse dont les grandes lignes auraient pu être à la source de celle du présent article.¹⁴ Ils y parlaient de la présence, parmi les Eskimos, de "*deux civilisations successives et alternantes*" (1968: 470). Cette alternance était attribuée aux changements de densité des groupements, — changements qui accompagnaient les recours en alternance à deux formes de production opposées (1968: 474-475). Sans renier ce legs intellectuel, il convient de noter que l'analyse développée ici conduit à une conclusion différente.

Les rituels collectifs que Mauss et Beuchat attribuaient à la "masse, la densité, la forme et la composition des groupements humains" (1968: 475) y sont présentés comme produits surdéterminés d'un autre fait social: le système cognatique de parenté. Loin d'apparaître, tel que chez Mauss et Beuchat, comme un moment d'hypogée, la "civilisation" du nomadisme y est considérée comme le mode de production dominant de la formation sociale nunamiut. La superstructure idéologique de ce mode de production détermine en effet, en partie, la forme de superstructures associées à la production en large groupe résidentiel (cf. Fig. 3). Les périodes

¹⁴ Je dois dire que j'ai été conduit à mes conclusions par un chemin tout différent. J'ai obtenu ces résultats en employant la méthode développée par Terray dans son essai sur les sociétés segmentaires et lignagères (1969). Ce n'est qu'après le premier jet que j'ai lu l'essai de Mauss et Beuchat.

de regroupement que Mauss et Beuchat ont vues comme moments d'apogée deviennent dans notre analyse les moments d'un mode de production dominé, — mode aux superstructures permettant avec peine la reproduction des conditions d'existence de la base économique (piégeage par enclos).

La thèse relative à la parenté cognatique débouche, elle, sur un problème d'un autre ordre. Jusqu'ici on a cherché à découvrir dans ces systèmes — sans d'ailleurs donner de réponses — ce qu'ils produisaient en terme de segmentation et de solidarité. Nous pensons avoir montré que, en l'absence de toute idéologie de la filiation à partir d'un ancêtre commun, de tels systèmes produisent une désolidarisation, un atomisme sociologique interdisant la formation de segments sociaux locaux cohésifs et de composition durable. Nous ne nous étonnons plus, par conséquent, de les rencontrer chez des peuples dont l'économie fragile rendrait dangereuse la vie en larges groupes locaux stables et dans des sociétés étatiques où la présence de larges segments sociaux cohésifs constituerait une menace à l'autorité de l'État.

Si cette analyse est exacte, le concomitant social de la parenté cognatique, telle que définit ici, serait, si l'on peut se permettre ces néologismes, le dé-s-attroupement, la dé-régimentation du parentage. La racine "régiment" peut être entendue dans son sens ancien de "gouvernement".

RÉFÉRENCES

- ALTHUSSER, Louis
1970 "Idéologie et appareils idéologiques d'état (notes pour une recherche)." *La Pensée* 151: 3-38.
- BALIBAR, Étienne
1965 "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique." In Louis Althusser et al., *Lire le Capital*. Paris: Maspero, tome II, pp. 187-332.
- BIRKET-SMITH, Kaj.
1929 *The Caribou Eskimos. Material and Social Life and Their Cultural Position. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24.* Vol. 5. Pts I and II. Copenhagen, Denmark.
1955 *Mœurs et coutumes des Eskimo*. Paris: Payot.

BURCH, Ernest S., Jr.

- 1976 "The "Nunamiut" Concept and the Standardization of Error." In Edwin S. Hall, Jr., (ed.), *Contribution to Anthropology: The Interior Peoples of Northern Alaska*. Ottawa: National Museum of Man, Mercury Series, Archaeological Survey of Canada, Paper no. 49, pp. 52-97.

BURCH, Ernest S., Jr., Thomas C. CORRELL

- 1972 "Alliance and Conflict: Inter-Regional Relations in North Alaska." In D. L. Guemple (ed.), *Alliance in Eskimo Society*. Proceedings of the American Ethnological Society, Supplement. Seattle: University of Washington Press, pp. 17-39.

COPPET, D. de, F. ELIET, M. PANOFF

- 1969 *Esquisse pour un glossaire de la parenté*. Paris: Cercle des Jeunes Anthropologues, (Texte ronéoté).

DAMAS, David

- 1969 "Characteristics of Central Eskimo Band Structure, followed by a Survey on Eskimo Groupings and a discussion." In David Damas (ed.), *Contribution to Anthropology: Band Societies*. Proceedings of the Conference on Band Organization, Ottawa, August 30 to September 2, 1965. Ottawa: National Museum of Man, National Museums of Canada Bulletin No. 228, Anthropological Series No. 84, pp. 116-141.

DUMONT, Louis

- 1971 *Introduction à deux théories d'Anthropologie sociale*. Paris et La Haye: Mouton.

GUBSER, Nicholas J.

- 1965 *The Nunamiut Eskimos, Hunters of Caribou*. New Haven: Yale University Press.

INGSTAD, Helge

- 1954 *Nunamiut: Among Alaska's Inland Eskimos*. London: George Allen & Unwin.

LEGROS, Dominique

- 1970 *Recherche en Anthropologie économique: le cas des sociétés cynégétiques: l'exemple des Eskimos Nunamiut, chasseurs de caribou*. Mémoire de Maîtrise, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université de Paris X.
- 1977 "Chance, Necessity, and Mode of Production: A Marxist Critique of Cultural Evolutionism." *American Anthropologist* 79: 26-41.
- in press* "On the Settlement of Marxist Terminology." In Jim Silverberg (ed.), *Mode of Production: A Key Concept for the Social Sciences* (tentative title). New York: Queens College Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- 1977 "Réponse à Edmund Leach" [The Atom of Kinship, Filiation and Descent: Error in Translation or Confusion of Ideas?]. *L'Homme: Revue française d'Anthropologie*, XVII, 2-3, pp. 131-133.

MAUSS, Marcel, H. BEAUCHAT

- 1968 "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: étude de morphologie sociale." In Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, pp. 389-477. (D'abord publié dans *L'Année sociologique* IX, 1904-1905).

NELSON, E. W.

- 1899 *The Eskimos About Bering Strait*. Bureau of American Ethnology, 18th Annual Report. Washington.

POSPISIL, Leopold

- 1964 "Law and Societal Structure Among the Nunamiut Eskimo." In Ward H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honour of George Peter Murdock*. New York: McGraw-Hill, pp. 395-431.

REARDEN, Jim

- 1974 "Caribou: Hardy Nomads of the North." *National Geographic*, 146 (6), pp. 858-78.

SAHLINS, Marshall D.

- 1965 "Exchange-Value and the Diplomacy of Primitive Trade." In June Helm (ed.), *Essays in Economic Anthropology Dedicated to the Memory of Karl Polanyi*. Proceedings of the 1965 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Seattle: University of Washington Press, pp. 95-129.
- 1968 *Tribesmen*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- 1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

SPENCER, Robert

- 1959 *The North Alaskan Eskimo*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 171. Washington.

TERRAY, Emmanuel

- 1969 "Le Matérialisme historique devant les sociétés segmentaires et lignagères: à propos de l'anthropologie économique des Gouro de Claude Meillassoux." In E. Terray, *Le Marxisme devant les sociétés "primitives": deux études*. Paris: Maspero, pp. 93-173.

WEYER, Edward Moffat

- 1932 *The Eskimos, Their Environment and Folkways*. New Haven: Yale University Press.