

ANTHROPOLOGICA

N.S. Vol. XIX, No. 1, 1977



LE CENTRE CANADIEN
DE RECHERCHES
EN ANTHROPOLOGIE
UNIVERSITÉ SAINT-PAUL

THE CANADIAN RESEARCH
CENTRE
FOR ANTHROPOLOGY
SAINT PAUL UNIVERSITY

Symbolic Production Symbolique

edited by / sous la direction de
Pierre Maranda

NUMÉRO SPECIAL ISSUE



ISSN 0003-5459

ANTHROPOLOGICA is the official publication of the Canadian Research Centre for Anthropology, Saint Paul University, Ottawa, Canada.

Anthropologica is published twice a year and features articles in the fields of cultural and social anthropology and related disciplines.

La revue ANTHROPOLOGICA est l'organe officiel du Centre canadien de recherches en anthropologie, Université Saint-Paul, Ottawa, Canada.

Anthropologica paraît deux fois par année et publie des articles relevant de l'anthropologie culturelle et sociale et des disciplines connexes.

Editor/Rédacteur: Jean LAPOINTE

Editorial Board/Comité de rédaction

M. BELLEMARE, St. Paul U.
G. GOLD, Laval U.

H. GOUDREAU, St. Paul U.
J. G. GOULET, Yale U.

J. LAPOINTE, Ottawa U.

Manuscripts, publications for review, book reviews, communications relative to editorial matters, subscriptions, and all other correspondence should be addressed to:

Les manuscrits, les publications pour comptes rendus, les comptes rendus, la correspondance concernant la rédaction, les abonnements, et toute autre correspondance doivent être adressés à:

THE CANADIAN RESEARCH CENTRE FOR ANTHROPOLOGY
LE CENTRE CANADIEN DE RECHERCHES EN ANTHROPOLOGIE
223 Main, Ottawa, Ont., Canada K1S 1C4
Tel.: (613) 235-1421

Subscription rate: \$14.00 per annum.

Le prix de l'abonnement est de \$14.00 par année.

The views expressed are the authors' and not necessarily those of the Centre.
Les opinions exprimées par les auteurs ne sont pas nécessairement celles du Centre.

Copyright © 1975 by the Canadian Research Centre for Anthropology / Le Centre canadien de recherches en anthropologie, Université St. Paul University.

All rights reserved / Tous droits réservés.

No part of this journal may be reprinted in any form or by any means without the written permission from the publisher.

Toute reproduction de cette revue, en tout ou en partie, par quelque moyen que ce soit, est interdite sans l'autorisation écrite du directeur du Centre.

ANTHROPOLOGICA

N.S.

VOL. XIX

No. 1,

1977

CONTENTS — SOMMAIRE

<i>Symbolic Production symbolique (Marxisme et structuralisme)</i>	PIERRE MARANDA	3
<i>La faim et la mort dans la littérature orale montagnaise</i>	RÉMI SAVARD	15
<i>Le parallélisme dans la poésie Buang</i>	GILLIAN SANKOFF	27
<i>The Kidnapped Bride</i>	BRAD CAMPBELL	49
<i>Windigo Mythology and the Analysis of Cree Social Structure</i>	D. H. TURNER	63
<i>The Fate of an Opposition in the Malay Speaking World: A Case Study in Secular Symbolism</i>	DAVID S. MOYER	75
<i>Relations of Production, the Incest and Menstrual Tabus Among Pre-Colonial Barnabans and Gilbertese</i>	MARTIN G. SILVERMAN	89
<i>Langue et mode de production: une esquisse de modèle théorique</i>	LOUIS-JACQUES DORAIIS	99

Symbolic Production symbolique

(Marxisme et structuralisme)

PIERRE MARANDA
Université Laval

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**ESQUISSE RELATIONNELLE DES CONCEPTS UTILISÉS
DANS CET OUVRAGE**

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

RÉFÉRENCES

ALTHUSSER, L.

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

KÖNGÄS MARANDA, E.K., P. MARANDA

- 1970 "Le Crâne et l'utérus: deux théorèmes nord-malaitains", dans J. Pouillon et P. Maranda, (éd.) *Échanges et Communications*. Paris — La Haye, Mouton. Tome II: 329-861.
- 1971 *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, 2^e édition. Paris — La Haye, Mouton.

KÖNGÄS MARANDA, E. K.

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

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1955 *Tristes Tropiques*. Paris. Plon.
- 1958 *Anthropologie Structurale*. Paris. Plon.
- 1962 *La Pensée Sauvage*. Paris. Plon.
- 1964-1971 *Mythologiques*, tomes I-IV. Paris. Plon.
- 1975 *La Voie des Masques*, 2 tomes. Genève. Skira.

MARANDA, P.

- 1963 "Note sur l'élément de parenté". *Anthropos* 58:810-28.
- 1972 "Cendrillon: Théorie des graphes et des ensembles", dans C. CHABROL, (ed.), *Sémiotique narrative et textuelle*. Paris. Larousse.

La faim et la mort dans la littérature orale montagnaise

RÉMI SAVARD

Université de Montréal

SUMMARY

The two Montagnais Trickster myths analysed in this paper belong to a set of considerations related to the seasonal cycle and to the dialectic of famine and good life. Within the framework of Montagnais modes of production, they can be interpreted as a symmetrically inverted mechanism controlling distribution of essential resources between competing forces: the wolverine on the one hand (unsocialized hunter) and the Montagnais (socialized hunter) on the other.

“... il faut beaucoup d’égocentrisme et de naïveté pour croire que l’homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques ou géographiques de son être, alors que la vérité de l’homme réside dans le système de leurs différences et de leurs communes propriétés. Qui commence par s’installer dans les prétendues évidences du moi n’en sort plus.”

(Lévi-Strauss, 1962:329)

Les Amérindiens classifient généralement leurs œuvres de tradition orale en deux genres. Chez ceux de langue algique du Québec septentrional (Cris, Attikamèques, Algonquins, Montagnais), ces genres sont désignés par deux termes, dont les formes montagnaises sont *tebadji'mun* et *atno'gən*. Le premier renvoie à des récits d'aventures dont le conteur, aussi bien que chacun de ses auditeurs, aurait vraisemblablement pu être l'acteur. Le second s'applique à des récits d'événements survenus avant même que l'humanité existe sous sa forme actuelle. Il n'est cependant plus

besoin d'insister sur le fait que, loin de viser à une quelconque reconstitution d'un si lointain passé, ces *atno'gən* sont d'abord des outils symboliques grâce auxquels, sur un mode non discursif, on s'emploie désespérément à dénouer l'écheveau des contradictions définissant l'existence concrète des hommes, à résoudre des problèmes contemporains condamnés à demeurer insolubles, tant et aussi longtemps que la recherche de solutions ne déborde pas le strict plan du monde topique. La mort et la faim, dont il sera question dans la présente étude, ne sont pas les moins scandaleuses ni les moins permanentes de ces énigmes. Si les hommes de partout et de toujours en ont parlé, ils l'ont fait à travers des systèmes symboliques parfois si éloignés du nôtre, que leurs messages en viennent à disparaître sous ce que nous percevons, au pire, comme un amas hétéroclite de signifiants opaques, au mieux, comme des historiettes relevant d'un genre mineur. C'est ainsi que, pour parvenir à entendre correctement la voix des philosophes d'un peuple pourtant si près de nous par la géographie et l'histoire, un déchiffrage laborieux et, par définition, artificiel devient inévitable.

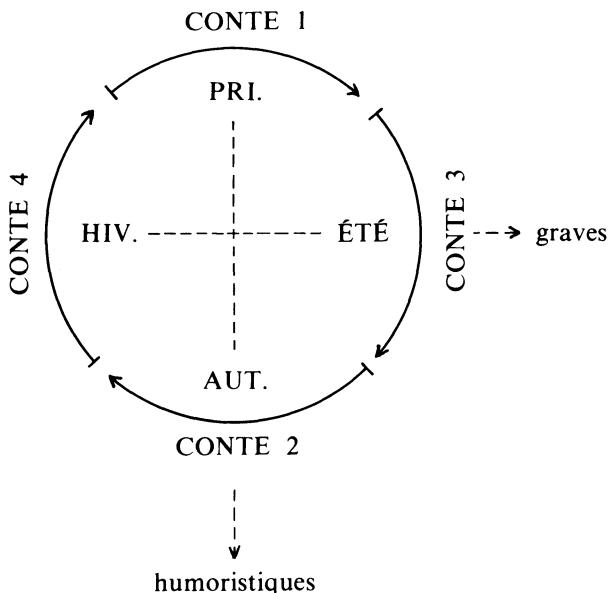
Le genre *atno'gən* comprend au moins deux sous-types qui, à ma connaissance, n'ont pas été nommés par les usagers. Ainsi, peut-on déceler un ensemble d'*atno'gən*, dont le héros est ce personnage baptisé du nom de Décepteur* par les observateurs qui, s'ils n'ont pas tardé à en souligner l'importance pour la tradition orale amérindienne, n'ont jamais mis en relief, sinon reconnu, la dimension humoristique fondamentale de ces récits. Il n'est cependant nullement paradoxal d'ajouter que, comme tout humour, celui-ci vise à exorciser des situations en elles-mêmes anxiogènes (Savard, 1977). Outre ces *atno'gən* comiques, on en trouve qui adoptent d'emblée le ton grave, sinon tragique.

* * *

Une collection de contes montagnais recueillis depuis 1967 contient quatre *atno'gən* (deux tragiques et deux comiques) qui, au niveau le plus obvie de l'histoire racontée, nous restituent un

* Savard hésite entre "Décepteur" et "Trickster". Selon lui, à "Décepteur" manquent les connotations de "loufoque, gribouille". Il faudra un terme combinant les connotations de "coquin, garnement et faiseur". (Pierre Maranda)

des cadres majeurs de la pensée et de l'existence concrète de cette population de chasseurs nomades: le cycle saisonnier complet.¹ Les contes graves vont, l'un, du début à la fin de l'été, l'autre, du début à la fin de l'hiver. Quant aux contes humoristiques, ils se situent entre l'hiver et l'été dans un cas, entre l'été et l'hiver dans l'autre.²



En examinant tant soit peu la trame des événements racontés, on y découvre un chassé-croisé complexe d'images renvoyant l'un à l'autre, d'une part, les contes 1 et 2, d'autre part, les contes 3 et 4. Centrés sur Carcajou, cette version montagnaise du Déceptrice amérindien, les deux premiers nous le présentent, l'un en tant que chasseur de ces gros oiseaux aquatiques nommés gibiers d'eau, l'autre, en tant que partie intégrante d'une volée de ces mêmes oiseaux, attaquée cette fois par des chasseurs humains.

¹ Pour mesurer l'importance du cycle saisonnier dans l'activité conceptuelle des Montagnais, voir Bouchard et Mailhot (1973).

² En fait, les Montagnais ne découpent pas l'année en quatre, mais en cinq saisons. Aussi, le conte 4 est-il marqué d'une forte bi-partition, quand les narrateurs n'en font pas tout simplement deux contes.

Dans les deux autres contes, il est question d'un jeune garçon abandonné par ses parents et pris en charge par un esprit protecteur; au terme du conte 4, le jeune héros se transforme en petit oiseau migrateur (pinson), tandis qu'il devient oiseau non-migrateur (espèce de falconidés) au terme du conte 3.

Il suffisait de moins pour que ces quatre contes à *oiseaux* suggèrent un ensemble cohérent, une *phrase complète*, dont les articulations internes commencèrent à faire l'objet d'un examen actuellement en cours. Dans le présent article, je me propose de poursuivre, au delà d'un premier bilan présenté antérieurement (Savard, 1976), l'analyse du couple formé par les deux *atno'gən* comiques de ce petit corpus: les contes 1 et 2.

* * *

Afin de faciliter la tâche du lecteur, convié ici à un exercice dont le caractère ardu a été annoncé plus haut, voici un résumé de chacun des deux contes à l'étude:

CONTE 1

Apercevant un jour un groupe d'oiseaux aquatiques posés sur un lac, Carcajou se mit en quête d'un moyen de se les attirer, afin de pouvoir manger. Ayant improvisé un petit contenant en mousse végétale³, il leur cria qu'il apportait le chant et la danse. Piqués par la curiosité, les oiseaux s'approchèrent de lui. Il les pressa d'ériger une tente assez grande pour abriter le cercle de danse, leur promit de se charger lui-même de la partie vocale de la fête, et leur recommanda de garder les yeux fermés quand ils danseraient. La fête était commencée depuis peu, que déjà Carcajou avait égorgé quelques oiseaux, prélevés à même le cercle des danseurs tournant à sa portée. Huart entrouvrit un œil et découvrit le stratagème de Carcajou. Il cria aussitôt à ses amis de s'envoler, s'ils tenaient encore à la vie. Pendant que cuisaien les quelques oiseaux qu'il avait eu le temps de tuer, le héros se réfugia dans un arbre pour y dormir, non sans avoir chargé son propre anus de l'éveiller, si jamais des voleurs se risquaient à s'approcher un peu trop de son éventuel repas. Mais l'anus demeura silencieux quand des

³ Il semble s'agir ici d'une forme réduite de ce qu'on trouve dans les variantes winnebago du Nebraska (Jung, Kerényi et Radin, 1958:29-29) et cris de l'ouest canadien (Paget, 1909:188-89), selon lesquelles les héros se recouvrent maladroitement de feuillage ou de roseaux, évoquant ainsi la technique de chasse à l'affût pratiquée par les Amérindiens.

humains vinrent s'emparer des oiseaux. Carcajou s'éveilla et se mit en frais de manger. Comme il ne trouva que les os, il crut d'abord que la viande avait cuit trop longtemps et se trouvait au fond de la casserole. Quand il comprit qu'on l'avait volé, il en fit reproche à son anus. Pour tenter de sauver au moins la graisse liquide, il demanda à Rat Musqué d'emporter sa casserole dans l'eau afin de faire durcir cette graisse. Mais suite à un différend au sujet du degré de condensation de la graisse ainsi soumise au froid, Rat Musqué décida de la manger. Il renvoya ensuite à Carcajou sa casserole vide. Celui-ci fut réduit à en lécher les paroies. Il était encore affamé.

CONTE 2

Apercevant plusieurs outardes près du rivage, Carcajou s'approcha d'elles et déclara qu'il avait quelque chose à leur demander. "Quoi donc?" — "Pourrais-je avoir vos plumes?" Le chef des outardes ordonna à chacun des siens de lui en donner une. Carcajou s'en couvrit les bras pour se faire des ailes. Il alla même jusqu'à s'en enfoncer quelques-une dans l'anus en guise de queue. Après quelques tours d'essai, il revint se poser près des outardes et leur fit part de sa satisfaction. Le chef des oiseaux annonça à Carcajou que le groupe s'apprétrait à entreprendre un long voyage, et il l'invita à les suivre. On devait survoler des régions habitées. Après qu'ils eurent pris leur vol, le chef de file fit les recommandations suivantes: "Si les gens nous voient, ils ne manqueront pas de nous appeler⁴. Sous peine de tomber, tu devras alors garder les yeux fermés." Carcajou promit d'obéir. Plus tard, quand il comprit que la volée approchait de la région habitée, Carcajou en avertit les chasseurs en imitant le cri des outardes. Mais les gens ne furent pas dupes; on convint de faire tomber Carcajou, quand la volée passerait au-dessus du campement. Les chasseurs appelèrent les oiseaux et ceux-ci volèrent en cercle au-dessus d'eux⁵. Désobéissant alors à la consigne, Carcajou ouvrit les yeux et commença sa chute. En tombant, il put voir quelques tentes. Les chasseurs comprirent que celui qui dégringolait ainsi n'était nul autre que Carcajou, et décidèrent de chercher l'endroit où il tomberait. On finit par le trouver étendu sur le sol, immobile mais vivant. On jugea que tout ce qu'il y avait à en faire, c'était d'excréter sur lui. Deux vieilles femmes ressentaient précisément un tel besoin. Lorsqu'elles furent à ses côtés, Carcajou leur demanda ce qu'elles avaient l'intention de faire. "Nous venons excréter sur l'excréteur", lui répondirent-elles. Feignant d'acquiescer, Carcajou demanda à chacune de lui apporter d'abord un bâton. "Tous ceux qui veulent excréter sur moi doivent s'en

⁴ Les chasseurs imitent le cri des outardes pour les faire descendre.

⁵ Quand les chasseurs imitent leur cri pour les faire descendre, les outardes se mettent effectivement à voler en cercle.

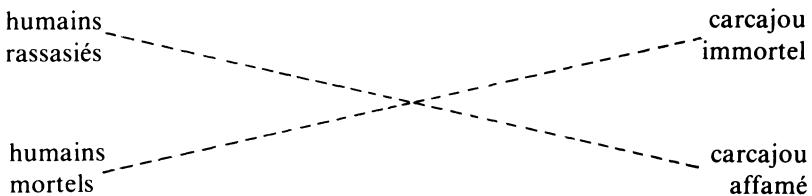
munir!”, leur dit-il. Elles revinrent avec les bâtons, que Carcajou leur demanda de planter de chaque côté de lui. Il les invita ensuite à se retourner pour placer leur anus dans sa direction. C'est ainsi qu'il put enfoncer chacun des bâtons dans l'anus de celle qui le lui avait fourni. Jugeant que les vieilles mettaient bien du temps à excréter, les gens allèrent les trouver. Constatant qu'elles avaient été empalées, ils dirent: “Carcajou s'est moqué de nous!”

* * *

Avant d'être le personnage légendaire qu'on connaît, Carcajou nous est connu sous la forme d'un petit carnassier de la famille des mustélidés (glouton, wolverine, *Gulo luscus*) avec lequel les Montagnais, à l'instar de nombreux autres groupes de chasseurs et de trappeurs, ont des rapports particulièrement difficiles. Il s'applique à visiter leurs pièges pour manger les prises, réussissant même à déclencher ceux qui sont encore munis d'appas. Les caches à provisions les mieux protégées ne lui résistent pas. Enfin, au besoin, *Gulo luscus* n'hésitera pas à s'attaquer à la proie privilégiée des Montagnais, le caribou. D'autres espèces animales mettent aussi en échec, de cette façon, le mode de production alimentaire des Montagnais, mais *Gulo luscus* demeure sans contredit l'expert en ce domaine. Les chasseurs ont donc d'excellentes raisons de le percevoir comme un sérieux concurrent alimentaire. Poussée à l'extrême, une telle perception engendre deux énoncés mutuellement exclusifs:

- les chasseurs gagnent et *Gulo luscus* meurt;
- *Gulo luscus* gagne et les chasseurs meurent.

On pourrait penser qu'un partage équitable, entre les chasseurs et ce rival, constituerait une solution satisfaisante, de sorte que ni les premiers, ni le second ne mourraient. Mais une telle solution, pour élégante qu'elle soit, contredit une autre réalité à laquelle aucun homme n'échappe, savoir la mort. Or si, *au départ et de toute façon*, les humains sont perdants sur ce plan, ils se doivent de gagner sur l'autre volet de la question, savoir l'alimentation. Cet équilibre en forme de chiasme exige donc un *Gulo luscus* à la fois affamé et immortel (ces deux traits définissent le Déceptrice amérindien):



C'est à travers ce procédé stylistique que le petit carnassier accède au statut de personnage légendaire. La position de nos deux contes, dans le corpus évoqué précédemment, suggère que le Déceiteur, ce point de convergence de tous les contraires, constitue le véritable opérateur du cycle saisonnier. Or, ce dernier, avant d'être un cadre majeur de la pensée montagnaise, représente une des dimensions fondamentales du mode de production de cette société de chasseurs. C'est à ce titre qu'il devient acceptable de concéder au héros la vie éternelle, puisque c'est précisément cette dernière qui garantira à la fois et *sa perte* et *notre* victoire sur l'autre volet de la question: l'acquisition de nourriture. La mort des humains entraîne l'immortalité du Déceiteur, cette clef de voûte du cycle saisonnier générateur de gibier dont les humains profitent. La mort perd ainsi son contenu scandaleux quand, cessant d'être perçue comme le résultat de la famine, elle en devient, en quelque sorte, l'antidote. Le cycle *vie comblée — mort de vieillesse* devient ainsi une des facettes du grand cycle saisonnier. Ce raisonnement mythique en arrive donc à dissocier la famine et la mort, annulant ainsi le plus hideux des spectres auxquels l'humanité a eu et a encore à faire face. On conçoit que nos deux contes traitent, de façon distincte, de la nourriture et de la mort, cette dernière devenant non plus un moindre mal, mais la garantie d'une bonne vie: le conte 1 se limite à la concurrence strictement alimentaire entre le héros et les chasseurs (qui mangera les oiseaux?), alors que le conte 2 traite exclusivement de leur concurrence sur le plan de la vie (qui tuera l'autre?).

* * *

Au conte 1, le héros se présente comme un chasseur désirant tuer les oiseaux pour les manger. Il met d'abord en œuvre une

stratégie visuelle (travesti en végétal). L'échec de cette tentative le conduit, dans un second temps, à adopter une stratégie *sonore* (chant). Ces deux registres sont ici présentés comme mutuellement exclusifs, puisque le passage au sonore s'accompagne d'une annulation du visuel (le gibier doit fermer les yeux). On notera que ce passage prend la forme d'une pirouette sémantique, transformant le héros de *contenu dans le végétal en contenant d'un élément sonore*. Mais dans un cas comme dans l'autre, le héros ne parvient pas à réaliser tout à fait sa définition componentielle: les oiseaux le reconnaissent sous son travesti végétal, et il fait sortir son chant de l'intérieur de son corps.⁶ Mauvais contenu d'abord, il se transforme en mauvais contenant. C'est vraisemblablement ce qui explique et l'échec de chacune de ces deux stratégies, et le fait qu'elles finissent par se retourner contre lui sous une forme négative et efficace: ses yeux se ferment pour dormir et son anus s'abstient de l'avertir de l'arrivée des voleurs. On notera aussi que cet effet de retour ramène le héros dans une position résumant les deux aspects de sa personnalité réversible: prisonnier de l'arbre, il est à la fois contenu dans le végétal et contenant de cette sonorité sur laquelle il a vainement compté pour l'avertir de l'arrivée des humains. Si, au départ, il était parvenu à être bon contenant ou bon contenu, son repas aurait été assuré. La preuve par l'absurde en est administrée par la perte de ceux-là mêmes qu'il avait réussi à tuer, suite à l'étanchéité désormais parfaite des stratégies dont il devient la victime, après avoir souhaité en être le bénéficiaire. Puis, ce système d'étaux se relâche: une fois libéré de son arbre, le héros cause avec son propre anus. Il finira par perdre jusqu'à la graisse laissée par les voleurs, dans une tentative de traitement culinaire par le froid, tout comme il avait perdu leur chair dans le cadre d'un traitement culinaire par le chaud. De quelque côté qu'il se retourne, Carcajou est perdant. Le conte se termine sur l'image d'un héros aussi affamé qu'au départ. Les humains ont gagné.

* * *

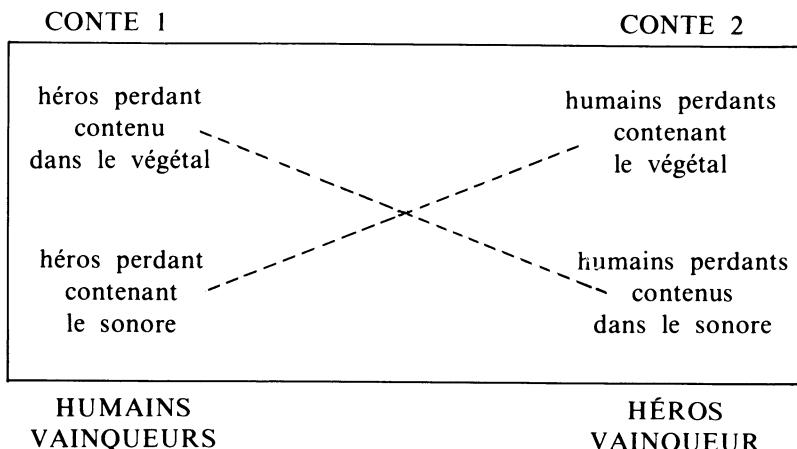
⁶ La version winnebago, citée plus haut, ne laisse aucun doute sur le caractère abortif des stratégies visuelle et sonore, de même que sur le rapport d'inversion qu'elles entretiennent l'une par rapport à l'autre. Quand les oiseaux lui demandent ce qu'il porte ainsi sur son dos (feuillage), il leur répond: "C'est le trop plein de chants que mon ventre n'arrive plus à contenir". (Jung, Kerényi et Radin, 1958:28-29)

Au conte 2, le héros ne s'en prend plus au gibier, mais directement aux chasseurs. Le problème de la nourriture étant désormais classé, il ne reste qu'à déterminer qui des deux adversaires tuera l'autre. On retrouve ici les stratégies adoptées par le héros au conte 1, pour annuler la distance le séparant alors de ses proies. Mais au lieu d'être mises au point par le fameux chasseur à l'endroit des vrais oiseaux, comme au conte 1, elles deviennent l'initiative du faux gibier et sont, cette fois, dirigées contre les vrais chasseurs. On notera également qu'elles se présentent désormais dans un ordre inversé: la *sonore* d'abord, la *visuelle* ensuite. D'abord, les chasseurs ne sont pas dupes de sa mauvaise imitation du cri des outardes, et ensuite, quand il tombe atteint d'une flèche, son mauvais travesti ne parvient pas plus à les tromper. Mais la fourberie du héros se fait subtile. N'étaient-ce pas des échecs du même type qui avaient finalement entraîné sa perte au conte 1? Pour l'instant, bien sûr, sa position n'a rien d'enviable: il gît sur le sol, immobile et apparemment inconscient. Les humains n'ont plus qu'à lui porter le coup de grâce. Mais ceux-ci sont désormais à sa portée, et il s'apprête à leur servir une médecine évoquant celle dont il avait été la victime au conte 1. Pour que les humains puissent manger, on se souvient qu'il avait fallu fermer et l'anus et les yeux du héros. Comme ce dernier se doit maintenant de survivre, les humains devront mourir sans voir et l'anus bouché. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Carcajou demande aux deux vieilles de se retourner, les empêchant ainsi de voir qu'il s'apprête à refermer leurs anus si bien disposés à "parler". Au terme de ce conte 2, les humains concèdent la victoire à Carcajou. "Il nous a eus!", constatent-ils.

Mais si, sur le plan du visuel et du sonore, la position des vieilles mourantes évoque terme à terme celle du héros jadis privé de nourriture, le jeu des catégories contenant et contenu produit, au conte 2, un renversement systématique de cette position de perdant. N'oublions pas, en effet, que, dans cette lutte pour la vie, au dire même des vieilles femmes, le perdant doit être recouvert des excréments de l'autre. "Nous allons excréter sur l'excréteur!", déclarent-elles.⁷ Or, comme ce sont elles qui perdent,

⁷ D'après un conteur cri de l'ouest canadien, "le chef ordonna aux siens d'excréter sur lui. Une vieille femme s'avança. Quand elle eut terminé,

elles se trouvent en position de contenu dans les excréments du héros vainqueur et, comme le dit explicitement le conte 2, en position de contenant du végétal (les bâtons). Or, leur position est alors exactement l'inverse de celle du héros perdant au conte 1:



Cette distorsion, introduite dans le discours par les catégories *contenant* et *contenu*, vient préciser ce que représente d'avantageux l'équilibre en forme de chiasme évoqué, au début de cet article, à titre de solution au problème de départ = l'impossibilité de choisir entre deux énoncés contradictoires. En effet, c'est en inversant terme à terme, ce qui fait perdre l'immortalité aux humains, qu'on obtient l'élimination de la famine. Et comme pour souligner ce point majeur de l'argumentation, le conte 2 reprend de façon redondante l'inversion pourtant déjà établie par le passage du conte 1 au conte 2: juste avant d'être inclus dans les vieilles, le végétal incluait le héros (les deux bâtons plantés de chaque côté de lui) et ce dernier contenait encore ce dont les femmes seront finalement recouvertes (ses excréments). Si donc, dans le cadre de la concurrence entre prédateurs humains et animaux, la mort risquait d'être causée par la famine, elle en est finalement arrivée

(le Déceptrice) lui dit: 'Grand-mère, quand ils ont fini, ils ont l'habitude de me libérer une main, pour que je les essuie.' Dès que la vieille lui eut détaché une main, il lui enfonça un bâton dans le corps et excrêta sur elle ..." (Skinner, 1916:341-367)

à être définie comme le meilleur antidote. Prix de toute façon exigé, n'est-il pas avantageux de l'entrevoir comme celui qu'il convient de payer pour se débarrasser, aux dépens d'une personne légendaire qu'il suffit d'inventer, de cet intolérable spectre de la faim. C'est ainsi que *Gulo luscus*, symbole par excellence de tous les prédateurs concurrents, accède, pour son plus grand malheur, au statut de personnage légendaire chargé d'assurer la perpétuation du cycle saisonnier, ce mécanisme sans lequel demeuraient effectivement inopérantes les techniques de production de cette société de chasseurs.

* * *

Héros des unités équinoxiales de notre corpus, siège de tous les contraires, symbole même de la réversibilité la plus inattendue, le Décepteur est le moteur même de l'alternance hiver-été, dont les contes 3 et 4 exploreront, de façon intensive, chacun des volets. Nous ferons alors connaissance avec d'autres personnages du panthéon montagnais. Même si l'analyse de ces contes 3 et 4 n'est pas complétée, on peut s'attendre à ce que ces personnages soient, d'une part, de nature solsticiale et, d'autre part, définis en termes inversés selon qu'on les rencontrera dans l'un ou l'autre de ces deux contes. La présente étude des contes 1 et 2 aura aussi permis d'exposer le genre de lecture ardue que nous impose cette *tradition littéraire*, pourtant si près de nous par la géographie et par l'histoire. Ce serait toutefois sombrer dans une illusion navrante que de ramener la difficulté à un quelconque ésotérisme inhérent à ce type de littérature, alors qu'elle s'explique d'abord par un degré maximum d'écart entre deux aventures civilisationnelles: celle ayant produit les contes en question, et celle ayant forgé nos propres façons de percevoir et d'exprimer le monde. Tandis que la respectabilité des écritures s'étendait de la comptabilité et des registres de l'état civil aux œuvres de l'esprit dans la seconde, la première continuait à confier aux techniques narratives propres à une tradition orale vieille de plusieurs milliers d'années le soin de formuler ses thèmes majeurs. Si notre travail est aussi ardu, c'est donc qu'il vise à jeter un pont entre des univers aussi éloignés l'un de l'autre que le sont l'oralité et l'écriture. Car il s'agit bien d'un *pont*, et non d'une *échelle*, comme pourrait le suggérer une

autre illusion aussi tenace que l'ésotérisme: le primitivisme. En persistant à parler sans nuance de sociétés *pré-machin* ou *sans-truc*, la science sociale continue à laisser croire que les autres traditions se ramènent toutes à autant d'essais avortés, pour réaliser la fine fleur civilisationnelle que représente, en exclusivité, paraît-il, la nôtre.

RÉFÉRENCES

- BOUCHARD, S. et J. MAILHOT**
 1973 "Structure de lexique: les animaux indiens". *Recherches Amérindiennes au Québec*, 3:39-67.
- JUNG, C. G., KERÉNYI et P. RADIN**
 1958 *Le Fripion divin, un mythe indien*, trad. A. Reiss. Genève: Greoorg: 28-29.
- LÉVI-STRAUSS, C.**
 1962 *La Pensée sauvage*. Paris: Plon: 329.
- PAGET, A. M.**
 1909 *People of the Plains*. Toronto: W. Briggs: 188-89.
- SAVARD, R.**
 1976 "La Transcription des contes oraux". *Études Françaises*. 12: 51-60.
 1977 *Le Rire précolombien sur la Côte Nord du Saint-Laurent*, à paraître aux éditions de l'Hexagone et de Parti-pris.
- SKINNER, A.**
 1916 "Plains Cree Tales." *Journal of American Folklore*, 29:341-67.

Le parallélisme dans la poésie Buang

GILLIAN SANKOFF¹
Université de Montréal

SUMMARY

The poetic tradition of the Buang (Papua New Guinea) makes extensive use of parallelism. Lexical items placed in parallel constructions can usually be analyzed as sharing at least one trait or feature, and differing in terms of another such feature. Items may even be referentially synonymous, yet differ in terms of a meta-linguistic feature such as foreign language or dialect provenance. Relationships among paired lexical items are analyzed as networks.

Le but de cet article est de décrire le parallélisme dans la poésie Buang, en privilégiant surtout ses aspects lexicaux. Tout en examinant la manière dont cette tradition de poésie orale nous permet d'appliquer la notion d'opposition, nous serons amenés à constater certaines difficultés inhérentes à cette notion. Le nom Buang que je traduis par ‘poésie’ est *sini*, et selon les Buang, les *sini* ne sont ni chantés, ni récités. Deux par deux, les hommes ‘font’ des *sini* (*divong*² *sini*). Cet acte ressemble à une ‘déclama-

¹ Je voudrais remercier tout particulièrement les nombreux résidents du village de Mambump (Morobe Province, Papua New Guinea) qui ont collaboré pour le perfectionnement de la transcription, la traduction, et l'interprétation des poèmes (*sini*) traités dans cet article. Il m'aurait été impossible de faire la présente analyse sans la collaboration précieuse de Akek, Doi, Yawing, Tov, Savil, Mangwik, et Kavung de Mambump, de Rose Anne Thom de New York, et de David Sankoff de Montréal. Lors de deux de mes visites à Mambump, j'ai profité d'une subvention du Conseil des Arts du Canada.

² *ivong* est un verbe très général, utilisé non seulement pour toutes sortes d'actes linguistiques et para-linguistiques, mais aussi pour signifier ‘travailler’ (*ivong kun*, littéralement “faire champs”). Les conventions de transcription que j'utiliserais ici pour le Buang sont les suivantes: *v* — fricative bilabiale sonore; *h* — fricative sonore uvulaire; *'* — schewa, voyelle centrale et non-accentuée; *ng* — nasale vélaire continue. Les consonnes sonores sont toutes précédées de la nasale correspondante. Ainsi, *marub* se prononce marumb, etc. Quand au *k* et *g*, le point souscrit indique que le point d'articulation est plus arrière.

tion', et les hommes qui déclament sont accompagnés par des danseurs (hommes et femmes) qui jouent du tambour. Les *sini* ont lieu au centre du village, et la plupart des activités quotidiennes de travail cessent pendant les quelques journées consacrées aux *sini*. Les *sini* se font généralement durant le temps des fêtes (de Noël et du nouvel an), période au cours de laquelle certains de ceux qui travaillent en ville passent leurs vacances au village.

Chacun des hommes qui fait *sini* a son partenaire, et chaque paire d'hommes possède un répertoire de plusieurs dizaines de *sini* qu'ils ont l'habitude d'exécuter. Les répertoires des différentes paires d'hommes d'un même village se chevauchent, mais pas totalement. Lorsque deux paires d'hommes font les mêmes *sini*, souvent les deux versions diffèrent d'ailleurs légèrement, soit par les choix lexicaux, soit par l'ajout de quelques lignes. Quand on invite les habitants des villages avoisinants à venir *ivong sini*, ces derniers font également des *sini* dont quelques-uns sont connus des gens du village qui les invite, alors que quelques-uns sont différents.

Le corpus sur lequel est basé cette description contient 108 *sini*. La plupart d'entre eux furent exécutés par des hommes du village de Mambump en décembre 1966. Les *sini* de ce corpus représentent probablement la quasi-totalité des *sini* connus des hommes de Mambump, qui, par la suite, ont travaillé longtemps à corriger les transcriptions et à clarifier leur interprétation.

Les thèmes des *sini* sont très variés. Ils traitent de la chasse, du travail dans les champs (et surtout la culture des ignames), des rapports avec le surnaturel, de l'amour, de la guerre. La plupart ressemblent à la poésie lyrique non seulement à cause du langage imagé qu'ils utilisent, mais aussi parce qu'ils décrivent plus qu'ils ne content. Certains mettent en scène un événement, d'autres évoquent un paysage, d'autres encore décrivent un simple objet. Quant à leurs caractéristiques formelles, l'on y trouve beaucoup de figures de rhétorique poétiques et esthétiques. La plus importante de ces figures est le parallélisme.

1.0 *Structures de parallélisme.*

Le parallélisme, connu dans plusieurs traditions de poésie orale (cf. Jakobson 1966; Parry 1971; Fox 1971, 1974; Sherzer & Sherzer

1972; Bricker 1974; Gossen 1974) prend une forme spécifique dans les *sini*. Le matériel qui est mis en parallèle est presque toujours à l'intérieur d'une ligne (celle-ci est définie par une pause qui la suit), comme l'illustrent les exemples suivants. Il est possible de dégager trois types principaux de parallélisme. Dans le premier type, les deux moitiés de la ligne sont tout à fait parallèles, à l'exception du mot mis en opposition. Ce mot qui change dans la deuxième moitié de la ligne peut figurer soit au début, soit au milieu, soit à la fin de la ligne; les deux dernières positions sont les plus fréquentes. Les deux moitiés parallèles peuvent ou non être séparées par le connectif *k* ou *g*.

I. Parallélisme total.

(1)	Batu	marub	<u>adi</u>	<u>k</u>	batu	marub	<u>dus</u>	(124.f)
	rocher	python	long et	rocher	python	court		

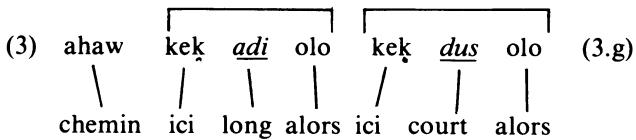
“L'abri du python long et l'abri du python court”

(2)	Alu	<u>v'rup</u>	<u>kavir</u>	alu	<u>n'h'to</u>	<u>kavir</u>	(17.c)	
	/		\	/		\		
	nous	deux	montons	traverser,	nous	deux	descendons	traverser

Dans le premier exemple, les mots en parallèle (*adi* - *dus*) se trouvent à la fin de chaque moitié; dans le deuxième, ils se trouvent au milieu de chaque moitié (*v'rup* - *n'h'to*).

Le deuxième type de parallélisme n'est pas total puisque la ligne est introduite par un élément (un ou plusieurs lexèmes) qui n'est pas répété. Dans l'exemple (3), c'est le mot *ahaw* ('chemin') qui n'est pas répété.

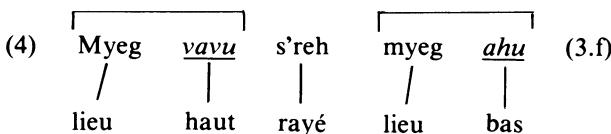
II. Parallélisme incomplet: élément initial non-répété.



“Ce chemin peut être long, peut être court”

Encore une fois, le mot ‘remplacé’ peut se trouver n’importe où dans la ligne, c’est d’ailleurs le cas dans le dernier type, où le parallélisme est incomplet puisque pour séparer les deux moitiés parallèles de la ligne il y a un mot autre que le connectif *k* ou *g*. Dans l’exemple (4), il s’agit du mot *s’reh* (‘rayé’).

III. Parallélisme incomplet: mot de séparation.



“Rayé en haut, en bas”

À côté de ces trois grands types de parallélisme, il en existe d’autres qui sont toutefois très peu utilisés, et que je n’illustrerai pas ici. Parmi ces types figurent le parallélisme incomplet à cause d’un élément final ajouté à la deuxième moitié de la ligne, le double parallélisme à l’intérieur d’une même ligne, et le parallélisme entre deux lignes adjacentes. Le parallélisme se trouve le plus souvent exclu de la première et de la dernière ligne d’un *sini*.

2.0 *Les paires de mots.*

L’objet principal du présent article est de traiter des paires de mots qui sont ainsi placés dans des structures parallèles. L’identification de telles paires est donc considérée comme établie (la grande majorité se trouvent dans les trois structures parallèles dé-

crites ci-dessus). Les lexèmes mis en parallèle sont généralement soit des verbes, tels ‘monter’ et ‘descendre’ dans l’exemple (2), soit des adjectifs, tels ‘long’ et ‘court’ dans les exemples (1) et (3), soit des noms, tels *maluh* (‘homme’) et *aveh* (‘femme’). D’autres cas d’éléments mis en opposition sont *ata* (‘mère’) et *ama* (‘père’); *atov* (‘gros’, ‘vieux’) et *mehen* (‘petit’); *hus* (‘queue’, ‘fin’) et *mye* (‘début’, ‘bouche’); *dob* (‘terre’) et *vavu* (‘ciel’).

Cependant, de si nettes oppositions sont plutôt rares parmi les paires utilisées dans les *sini*. En voici un certain nombre qui seraient plus difficiles à analyser:

<u><i>m'do</i></u> - <u><i>vere</i></u>	s’asseoir - se lever
<u><i>num</i></u> - <u><i>ranga</i></u>	boire - mâcher, mastiquer
<u><i>kak</i></u> - <u><i>rapus</i></u>	rouge - blanc
<u><i>v'rik</i></u> - <u><i>kak</i></u>	noir - rouge
<u><i>rur</i></u> - <u><i>s'gamb'k</i></u>	sein - bouton
<u><i>ulin</i></u> - <u><i>ros</i></u>	penis - testicules
<u><i>ubu</i></u> - <u><i>tava</i></u>	grandparent - arrière grandparent
<u><i>aw</i></u> - <u><i>alu</i></u>	nous deux (toi et moi) - nous deux (un autre et moi)
<u><i>nalu</i></u> - <u><i>n'vis</i></u>	enfant, petit, - mince

Il est clair que nous sommes devant des relations autres que celles d’antonymie parfaite. Même si certaines paires de la liste semblent être en opposition partielle, d’autres semblent être plutôt des synonymes partiels (‘petit’ — ‘mince’). Mais sur quoi se base-t-on pour les caractériser ainsi? N'est-il pas tout simplement possible que ce qui s'oppose selon la théorie Buang nous échappe? Fox a formulé une critique très pertinente de ce genre d'effort qui se donne pour but de caractériser arbitrairement des lexèmes mis en parallèle dans une telle tradition poétique:

One direction of some previous studies on parallelism ... has been to distinguish three sorts of parallels: (1) synonymous parallels, (2) antithetic parallels, (3) synthetic parallels. ... (I)n any precise analysis of a large lexicon or diadic sets, [this approach] has only limited value. The criteria for synonymy or antithesis are difficult to make precise and the more precise these criteria are made, the more the residual class of synthetic parallels tends to increase. Furthermore, the approach limits analysis to the single relation between elements of a pair and takes no account of an element's range of associations or its location as a node in a network of semantic interrelations (Fox 1974: 80).

Suivant ainsi une démarche parallèle à celle de Fox (1971, 1974), j'essaierai de décrire les relations qui existent entre les lexèmes mis en parallèle dans les *sini* Buang, sans préjuger de leur qualité de 'synonymes' ou 'antonymes'. Le corpus de 108 *sini* comprend quelques 278 paires de lexèmes, dont la plupart ne sont employés qu'une fois (236 paires). Comme le démontre le Tableau 1, les 42 autres paires sont utilisées entre 2 et 13 fois. Au total, il y a 363 emplois de paires dans les 108 *sini*.

Nb. de fois utilisées	Nb. de paires	Nb. d'emplois total
1	236	236
2	23	46
3	9	27
4	5	20
5	3	15
6	1	6
13	1	13
		Total 363

TABLEAU 1. Fréquence d'emploi des paires.

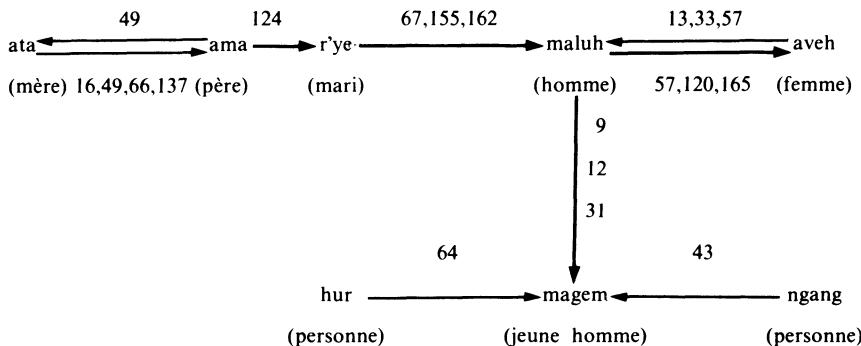
Il faut souligner que le fait qu'une paire quelconque ne soit utilisée qu'une fois n'implique pas nécessairement que les lexèmes en question soient employés une seule fois. Un même lexème peut participer à deux ou plusieurs paires. *Nalu* ('enfant', 'petit'), par exemple, n'est employé qu'une fois en parallèle avec *n'vis* ('mince'), mais ce lexème est employé avec quatre autres lexèmes, et participe ainsi à un réseau assez complexe, comme nous le verrons au Graphique 5 plus bas.

2.1 Paires employées cinq fois ou plus.

Examinons maintenant les paires les plus fréquentes, celles qui sont employées cinq fois ou plus. La plus fréquente est de loin la paire *ruk - bel*, employée 11 fois dans cet ordre et 2 fois dans l'ordre inverse (*bel - ruk*). Les termes de cette paire se traduisent tous les deux par 'eau': le premier (*ruk*) est le terme généralement employé par les gens de Mambump et des villages avoisinants; le

deuxième (*bel*) est le mot normalement employé dans un dialecte Buang que les résidents de Mambump appellent *V'ring*, et qui se parle à une distance de deux heures de marche. L'utilisation d'un lexème *V'ring* pour faire une paire avec un terme local est très fréquente: c'est le principe qui régit 34 des paires du corpus. Quant aux lexèmes dont il s'agit ici, *bel* ne participe à aucune autre paire; *ruk* est mis une fois en parallèle avec *k'r'gwi* ('visqueux').

La deuxième paire, en termes de fréquences d'occurrences, est *aveh - maluh* ('femme' - 'homme'); elle est employée trois fois dans chaque ordre. Mais alors que *aveh* ne participe à aucune autre paire, *maluh* est lié à *magem* ('jeune homme') et à *r'ye* ('mari'), qui sont, chacun à leur tour, liés à d'autres lexèmes. Ce réseau de relations est représenté par le Graphique 1. La direction des flèches indique l'ordre syntagmatique des mots; les chiffres renvoient au *sini* dans lequel la paire est utilisée.



GRAPHIQUE 1. Réseau des "personnes".

Trois paires lexicales sont utilisées 5 fois: il s'agit de *ata - ama* ('mère' - 'père'); *m'do - vere* ('assis' - 'debout'); et *v'ror - rapus* (respectivement le mot local et *V'ring* qui veut dire 'blanc'). *Ata - ama* (employée 4 fois dans cet ordre et 1 fois dans l'ordre inverse) est lié par le mot *ama* ('père') au réseau du Graphique 1, contenant la paire très fréquente 'homme' et 'femme'. Les deux autres paires ici concernées participent aussi à des réseaux assez complexes: *v'ror - rapus* se trouve dans un réseau de termes de couleur et de substance (Graphique 2); *m'do - vere* est lié à des

termes ayant trait à la communication (Graphique 3). Ce lien est effectué par un *sini* qui met en parallèle les mots *ku* ('crier', 'pleurer') et *nami* ('se lever'), ce dernier ayant lieu dans d'autres *sini* avec *vere* ('lever', 'être debout'). Voici le début du *sini* en question:

(5)	<u>Byek</u>	su	<u>g'ngu</u>	g	<u>m'wing</u>	su	<u>g'nami</u>	(124.a)
	aînée	nég.	pleure	et	ainée	nég.	te lever	
g	aw	ḳataḳ	m'do	n'gango				(124.b)
et	nous	deux	vide	s'asseoir	attendre			
<u>ong amam</u>	<u>ke</u>	<u>r'yeg</u>						
ton	père	mon	mari					(124.c)

Une tentative de traduction poétique suit:

Ma fille, ne pleure pas, ne te lève pas

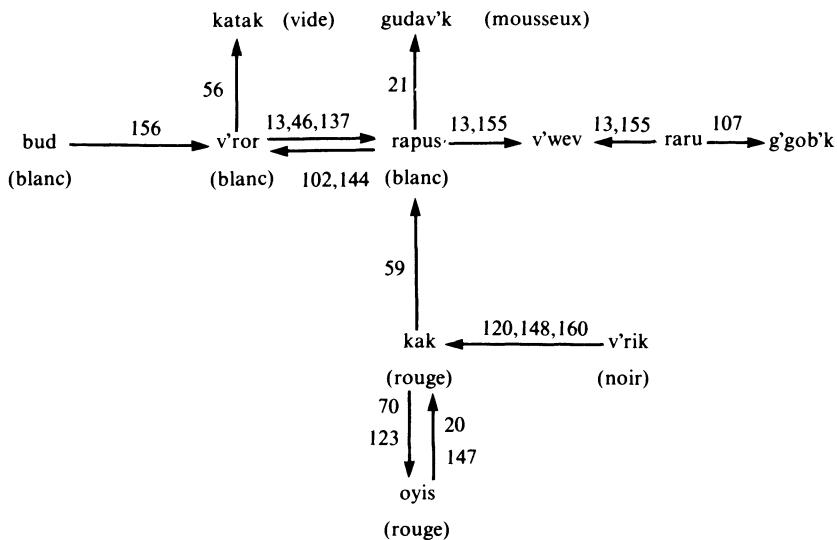
Nous allons rester tristes, attendant

Ton père, mon mari

Ici, c'est la première ligne qui contient deux paires: *byek* et *m'wing*, le mot local et le mot *V'ring* qui veulent dire 'fille aînée', suivi de la paire *ku* ('pleurer' - *g'ngu* à la deuxième personne) et *nami*, qui veut véhiculer ici le sens de se lever pour s'en aller.³ Mais un ni-

³ Nous voyons ici que même si les mots *ku* et *nami* sont insérés dans une structure parallèle, le deuxième ne semble ni 'appuyer', ni 'opposer' le premier. Il réfère plutôt à quelque chose d'autre, à une autre activité: "Ne pleure pas, ne te lève pas". Ce genre de relation est assez rare dans les *sini*, et se manifeste dans les Graphiques par des liens généralement uniques (employés une seule fois), qui rattachent des mots ou des domaines n'ayant pas un trait commun évident. Dans ce même graphique, tel est le cas aussi pour *tum* ('brûler', 'briller') et *vere* ('debout'), où le lien s'effectue dans un *sini* qui parle d'une luciole qui 'brille', qui reste 'debout' à une même place. Nous verrons au paragraphe 3.0 que la mise en parallèle n'indique pas toujours une opposition sur le plan référentiel.

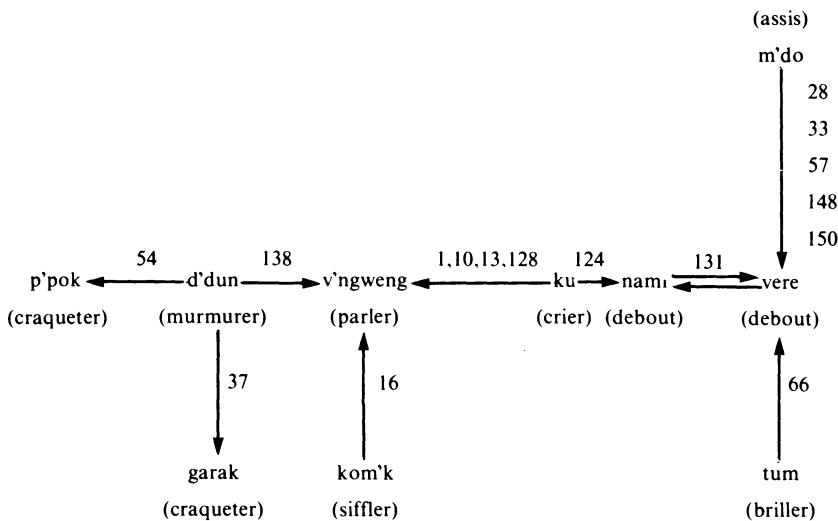
veau de complexité additionnel est présent dans la mise en parallèle de deux termes locaux dans la première moitié de la ligne, suivis de deux termes étrangers dans la deuxième moitié, puisque *nami*, selon les gens de Mambump, est un terme qui provient du village de Buwe (cf. plus bas). La deuxième ligne ne contient aucune paire, mais la troisième en contient encore deux: *ong - ke* ('ton' - 'mon') et *amam - r'yeg* ('père - 'mari').



GRAPHIQUE 2. Réseau des "couleurs" et "substances".

2.2. Paires employées quatre fois ou moins.

Passons maintenant aux paires qui sont employées quatre fois. Elles sont au nombre de 5. Deux d'entre elles se trouvent dans des réseaux que l'on a déjà rencontrés: *ku - v'ngweng* ('crier', 'pleurer' - 'parler') au Graphique 3 ("Communication"), et *kak - oyis* (deux mots qui veulent dire 'rouge') au Graphique 2 avec d'autres termes de couleur. Cette dernière paire, les deux mots 'rouge', renvoie encore à la distinction entre un mot 'local' et un mot 'étranger', cependant cette fois-ci, comme dans le cas de *nami*, il ne s'agit pas d'un mot *V'ring*. Les mots *oyis* et *nami* proviennent de Buwe, un

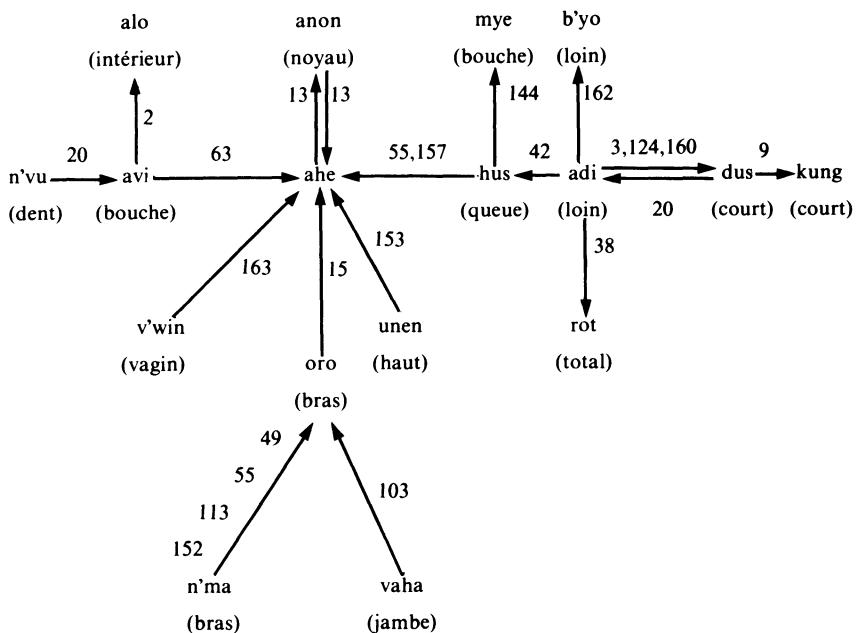


GRAPHIQUE 3. Réseau de la "communication".

village du "même" dialecte que Mambump, mais où l'on utilise quelques mots différents. Il y a 3 autres paires de mots où la distinction est faite entre un mot local et un mot de Buwe. En plus des mots de *V'ring* et de Buwe, il y a également cinq autres sources de mots 'étrangers' (mais bien connus!): les villages (toujours du "même" dialecte) de Mon'yew (4 paires), Ayayok (1 paire), Gambia (1 paire); de la langue Jabêm (2 paires); et des gens que les résidents de Mambump appellent *Dahid*, et qui vivent encore plus loin que les *V'ring* (1 paire). Il faut se souvenir que l'attribution de l'origine de ces mots étrangers est celle que leur donne les gens de Mambump. Les lieux mentionnés sont cartographiés au Graphique 13.

Deux autres paires (de celles qui sont employées quatre fois) font partie d'un même réseau. Il s'agit de *oro* - *n'ma* ('main', 'bras' - terme local et *V'ring*) et *adi* - *dus* ('long', 'loin' - 'court', 'près'), paire citée aux exemples (1) et (3) ci-dessus. Ce réseau, schématisé au Graphique 4, est le plus complexe de tous ceux qui se trouvent parmi les lexèmes des *sini*. Il contient 17 termes, dont plusieurs qui font référence aux parties du corps, ou encore sont des termes de mesure (distance, direction). Le lien semble être

l'emploi métaphorique de certaines parties du corps pour indiquer les rapports dans l'espace. (Pour un parallèle intéressant, cf. Rosaldo 1972).

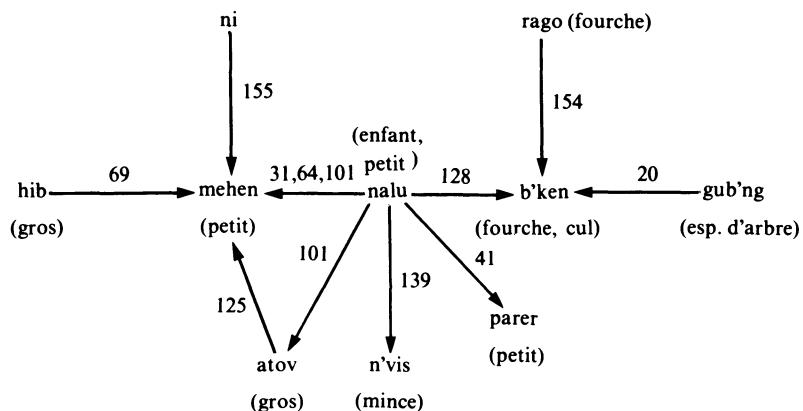


GRAPHIQUE 4. "Parties du corps" et "directions, distances".
Ahe - intérieur, ventre, substance, excrément.

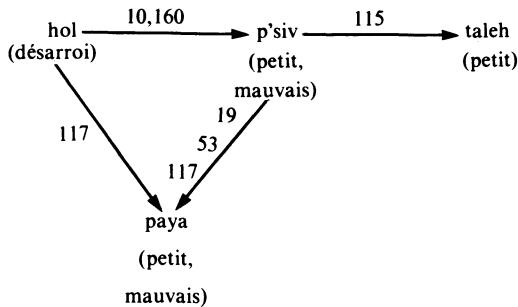
La dernière paire de termes employée quatre fois n'est rattachée à aucun réseau. Il s'agit de *galang* - *dawah* ('pierre' - respectivement terme local et *V'ring*).

Nous passerons brièvement en revue les 9 paires qui se sont produites trois fois. Le terme *maluh* ('homme') figure dans deux d'entre elles. Déjà discuté par rapport à *aveh* ('femme'), il s'est produit aussi avec *magem* ('jeune homme') et *r'ye* ('mari'), et ce, trois fois avec chacun de ces termes. Toutes ces relations sont schématisées au Graphique 1. Une troisième paire se trouve déjà au Graphique 2: il s'agit de *v'rik* - *kak* ('noir' - 'rouge'). Les deux paires suivantes nous mènent à deux nouveaux graphiques. *Nalu*

- *mehen* ('enfant' - 'petit') se trouve reliée à d'autres termes de 'grandeur' et de 'grosseur' (Graphique 5); et *p'siv* - *paya* ('petit', 'misérable' - 'mauvais', 'malade') se trouve dans un réseau restreint de termes de "petitesse", et véhiculant aussi l'idée de 'misérable', 'mauvais' (graphique 6). Jusqu'ici, ces deux graphiques ne se lient pas.



GRAPHIQUE 5. Réseau de "grandeur" et "grosseur".



GRAPHIQUE 6. Réseau de "petitesse", "mesquinerie".

Les quatre dernières paires qui sont employées trois fois impliquent toutes la distinction entre un terme local et un terme

étranger. D'autre part, aucun des termes ne se trouve dans un réseau plus vaste. Ces quatre paires figurent au Tableau 2.

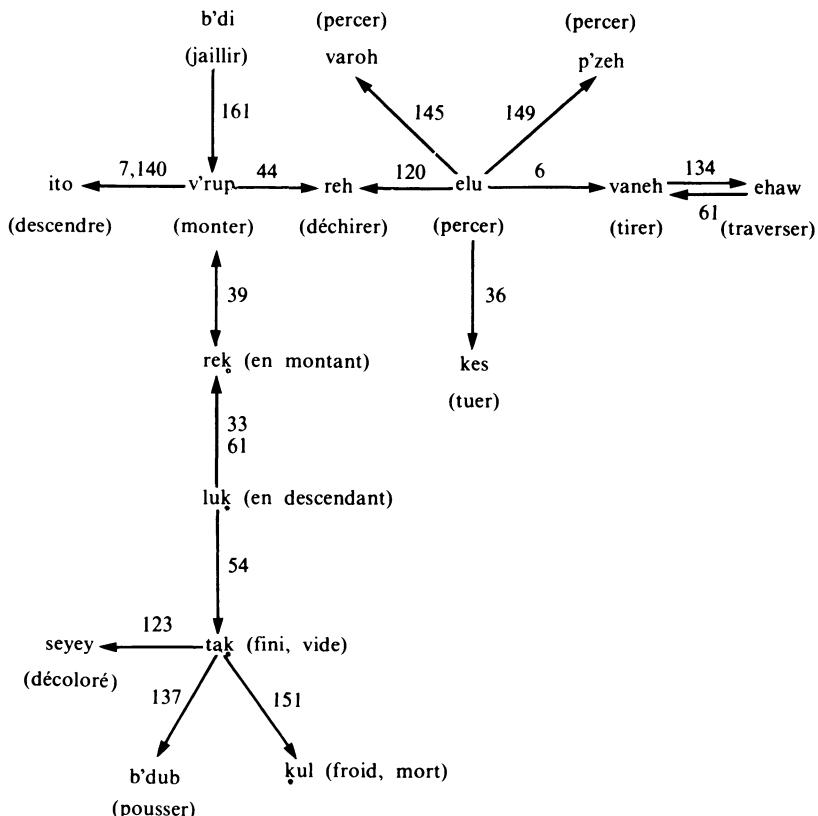
<u>Paires</u>	<u>Traduction</u>	<u>Provenance du premier</u>	<u>Provenance du deuxième</u>
kinuk - nahim'ng	chercher	Mon'yew	local
lil - reri	opossum	V'ring	local
anaw - kiam	chien	local	Jabêm
b'nim'k - gwib	cassowar	local	V'ring

TABLEAU 2. Quatre paires de mots utilisées trois fois, toujours selon l'ordre donné. Chacune d'elles implique la relation 'local' - 'étranger', et aucun terme n'est rattaché à un plus grand réseau.

Enfin il y a les 23 paires qui se sont produites deux fois. Six d'entre elles font partie des réseaux déjà décrits: il s'agit de *raru* - *v'wev* ('bleu' - 'cendres') et *rapus* - *v'wev* ('blanc' - 'cendres') du Graphique 2; *nami* - *vere* ('debout') du Graphique 3; *ahe* - *anon* ('intérieur' - 'noyau') et *hus* - *ahe* ('queue' - 'intérieur') du Graphique 4; et *hol* - *p'siv* ('désarroi' - 'mauvais') du Graphique 6. Trois autres paires figurent dans un dernier réseau assez complexe qui semble grouper des verbes de mouvement et certains vecteurs. Ces trois paires, schématisées à l'intérieur du Graphique 7, sont: *vaneh* - *ehaw* ('percer', 'se lancer' - 'surmonter'); *v'rup* - *ito* ('monter' - 'descendre'); et *rek* - *luk* ('en montant' - 'en descendant').

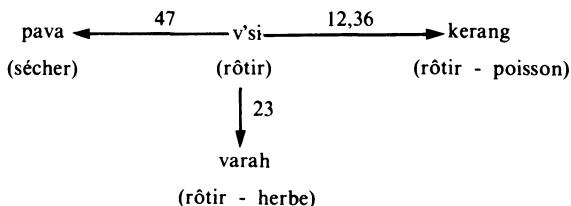
Des 14 paires de deux occurrences qui restent, quatre seulement font partie de réseaux impliquant d'autres lexèmes, même des tout petits réseaux de trois ou quatre termes. Le Graphique 8, de quatre termes, inclut la paire *v'si* - *kerang* ('rôter' - 'rôter' (sp. aux poissons)). Les Graphiques 9, 10, et 11, de 3 termes, contiennent respectivement les paires *dob* - *vavu* ('terre' - 'ciel'), *d'gwa* - *m'tu* ('origine', 'base' - 'fond'), et *elov* - *k'ku* (deux mots pour 'couper').

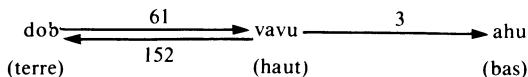
Les 10 autres paires ne se rattachent pas à d'autres lexèmes. Fait assez intéressant: tout comme les paires du Tableau 2, la plupart de ces paires sont des noms, mais ce sont des noms encore plus spécifiques que ceux du Tableau 2. Ces dix paires comprennent une paire de verbes, une paire de pronoms, et huit paires de noms, dont des noms locaux et étrangers pour 'chemin', 'chauve-souris' et 'lune', ainsi que des noms propres et des noms des types



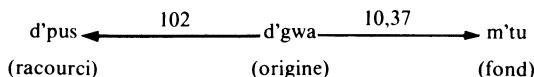
GRAPHIQUE 7. Réseau de "mouvement".

d'ignames et d'arbres. Ces lexèmes sont très différents de ceux qui figurent aux graphiques les plus 'denses', i.e. les graphiques qui ont le plus grand nombre de liens entre leurs termes.

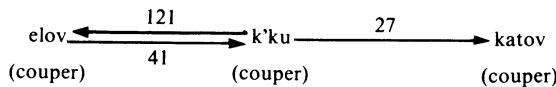




GRAPHIQUE 9. Réseau de "hauteur".



GRAPHIQUE 10. Réseau d'“origine”.

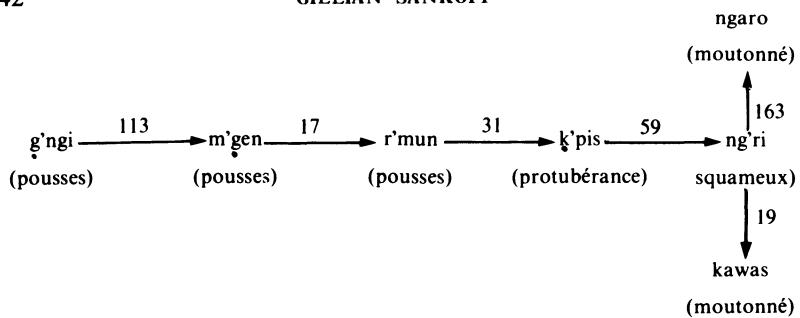


GRAPHIQUE 11. Réseau de "couper".

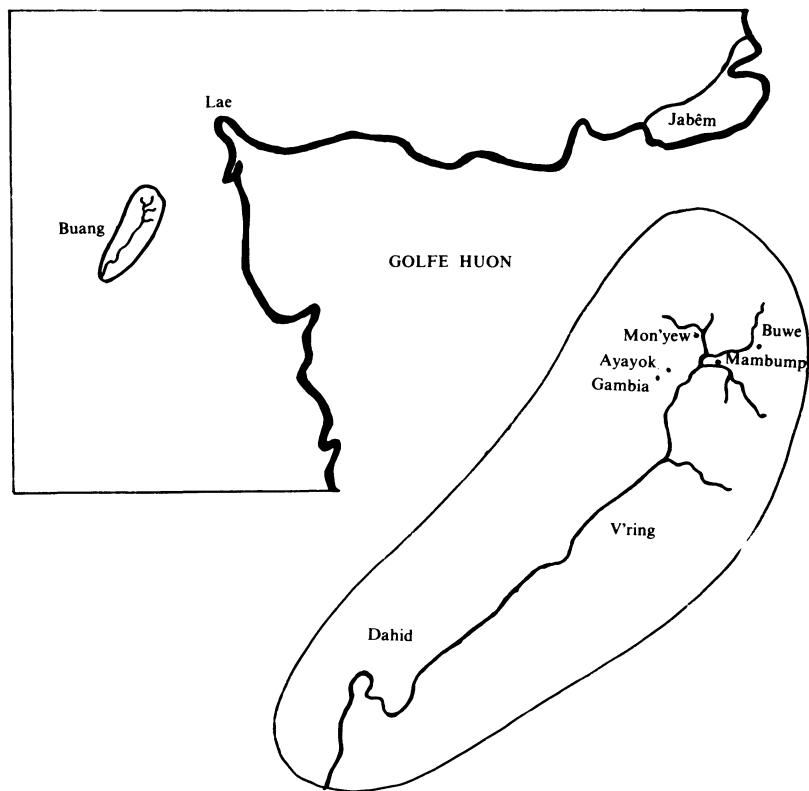
En effet, les onze graphiques sont rangés par ordre de 'densité'. Il est frappant que ce soient les verbes et les qualités générales qui dominent — seuls des noms très génériques s'y trouvent, c'est-à-dire, surtout des termes de parenté et des parties du corps. Quand nous examinons la grande majorité des paires du corpus (celles produites une seule fois), ce sont des noms spécifiques qui dominent. Il existe plus d'une vingtaine de petits réseaux de trois ou quatre termes, ressemblant à ceux des Graphiques 8 à 11, et contenant soit des noms, soit des verbes bien spécifiques tels que: 'prendre', lié une fois à 'ramasser' et une fois à 'voler'. Parmi les réseaux liant des paires qui se sont produites une fois, une seule (Graphique 12) dépasse quatre termes. Tout comme les réseaux plus denses et complexes, celui-ci concerne surtout des qualités.

3.0 *Les sini et l'opposition.*

Comment ce bref survol des paires les plus importantes des *sini* Buang peut-il nous éclairer sur la notion d'opposition et sur sa manifestation dans ces poèmes? Nous avons vu que les dimensions



GRAPHIQUE 12. Réseau de “croissance”, “texture”.



GRAPHIQUE 13. Carte des lieux mentionnés dans le texte.

sémantiques qui soutiennent les ‘oppositions’ sont des plus variées. En effet, les données appuient la position de Fox quant à la difficulté de grouper les paires en ‘synonymes’, ‘antonymes’, et ‘parallèles synthétiques’. Il me semble que l’approche qui resterait la plus fidèle aux données serait celle qui utiliserait la notion de trait distinctif. Chaque paire de mots possède au moins un trait qui les relie et un trait qui les distingue, et ce, même pour les quasi-synonymes. Le Tableau 3 présente une première tentative d’analyser les lexèmes des Graphiques 1 à 8 dans ces termes. (voir tableau 3)

<i>Paire</i>	<i>Trait qui les réunit</i>	<i>Trait qui les distingue</i>
Graphique 1		
maluh — aveh	humain	sexe (m./f.)
ata — ama	parent	sexe (m./f.)
r'ye — maluh	homme	mariage (marié/ —) ⁴
maluh — magem	homme	âge (— /jeune)
ama — r'ye	parent à un degré de distance	(filiation/alliance)
hur — magem	‘être’	(— /jeune homme)
ngang — magem	‘être’	(— /jeune homme)

Graphique 2

v'ror — rapus	blanc	(— /V'ring)
kak — oyis	rouge	(— /Buwe)
v'rlik — kak	? ⁵	? ⁵
rapus — v'wev	blanc	(— /cendré, pâle)
raru — v'wev	bleu	(— /cendré, pâle)
kak — rapus	? ⁵	? ⁵
rapus — gudav'k	blanc	(— /mousseux)
v'ror — katak	sans substance	(blanc/vide)
bud — v'ror	blanc	(Mon'yew/ —)
raru — g'gob'k	bleu-noir	(— /lustré)

⁴ Le “—” indique le terme “générique”, qui véhicule le sens du trait qui réunit les deux lexèmes, terme qui n’est pas “marqué” par l’ajout d’un autre élément.

⁵ Les traits qui relient et distinguent les paires ‘noir’ — ‘rouge’ et ‘blanc’ — ‘rouge’ ne sont pas clair. Il est même possible que les distinctions entre les couleurs ne soient pas correctement représentées en termes binaires. Les termes de couleur Buang qui correspondent aux définitions de Berlin et Kay (1969) de termes de couleur de base sont: *v'rlik* ('noir'); *v'ror* ('blanc'); *kak* ('rouge'); *sang* (jaune); et *raru* ('bleu'). Seul *sang* ne se trouve pas dans les *sini*.

<i>Paire</i>	<i>Trait qui les réunit</i>	<i>Trait qui les distingue</i>
Graphique 3		
m'do — vere	position du corps	(assis/vertical)
ku — v'ngweng	communiquer, parler	(en criant/ —)
vere — nami	debout	(— /Buwe
ku — nami	? (cf. note 3 p. 34)	(pleurer/se lever)
tum — vere	? (cf. note 3 p. 34)	(briller/debout)
kom'k — v'ngweng	communiquer	(siffler/ —)
d'dun — v'ngweng	communiquer	(murmurer/ —)
d'dun — garak	bruit	(gronder/craqueter)
d'dun — p'pok	bruit	(gronder/craqueter)
Graphique 4		
adi — dus	longueur	(long/court)
oro — n'ma	main	(— /Vring)
hus — ahe	? ⁶	(fesses/ventre)
anon — ahe	substance	(noyau/ —)
v'win — ahe	? ⁶	(vagin/queue)
unen — ahe	hauteur	(haut/bas)
oro — ahe	? ⁶	(bras/ventre)
avi — ahe	intériorité	(bouche/ventre)
avi — alo	intériorité	(bouche/intérieur)
n'vu — avi	bouche	(dents/ —)
oro — vaha	extrémités	(bras/jambe)
hus — mye	extrémités	(fin/début)
adi — b'yo	loin	(— /V'ring?)
adi — rot	loin	(— /finalité)
dus — kung	court	(— /rabougri)
adi — hus	loin	(— /finalité)
Graphique 5		
nalu — mehen	petit	(enfant/ —)
nalu — n'vis	petit	(— /mince)
nalu — parer	petit	(— /mot inusuel)
nalu — atov	grosseur	(petit/gros)
atov — mehen	grosseur	(gros/petit)
hib — mehen	grosseur	(gros/petit)
ni — mehen	petit	(? /petit)
nalu — b'ken	naissance	(enfant/cul)
gub'ng — b'ken	fourche	(type d'arbre/femme)
rago — b'ken	fourche	(mot inusuel/ —)

⁶ La difficulté à spécifier le trait de ressemblance de certaines des paires avec *ahe* tient à son caractère très générique et à la multiplicité des emplois plus spécifiques de ce terme.

<i>Paire</i>	<i>Trait qui les réunit</i>	<i>Trait qui les distingue</i>
Graphique 6		
p'siv — paya	petit, mauvais	(pauvre/ —)
hol — p'siv	mauvais	(désarroi/ —)
hol — paya	mauvais	(désarroi/ —)
p'siv — taleh	petit	(— /sp. aux oiseaux)

luk — rek	direction verticale	(bas/haut)
v'rup — ito	mouvement vertical	(vers le haut/vers le bas)
ehaw — vaneh	traverser	(— /en perçant)
luk — tak	mouvement en bas	(— /achevé)
tak — kul	vide, fini	(— /mort, froid)
tak — seyey	pas correct	(vide/décoloré)
tak — b'dub	mouvement	(achevé/débutant)
b'di — v'rup	mouvement vertical	(jaillir/ —)
v'dup — reh	pousser, bondir	(— /en perçant, déchirant)
elu — reh	lancer	(— /en déchirant)
elu — varoh	lancer, percer	(horizontal/vertical)
elu — kes	percer	(— /tuer)
elu — p'zeh	percer	(— /V'ring)
elu — vaneh	tirer	(percer/ —)
rek — v'rup	monter	(— /s'approcher)

Graphique 8		
v'si — kerang	rôtir	(— /poisson)
v'si — varah	rôtir	(— /l'herbe dans la manufacture de sel)
v'si — pava	rôtir, sécher	(au feu/au soleil)

TABLEAU 3. Paires qui figurent dans les Graphiques 1 à 8.

Une dernière remarque pour les lecteurs qui voient malgré tout une série d'oppositions dans ce tableau. Même si pour presque chaque paire, il est possible d'analyser un trait qui distingue les deux lexèmes, il faut souligner que *dans leur contexte d'usage, ils servent souvent de synonymes*.

Puisque les exemples cités au début de l'article contiennent des paires plutôt antonymiques, j'en citerai ici un autre afin de démontrer que des paires dont les lexèmes se distinguent bel et

bien par un trait quelconque, peuvent servir tout de même de 'synonymes' dans un contexte précis.

(6) atag	v'lek	<u>vagwaw</u>	aveh	k	v'lek	<u>sigi</u>	aveh	(23.a)
ma mère 3e née nom pr. femme et 3e née nom pr. femme								

m'do	<u>g'b'si</u>	g'nah	m'do	<u>g'barah</u>		(23.b)
assise rôtir tu t'en vas assise rôtir						

<u>bapu</u>	mamir'ng	los	<u>gu</u>	<u>yad'ng</u>	mamir'ng		(23.c)
herbe avec gu yad'ng herbe							

"Ma mère, femme V'lek Vagwaw, femme V'lek Sigi
 Tu te mets à rôtir, tu te mets à faire cuire
 L'herbe *bapu* et l'herbe *gu yad'ng*"

Les verbes de la deuxième ligne de cet exemple, *v'si* et *varah* (cité ici à l'infinitif) sont analysés au Tableau 3 comme se différenciant par un trait: le verbe *varah* est spécifique à la manufacture de sel, et réfère à la réduction de certaines herbes aux cendres; le verbe *v'si*, en revanche, veut dire 'faire cuire dans le feu', et peut s'appliquer à n'importe quoi. Dans ce *sini*, on ne veut nullement distinguer les deux types de 'rôtir', du moins sur le plan référentiel. Il s'agit d'un seul type d'activité culinaire, mais l'on emploie tout de même les deux verbes, l'un qui est spécifique à l'activité, et l'autre qui est plus générique. De la même façon, dans la première ligne, il ne s'agit pas de deux femmes: on emploie plutôt deux des noms d'une même femme (cf. Hooley 1972). Dans la troisième ligne, on réfère quand même à deux types d'herbe utilisés pour la manufacture de sel.

Cette analyse est appuyée par le fait que dans les mêmes types de contexte discutés pour la mise en parallèle des lexèmes, nous trouvons quelquefois la ‘mise en parallèle’ du *même* mot, avec une altération phonologique. Le mot *go*, par exemple, qui veut dire ‘igname’ (les Buang en distinguent plus d’une centaine de variétés)⁷ n’est jamais mis en parallèle avec un ‘autre’ mot. Cependant, il est parfois mis en parallèle avec lui-même, accompagné du changement phonétique typique de la rhétorique des *sini*: l’insertion d’un *r* ou *l*. Citons un exemple:

(7)	in enah m'do g'du	g enah m'do g'du	(31.d)
	p.c.q. je vais m'asseoir planter	et je vais m'asseoir planter	

gwe ron'k	<u>go</u>	gwe ron'k	<u>g'lo</u>	(31.e)
esp.d'igname	igname	esp.d'igname	igname	

“Parce que je m’en vais planter, je m’en vais planter

L’igname Gwe Ron’k, l’igname Gwe Ron’k”

Le *l* est inséré dans le mot *go* (‘igname’) de la ligne (31.e), ce qui ‘crée’ deux lexèmes à partir d’un seul. Finalement, dans la ligne qui la précède, nous observons qu’il y a une simple répétition, sans remplacement d’aucun mot.

Garder la synonymie sur le plan référentiel, et utiliser la figure de parallélisme pour créer une opposition à un niveau métalinguistique, ce qui sert à rendre le langage poétique imagé et dense, bourré d’allusions, c’est là le génie de ce genre poétique.

⁷ Françoise Girard (1957; 1967) a décrit plusieurs aspects de la culture des ignames chez les Buang, incluant un *sini* (1967:327) qui traite des ignames comme une “chanson de danse”. Tout comme Bruce Hooley, elle a mené ses recherches chez les Buang appelés *V'ring* dans cet article.

RÉFÉRENCES

- BERLIN, Brent, and Paul KAY**
 1969 *Basic color terms*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- BRICKER, Victoria R.**
 1974 "The ethnographic context of some traditional Mayan speech genres", dans R. Bauman & J. Sherzer, (éds.), *Explorations in the ethnography of speaking*, pp. 368-388. Cambridge University Press.
- Fox, James J.**
 1971 "Semantic parallelism in Rotinese ritual language", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 127:215-55.
 1974 "'Our ancestors spoke in pairs': Rotinese views of language, dialect, and code", dans R. Bauman & J. Sherzer, (éds.), *Explorations in the ethnography of speaking*, pp. 65-85. Cambridge University Press.
- GIRARD, Françoise**
 1957 "Quelques plantes alimentaires et rituelles en usage chez les Buang", *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée* 4:212-227.
 1967 "Les gens de l'igname", *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée* 14:287-338.
- GOSSEN, Gary H.**
 1974 "To speak with a heated heart: Chamula canons of style and performance", dans R. Bauman & J. Sherzer, (éds.), *Explorations in the ethnography of speaking*, pp. 389-413. Cambridge University Press.
- HOOLEY, Bruce A.**
 1972 "The Buang naming system", *Journal of the Polynesian Society* 81:500-506.
- JAKOBSON, Roman**
 1966 "Grammatical parallelism and its Russian facet", *Language* 42: 398-429.
- PARRY, Milman**
 1971 *The making of Homeric verse*. Oxford: Clarendon Press.
- ROSALDO, Michelle Z.**
 1972 "Metaphors and folk classification", *Southwestern Journal of Anthropology* 28:83-99.
- SHERZER, D., and J. SHERZER**
 1972 "Literature in San Blas: discovering Cuna *Ikala*", *Semiotica* 6:182-99.

The Kidnapped Bride

BRAD CAMPBELL
University of British Columbia

RÉSUMÉ

Il s'agit essentiellement d'une analyse de mythes tsimshian qui commencent par le ravissement d'une princesse par les Grizzly et qui se terminent par le ravissement de la fiancée de son fils par les Epaulards. Le héros, Gunaxnesemgad, va à la rescousse de sa femme et la sauve avant qu'on ne lui soude au dos une nageoire d'épaulard. On se propose de démontrer la nécessité logique du ravissement: les Epaulards essaient de transformer la fiancée d'incorrecte en correcte, mais le héros la secourt trop tôt. Cet article explore la relation entre mythe et structure sociale, et la nature des composantes de l'action mythique qui rendent possible l'analyse comparative des mythes.

GunaxnesEmgad, the son of *Tsagatilao*, gives his newly-wed bride the skin of a white sea-otter. When she goes to wash a spot of blood from the fur, she is kidnapped by the killer-whales. Her husband rushes to her rescue. Just before the killer-whales are to change her into one of themselves by welding a fin to her back, *GunaxnesEmgad* rescues her. Reunited with his wife, he takes the name, *Yagakunesk*, and gives a potlatch to the supernatural beings of the sea. He then leaves his people and returns to his father in the lake.

These are the final events in a Tsimshian myth (M1)* which begins with a princess being abducted by the grizzly-bears. She escapes, and arrives at the shore of a lake with the bears in hot

* For this and following references to the corpus (M1-M26), see below. Appendix.

pursuit. *Tsagatilao* takes her aboard his copper canoe and kills the bears when she promises to be his wife. She dies through observing *Tsagatilao*'s first wife, Wolverine-woman, eating. Her husband slays Wolverine-woman and, using the heart, revives his young wife. She then bears a child, *GunaxnesEmgad*. When the young woman and her child return to her village, *GunaxnesEmgad* has diarrhoea. He and his mother are forced to live in the corner of the house among the poor people. He makes the copper canoe into copper shields, and marries his mother's brother's daughter. This is the kidnapped bride.

There is no immediately apparent logic that links this sequence of events together, although it is suggestive that killer-whales and grizzly-bears are both totem animals of the same clan, the *GispawadwEda* (Boas 1916:505). What I hope to show in the next few pages, is that the abduction is perfectly logical, in fact, necessary. I believe that this will reveal something about the nature of myth in general, when developed in the context of Tsimshian mythology and social structure. In order to do so, it is necessary to know something of Tsimshian kinship organisation, and to identify the actors in terms of their clan affiliations.

The Tsimshian Indians subdivided themselves into four clans (phratries, as per Boas (1916:488)), Eagle (*Lax-skik*), Wolf (*Lax-kebo*), *Ganhada*, and *GispawadwEda*. These were matrilineal and exogamous. It has been argued elsewhere (e.g. Ackerman 1975), that there was a rule of patrilateral cross-cousin marriage, linking the clans in the following manner.

Associated with these clans were a number of totem animals, plants and artifacts (Boas 1916:503-506), which frequently appeared in the names given to children. Although the names belonged to the matriline of the child, the totem animals referred to were those of the father (Sapir 1915:27). Two appropriate examples might be the following names belonging to one of the Wolf groups among the Nisqa, "eagle flaps his wings slowly" and "big belly of bullhead" (Sapir 1915:23). It is also stated (Boas 1916:507) that a boy would ordinarily take the name of his mother's mother's brother, a girl of, her maternal grandmother. As indeed they should.

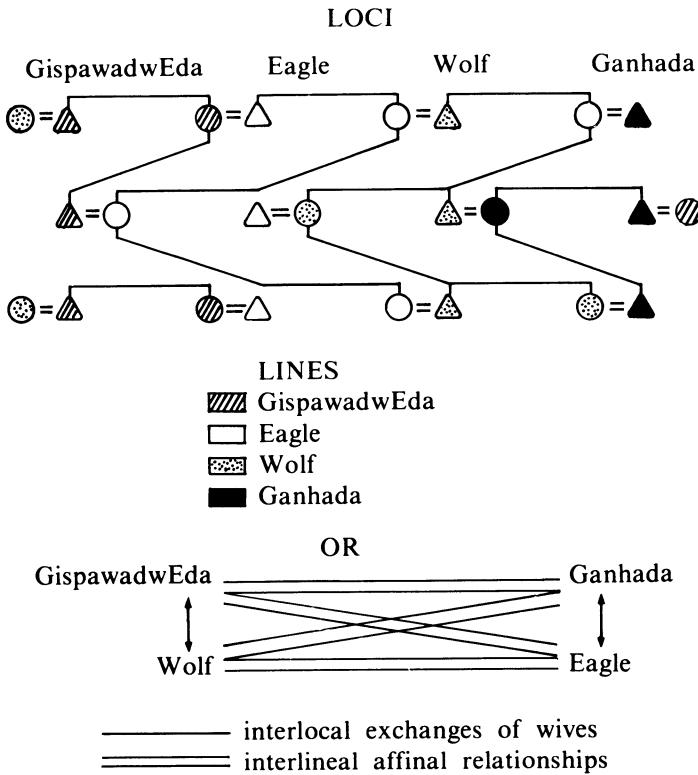


FIG 1

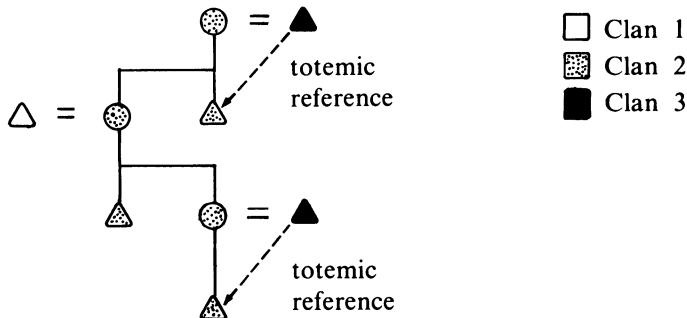


FIG 2

We can conceive of four chains of being, linking matrilineal males through their fathers.

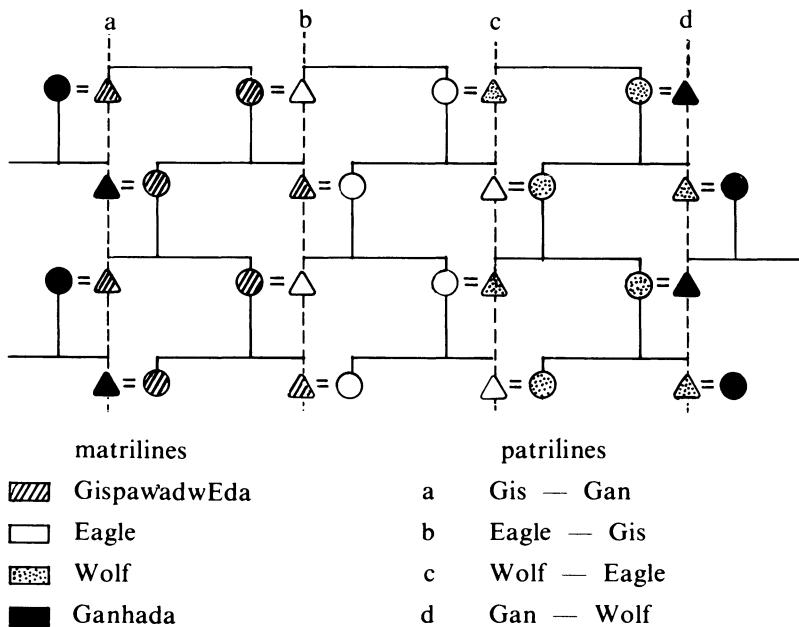


FIG 3

As has been argued previously (Campbell 1975), a recognition of this paternal connection is essential to an understanding of the process, and resolution of many Tsimshian myths. The following discussion will remain entirely consistent, both with the matrilinearity of the social system, and with the patrilinearity of the spiritual world. Let us return to the myths.

The first step must be the identification of the players in terms of their clan affiliations. That this is meaningful should become apparent in the following pages; for the moment, however, I will simply assume that the kinship relations between the actors provide one of the frameworks upon which the mythic action is founded. In the version of *GunaxnesEmgad* which has already

been encountered (M1), it is stated only that the myth belongs to the *Ganhada* (Raven) clan (Boas 1912:191). Myths were the jealousy guarded property of Tsimshian lineages, and their legitimate use received validation from the whole community, in terms of the participation of a lineage member or members in the events recounted. The participants in this story may be presented as follows.

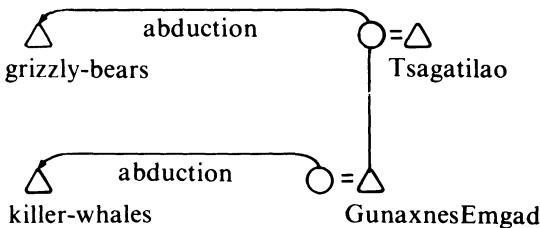


FIG. 4

Grizzly-bears and killer-whales are totem animals of the *GispawadwEda*, and as such are certainly not *Ganhada* actors. Given that *GunaxnesEmgad*'s mother married a grizzly-bear, and the marriage preferences (Fig. 1), it would seem likely that she, and hence, *GunaxnesEmgad*, were the *Ganhada* heroes of the piece. In *Dzaradilaw and his Copper Canoe* (M3) recorded by Barbeau, we find the same story of the princess captured by the grizzly-bears. She is saved by *Dzaradilaw* and bears a son, *Gamesnaerhl*. Barbeau concludes with the comment that the myth is continued elsewhere. *Gamasnaxl* (Neaby-killer-whale)¹ occurs in a myth recorded by Beynon (M4), where he is clearly identified as belonging to the *Ganhada* clan. In *The-Princess-Who-Picks-Up-Salmonberries* (M6), *GunaxnesEmgad*'s mother is identified as *Ganhada*, further confirmation. What of *Tsagatilao*? *Gunaxnes-Emgad* (M1) takes a second name, *Yagakunesk*. We see this name again in M10, where he is the son of an underwater chief. His sister bears the name, "Killer-whales-are-ready-to-go-up", referring

¹ In the Beynon manuscript, only certain of the vowels are typed in, presumably those which appeared on an ordinary typewriter. Thus, what I have written as *Gamasnaxl* is recorded as *G m'asn xt*. Boas (1912:273) records the last part of the name as *n'a:xt*, meaning killer-whale. Beynon translates the name as "nearby black fish", synonymous with killer-whale.

to the phratic affiliation of her father. *Gamasnaxt* calls the killer-whale his "father"; for that matter, his name carries precisely that reference. What then of *GunaxnesEmgad*'s wife? Given that he married his mother's brother's daughter, that he is *Ganhada*, and that his father is *GispawadwEda*, we would expect from the model (Fig. 1) that she would belong to the Wolf clan. In M2, *Gunaqanesemgyet* has a slave, *Halus*. He sends *Halus* as an emissary to carry his proposal of marriage to his mother's brother's daughter. *Halus* betrays this trust and marries the woman himself. *Gunaqanesemgyet* takes her lame younger sister to wife. A series of tests of strength follow, in which *Halus* is exposed as incompetent and finally dies. This story occurs in another version, *Tsauda and Halus* (M5), where the sisters are identified as belonging to the Wolf clan. The identity of *GunaxnesEmgad* and *Tsauda* is further confirmed by M7 where the son of *Tsagatilao* is called by the latter name². The diagram (Fig. 4) may now be filled in.

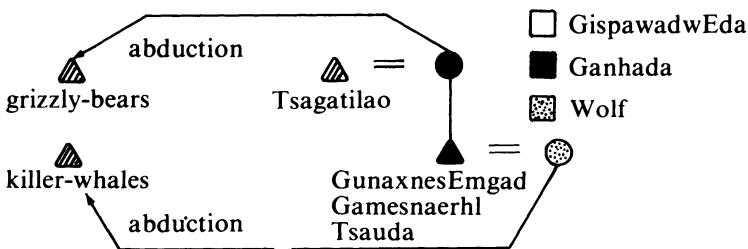


FIG 5

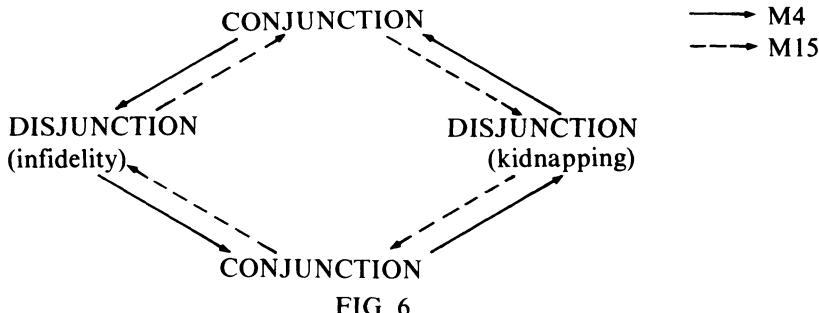
The meaning of the kidnapping episode should now be clear. As the myth (M1) states, "they cut wood to make a fin for your wife" (Boas 1916:177). The killer-whales wish to do so to make her into a killer-whale like themselves (Barbeau 1953:271). The Wolf bride will thus become a *GispawadwEda*, that is, the father's sister's daughter that *GunaxnesEmgad* should have married. *GunaxnesEmgad* succeeds in rescuing his wife before this transformation is effected. Then, as *Yagakunesk*, he goes to join his father in the lake, leaving behind a stone totem. Strangely reminiscent of *Asdiwal*, who goes away to his father's home, leaving behind his stone body. *Asdiwal*, condemned by his trans-

² As above, *Tsauda* is only recorded as *Ts d.*

formation in the sea-lion's stomach (i.e., he becomes a "sea-lion"), dies (see Ackerman 1975). *GunaxnesEmgad*, by preventing the necessary transformation of his wife into a killer-whale, his correct bride, dies.

Tsauda (M5), however, acts correctly. He takes his wife under his shining wing and flies with her up to heaven. His father takes her and washes her in his tub. Thus she is transformed into a beautiful young woman. More than this, however, she is transformed into a *GispawadwEda*. I have discussed the imagery involved in the equation of box, stomach and womb at length elsewhere (Campbell 1974:32-39) whereby the flesh is removed and replaced. *Tsauda*'s daughters are given by him to his mother-in-law to replace his wife's elder sister who was lost with *Halus*. This replacement by proxy, perhaps, adoption, is necessitated by the fact that *Tsauda*'s wife is no longer a Wolf. The social continuity must be maintained by an artifice. *Tsauda* and his wife never came back.

In *The Myth of the Adventures of Gamasnaxt* (M4), the hero's wife is a member of the *GispawadwEda* clan. In this version he has married correctly, and as one might expect the story of the abduction is fundamentally different. *Gamasnaxt*'s wife deceives her husband, taking a secret lover. *Gamasnaxt* finally succeeds in surprising the lover and slaying him. A storm arises, for this was the son of *Qwak*. His wife is kidnapped, not by the killer-whales, but by the sea-otter skin itself. *Gamasnaxt*, with the aid of a killer-whale, rescues her and they live happily ever after. If we reverse the action as in Fig. 6, the story line of another version of the story of *GunaxnesEmgad* appears, where his wife betrays him after he has rescued her from the killer-whales (M15).



The story opens quite differently but congruency is soon established. A seal hunter and three companions set out in their canoe. His companions insult a supernatural sea-anemone, and as a result they are trapped on a small island by a storm. The three men die of starvation, and only the seal hunter is left. The storm abates, and he sets out with his three companions placed in the canoe as if they were alive. He encounters a man "all alone in a very bright canoe" (Barbeau 1950:277) who revives the dead men. He gives the seal hunter his canoe and a spirit club. Even though he is not named, this man in the shining canoe with the magic club is clearly *Tsagatilao*. The seal hunter becomes *Tsagatilao* by entering the canoe. He is prohibited from intercourse with his wife for four years, but breaks the taboo and impregnates his wife. She goes to her uncle. "He was not pleased to see them, and when the boy cried he chased them to one corner of the house, keeping them in great humiliation" (Barbeau 1950:278). Nonetheless, *Gunarhnesemgyet* becomes a great hunter and marries his mother's brother's daughter. The abduction, and rescue follow. The wife takes a lover. *Gunarhnesemgyet* kills him. His wife only eats the sexual organs of seals, so he feeds her those of her lover and she dies. It is the prince of the wolves that he has killed, and when they attack, he takes his son and flees. He comes to the home of a supernatural chief. They have a contest, and *Gunarhnesemgyet* kills the chief. "Now the dead chief's wife was a very beautiful woman, and *Gunarhnesemgyet*, in love with her, had intercourse with her. This was to be his downfall" (Barbeau 1950:281). He forgets his club, and is killed by the Stikine. If we diagram this ending, it is soon apparent why sexual congress with the supernatural chief's wife was terminal for *Gunarhnesemgyet*. As we already know, *Gunarhnesemgyet*'s wife is a member of the Wolf clan. Thus, not only is she unfaithful, but she is unfaithful with a clan brother. In another version of the myth (M14), the supernatural chief has two monster wolves as helpers, and is himself a Wolf. Taking the model (Fig. 1), we know that this chief's wife was a *Ganhada*, *Gunarhnesemgyet*'s clan sister. Small wonder "this was to be his downfall".

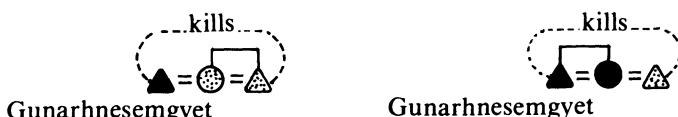


FIG 7

The story takes us inexorably from matrilateral marriage, reiterated by virtue of the rescue, through reiterated incest, to ignominious death. *Gunarhnesemgyet*'s head is impaled on the top of a cedar tree, giving warning of invaders (M15).

Boas collected another version of the story of the hero cuckolded by the prince of the wolves (M16). This myth also involves incest, but the difference between the two acts of incest is vital. *Gunarhnesemgyet* (M15) escapes the vengeance of the wolves. It is the bride of a supernatural being that he takes to wife. The hero of M16, on the other hand, is adopted by the Wolf Mother. She gives a feast to all the wild animals, saying,

“I will show you my adopted son, who has taken my own son's place. You shall honor him, and you shall not hurt him, and I will give my brother my two daughters to be his wives.” (Boas 1916:320)

As an animal, the hero marries his two “sisters”. That this is legitimate, is underlined by the myth in having the Wolf Mother give a feast where she announces the adoption and the marriage. Clearly, animals marry like, in contrast to men who must marry someone different. This dichotomy between the human and animal spheres lies at the base of the two different myths of the princess kidnapped by the bears. In *the Story of Part Summer* (M18) and its variants (M19, M20) the princess is abducted by the black bears. She goes with her black bear husband to his den in the mountains and waits to be rescued by her brothers. Finally, her youngest brother with his two dogs, Red and Spots (or his dog, *Maesk* (M19, M20), arrives at the base of the mountain where his sister is living. He kills the bear and returns to his village with his sister and her two cubs. The cubs are later insulted and return to their father. Black bears are totem animals of the Wolf clan to which Part Summer (*Xpisunt*) also belongs (Barbeau 1929:131). In contrast to the very human-like village of the grizzly-bears, the black bears live in dens. The princess does not escape, but must be rescued. Her cubs return to their father who is at one and the same time their “mother's brother”.

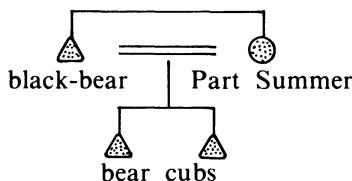


FIG 8

In the human world, this integration of matri- and patri- principles is accomplished across an intervening generation; the father's father is, at one and the same time, the mother's mother's brother. This is, of course, true only in the case of a patrilateral marriage.

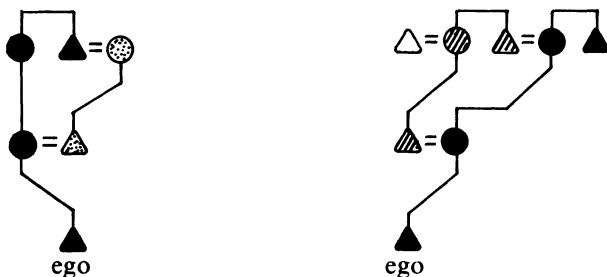


FIG. 9

Gunarhnesemgyet has married his mother's brother's daughter, and by rescuing her has prevented the realisation of the ideal state. As he is an incomplete continuation of *Tsagatilao*, that is, only of the semen, his incestuous relationship is counterproductive. It delays the reincarnation of *Tsagatilao*. By again denying his father, he is made to forget the magic club, and there is no happy reunion with his father. His head sits at the top of a tree and says, "This was the end of *Gunarhnesemgyet*" (Barbeau 1950:282).

This matrilateral marriage lies at the heart of the final action in the story of *GunaxnesEmgad*. It also lies at the heart of the confusion about Tsimshian marriage preferences, in that it was these mythic references to mother's brother's daughter marriage that led Boas (1916:440) to suggest that this was the normal pattern. There are those (M21, M22) wherein the aspiration or realisation of such a marriage clearly leads to disaster. On the other hand, there are the stories of the deserted prince (M23, M24, M25) which end with the marriage of the hero to his mother's brother's daughter. These bear striking similarity to part of the myth of *GunaxnesEmgad*. *GunaxnesEmgad* is rejected by his uncles, forced to live in "great humiliation" (M15) or even in a small hut, some distance from the village (M8). Unobserved, he becomes a great hunter. In one version (M2), there is an episode involving a slave woman who feeds her child with a piece of seal meat that she has smuggled back from *Gunaxanesemgyet*. The child chokes, and

thereby the chief discovers that *Gunaxanesemgyet* is a great hunter. Thence follows the marriage to the mother's brother's daughter, and the hero becomes a chief. Like the deserted prince, *Gunaxnes-Emgad* is in a state of isolation. In that state, he is successful during a period of famine. Through the agency of a slave's greed and deceit, he is discovered. With the marriage of his uncle's daughter, he is brought back into society, with his rightful status as a chief. *GunaxnesEmgad* is overgenerous with his excrement, the deserted prince, with his presents of food to the eagles. They both enter a state of social disjunction. They are both reincorporated. The role of matrilateral cross-cousin marriage in this reincorporation, I believe, is precisely that of negating the negation. If we assign a positive value to society and a negative one to isolation, then two negative acts are required to move the individual out of society into isolation and back into society. The state of isolation appears to be necessary for the acquisition or development of super-human powers. The reincorporation is essential so that society may benefit from those powers.

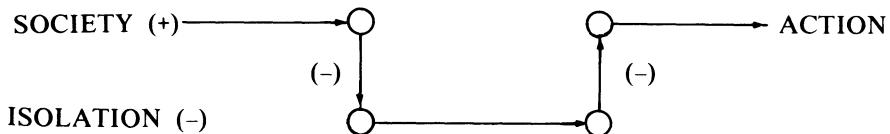


FIG. 10

In M26, the hero has already married his mother's brother's daughter. As a result, he is not fully reincorporated and turns into a monster.

Therefore, *GunaxnesEmgad* must marry his mother's brother's daughter as the price of his admittance into society. In so doing, however, he overstates the matrilineal connection at the expense of his father. When he rescues his wife from the killer-whales, and thus kills his "fathers" (M1, M2) *GunaxnesEmgad* loses his last chance. The gallant rescue is the last act of the tragedy. That it is tragic, and not merely the victory of the matrilineal principle over the patrilineal one, is evident when we turn to another myth of abduction. In *The Stars* (M17), a young boy is kidnapped by the

stars. His father goes to his rescue. With the aid of the slave, *Gixsatsantx*, who swells up to obstruct the pursuing star people, the father is successful in recovering his son. This same slave is seen in the *GunaxnesEmgad* story, and it is his swollen body that permits the hero to make good his escape. The myth of the stars, in close reading, is clearly about the conflict between avunculocality and patrilocality, with the victory apparently going to the father. As with the myth of *Asdiwal* noted earlier, matrilateral marriage and patri-filiation are associated. As with *Asdiwal*, the hero reaches a point of no return. There are no longer any means to escape his fate, and he goes to join his father.

The marriage to the wrong woman is not, however, an exploration in myth of the possibilities of an alternative marriage rule. This sort of exercise is performed in the case of M22, where the marriage leads to estrangement between the young man and his mother's brother, and in the end his rightful inheritance, and that of those to follow him, is lost to the lineage forever. His uncle bestows all of his property and prerogatives upon the child of his daughter. There is no way in which the myth of *Gunaxnes-Emgad*, or that of the deserted prince, may be so regarded. The matrilateral marriage is simply an event, which the myth attempts to erase. If, however, we look at the marriage as suggested earlier, as the negation of the negation, the means whereby the outcast may be reincorporated, another possibility emerges. *Gunaxnes-Emgad* may be seen as without any options. If he allows the abduction to achieve its desired result, he loses his chance for a social life. If he prevents the transformation, he loses his life. It is a statement about the quest for power and knowledge. To become powerful is to become marginal, and this marginality is revocable only at the expense of the power. *GunaxnesEmgad* is the prototypical shaman.

The direction that this sort of analysis seems to lead toward is a consideration of myths as expressions and explorations of fundamental human dilemmas. Although the means are clearly those of a certain type of logic, the motives are not necessarily so limited. As, for example, in the case of the myth of *Txämsem* (Campbell 1975), it is not the resolution of a dichotomy of two abstract notions, life and death, that provides the driving force

of the myth, but rather the profound psychological and emotional impact of individual death as a real and unavoidable "fact of life". I do not suggest that I have come to any such clear statement of the underlying motive for the myth of *GunaxnesEmgad*, which would certainly involve attempting to properly understand the meaning of the abduction of the princess by the grizzly-bears which is where the whole story begins. In fact, I think that I have only laid the groundwork for this kind of consideration at some later date.

REFERENCES

- ACKERMAN, C.**
- 1975 "A Tsimshian Oedipus," p. 65-85, *Proceedings of the Second Congress, Canadian Ethnology Society*, Vol. I, J. Freedman and J. Barkow (eds.), Ottawa: National Museums of Canada.
- BARBEAU, M.**
- 1929 *Totem Poles of the Gitksan, Upper Skeena River, British Columbia*, National Museum of Canada Bulletin 61, Ottawa.
- 1950 *Totem Poles*, National Museum of Canada Bulletin 119, Ottawa.
- 1953 *Haida Myths*, National Museum of Canada Bulletin 127, Ottawa.
- 1961 *Tsimsyian Myths*, National Museum of Canada Bulletin 174, Ottawa.
- BEYNON, W.**
- Ms Tsimshian Myths (numbered), manuscript materials in the *Boas Collection*, American Philosophical Society, Philadelphia.
- BOAS, F.**
- 1895 *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin.
- 1902 *Tsimshian Texts*, Bulletin 27 of the Bureau of American Ethnology, Washington.
- 1912 *Tsimshian Texts, New Series*, American Ethnological Society Publications, Vol. III, Leiden and New York.
- 1916 *Tsimshian Mythology*, Thirty-first Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington: Government Printing Office.
- CAMPBELL, B.**
- 1974 *A Structural Analysis of the Myth of Asiwa*, Masters Thesis, Carleton University, Ottawa.

- 1975 "The Shining Youth in Tsimshian Mythology," p. 86-109, *Proceedings of the Second Congress, Canadian Ethnology Society*, Vol. I, J. Freedman and J. Barkow (eds.), Ottawa: National Museums of Canada.
- SAPIR, E.
- 1915 *A Sketch of the Social Organisation of the Nass River Indians*, National Museum of Canada Bulletin 19, Ottawa.

APPENDIX *Myths cited*

- M 1 *Story of GunaxnesEmgad* (Boas 1912:146-191).
- M 2 *Tsagatilao* (Boas 1895:294-300).
- M 3 *Dzaradilaw and his Copper Canoe* (Barbeau 1961:60-62).
- M 4 *The Myth of the Adventures of G m'asn xl* (Beynon 100).
- M 5 *Tsauda and Halus* (Boas 1916: 297-306).
- M 6 *The Princess Picks Up Salmonberries* (Barbeau 1953:129-146).
- M 7 *The Myth of the Princess Taken by the Bear* and also *The Myth of Dzagadil, the father of Ts d* (Beynon 5).
- M 8 *The Young Woman Rhipisunt Who Married a Grizzly Bear* (Barbeau 1953:108-117).
- M 9 *Yagawono'osk* (Boas 1895:293).
- M10 *The Water Being Who Married the Princess* (Boas 1916:272-7).
- M11 *Gunarhnesemgyet* (Barbeau 1953:269-273).
- M12 *Gunarhnesemgyet* (Barbeau 1950:282-283).
- M13 *The Supernatural Woman Captured* (Barbeau 1953:296-300).
- M14 *The Myth of the Deer-Hoof Garment* (Barbeau 1953:273-286).
- M15 *Gunarhnesemgyet* (Barbeau 1950:276-282).
- M16 *The Prince and Prince Wolf* (Boas 1916:317-322).
- M17 *The Stars* (Boas 1902:86-93).
- M18 *The Story of Part Summer* (Boas 1916:278-284).
- M19 *The Princess Captured by the Grizzly Bears* (Barbeau 1953:117-129).
- M20 *The Myth of Bear Mother* (Barbeau 1950:193-202).
- M21 *The Princess Who Rejected Her Cousin* (Boas 1916:185-192).
- M22 *The Young Chief Who Married His Cousin* (Boas 1916:238-243).
- M23 *The Prince Who Was Deserted* (Boas 1916:225-232).
- M24 *Little-Eagle* (Boas 1902:169-187).
- M25 *Ts'enlaek (der Verlassene)* (Boas 1895:300-304).
- M26 *Growing-up-like-one-who-has-a-Grandmother* (Boas 1902:137-168).

Windigo Mythology and the Analysis of Cree Social Structure

D. H. TURNER
University of Toronto

RÉSUMÉ

Cet article montre comment les mythes "cannibales" des Cris révèlent certains aspects de l'organisation sociale traditionnelle, quand on les étudie selon les préceptes du structuralisme. L'analyse porte sur des données recueillies récemment parmi les Cris "marécageux" du Manitoba du nord. Ces mythes démontrent que le système des Cris fonctionnait par incorporation et qu'il était formé par la tension entre des groupes possiblement autonomes à des niveaux d'organisation de plus en plus élevés.

SHAMATTAWA SOCIAL STRUCTURE

Recent research into Northern Algonkian social structure based on fieldwork at Shamattawa Manitoba (Turner and Wertman n.d.) has shown the system to be a 'production group unity' one, based on the formation of structurally undifferentiated production groups utilising incorporative, inclusive principles of recruitment at what may be termed the domestic, brotherhood and band levels. The domestic group is composed minimally of a man, his wife and their children. These children are defined as offspring of both parents considered as a unit, rather than as members of a group to which one parent belongs to the exclusion of the other. Husband and wife marry to form a new, relatively autonomous unit apart from their respective domestic groups of origin. Ideologically, husband and wife are 'one person'.

The primary brotherhood is composed minimally of offspring of females of the domestic groups of origin of women who have married into one's father's domestic group of origin the previous generation. (This includes what Dunning (1959:72-73) has termed the "patrilateral and materlateral relatives" grouping of the Pekangekum Objibwa). The secondary brotherhood is composed minimally of people in one's own generation in domestic groups whose members have married into the same domestic groups as members of one's own domestic group. (This includes spouse's same sex sibling's spouse, same sex sibling's spouse's same sex sibling's spouse and spouse's same sex sibling's spouse's same sex sibling). Brotherhood and domestic group mates on the same generation call each other *NISTÈS* (*NÎSTÎM/nimis(nîsim)*) and are people who produce or have produced together at some point in time.

The spousehood, on the other hand, is composed minimally of offspring of males of the domestic groups of origin of females who married members of one's father's domestic group of origin the previous generation. (This includes the 'cross-cousin'). These are normally people who do not work with EGO/ego and are ideal marriage partners. Spousehood mates are called *N/nitim* (opposite sex), *N/nistâw* (same sex, male speaking) and *N/nicâhkos* (same sex, female speaking) by EGO/ego.

Determination of affinal alliance relations begins at the first ascending generation level and is certain only at the present level. Outside the range of relations defined by domestic (co-residential) and brotherhood ties of production association, and within the spousehood, choice of spouse is based on pragmatic considerations and is entirely negotiable.

The band is basically the set of relations encompassed by the brotherhood-spousehood system and insofar as these relationships reproduce themselves within a geographical area over time, they come to take on a territorial association. In other words, the band is composed of fellow producers and past producers whose descendants are potential future producers. At the band level the emphasis (in the absence of the registered trap line system) is on maintaining a mobile labour force over a collective range through the operation of a headman and/or (loosely constituted) council.

This labour force, in turn, is focussed on patrilocally and neolocally formed work groups of brothers and their domestic groups, first of origin and then of marriage.

Theoretically, this type of social structure contains within it two opposed tendencies. First, there is the autonomy potential at the band level (see Lips (1947: 397-435) account of the Naskapi for an approximation); second, there is the autonomy potential at the domestic level (see Rogers' (1963: 25-26) account of the Mistassini Cree). The more either of these potentials is realised, the less chance there is that ties can be formed and maintained with people in other bands outside one's territorial range.

A WINDIGO MYTH

Nowhere is the logic of relations outlined above more apparent than in Cree Windigo mythology. If, in the version that follows, 'cannibalism' is taken as a metaphor for incorporation into (becoming part of) a social grouping, the various acts and relations described in the story can be seen as attempts at mediating opposed tendencies toward autonomy at the domestic, brotherhood and band levels.

In the beginning Windigo lived with his wife and his son. One time during the night this young man killed his wife and he started to eat her, and ate all of her. His son slept with his grandfather and the old man took care of her young boy, and the boy's father couldn't do anything to them. This Windigo started to hunt people and turned into a cannibal.

So the old man who was taking care of the young boy travelled from place to place pulling the young boy behind him on a toboggan. Suddenly this old man, whose name was Atouscan, started feeling different than a human being. While he was travelling he turned around and ate the boy for lunch because he wasn't human anymore. So they both turned into cannibals (Atouscan and his son), and they were both against the people.

Once they saw fresh tracks of people. When they saw them they followed them until they found the camps. Those people didn't know anything and were putting up their *mihigwams* (log dwellings). The Windigos waited outside until everyone got inside and when it was late at night the Windigos went into one *mihigwam* and twisted the people's heads until they came off. Then the young Windigo was

being wrestled by the young man in the tent. The old Windigo in the other tent was just about killing everyone until he heard noises in the other *mihigwam* and ran and saw men wrestling the young Windigo. This young Windigo was just about beaten. The old one when he saw this started to grab one of the men by the shoulder and broke his back. The Windigos stayed there until they ate everyone up. When they ate everyone they started to hunt again.

They were wandering around looking for more food. The young one could have been eaten but the old one was very strong. Most of the time he defended his son.

Later, around springtime, they saw more human tracks so they followed them. They called the humans 'caribou'. The old Windigo grabbed a young boy and used him for a club until there was just an arm left. They killed everyone and stayed until they ate everyone.

Those two Windigos each had their own *mihigwam*. While Atouscan was at home his son asked him to look after his *mihigwam* until he returned from hunting so that the *wiyskejans* (Canada Jays) wouldn't eat everything. This Atouscan went to check his place and saw a kettle hanging in the *mihigwam*. So he looked inside and it was the hairy parts between a woman's legs and they were fat and he took them one at a time and swallowed them. When the young Windigo came back he was mad and called old Atouscan and said "You stole some of my cooking", and Atouscan replied that he saw *wiyskejans* there. The young one was getting more and more mad and told him to watch out. So they started wrestling and finally Atouscan put his son to the ground and was choking him. He was squeezing his throat until he noticed the young one wanted to say something so he let go. The young Windigo said 'Who will do the killing of 'caribou' for you?'. So he let go of him and kissed him and they ate everything they caught.

At the outset husband is living with wife and son. Wife is fully incorporated by husband, an attempt to realise extreme domestic group autonomy, and son remains with grandfather who protects him from incorporation by father. Son is eventually incorporated by grandfather. In the Cree system son mediates opposed brotherhood groupings on both the father's and mother's sides in the previous generation by forming a primary brotherhood grouping in his generation. That is, son forms brotherhood ties to people in domestic groups containing other people who were opposed to members of his own domestic group of origin the previous generation as 'non fellow producers' (marriageable). If son is incorporated by father he cannot perform this function as he will assume the father's network of brotherhood/spousehood

ties as if he were on his generation. But son can be incorporated by grandfather, an ‘appendage’ to his father’s domestic group but a generation above him. At this point we have two different but closely related incorporating units: father/mother, grandfather/grandson with grandfather preventing father from incorporating son. Both GF/GS and F/M, however, stand together as incorporators versus the ‘people’. An encounter between GF/GS, F/M and the ‘people’ first brings conflict, then incorporation, then a successful hunt. Attempts by aliens to incorporate (capture, eat) F/M are thwarted by GF/GS (here, F, son of GF, would lose *his* mediating role in relation to groups juxtaposed by GF’s marriage).

Another alien group is encountered and incorporation by GF/GS and F/M is effected by means of a young boy (son, mediator) of the other group. The equation of this group with caribou here can be seen as a metaphor for a successful hunt.

The real relation that actually exists between GF/GS and F/M within the context of the domestic group is then established (GF/GS and F/M occupy separate tents, a symbol of insider/outsider relations within the myth) and the stage is set for a re-statement of the problem posed by H/W, F/S and M/S within domestic and brotherhood contexts. GF/GS ‘discovers’ a woman (outsider), symbolized by the *labia majora*, about to be incorporated by son and he incorporates her himself. F/M returns, is enraged by GF/GS’s act (preventing him from beginning a new domestic group on his own) and starts to fight him. GF/GS (now also GM) gains the upper hand and is about to kill F/M (and presumably eat him). But F/M, F being son of GF, points out the disastrous consequences that will befall — ‘no one to help hunt caribou’, i.e., domestic group autonomy, no extension of alliance relationships (hunting large game requires communal as opposed to individual labour). GF/GM/GS allows F/M to live. The kiss which seals this bargain is perhaps a weakened metaphor for incorporation expressing the close, yet dialectical relation that exists between father and son and between alternate generations within the domestic group. In reality a son performs an incorporating function vis-à-vis his father’s and mother’s brotherhoods insofar as he strengthens the autonomy of the domestic group father and mother found and establishes brotherhood ties with the offspring

of people in a formerly opposed relation. But in so doing he also forms a new domestic group and established ties and production relations entirely different from those of his parents. The problem of domestic group autonomy and generation divisions in the face of cooperative, collective necessities still remains in the myth, but F/M and GF/GM/GS live to hunt another day.

Although the band ('the people') level of organisation is alluded to in the myth the focus is on potential autonomy at the domestic level. What is omitted, though, is mention of the conditions under which the self reproduction of the domestic group (or the band for that matter) *becomes potential*. A clue as to what these conditions might have been, however, is provided by a description of the Windigo being itself. At Shamattawa, as almost everywhere, the Windigo is presented as a frozen ice creature and is nearly always associated with extreme winter conditions. This can be illustrated with reference to the *Death of Pe-Ce-Quan* myth recorded by Stevens and Ray (1971) in their book *Sacred Legends of the Sandy Lake Cree*.

...the snow continued to fall at the camp of these people. Every day it floated relentlessly from the sky covering the snares and traps of the people; animals could not be captured and our people were very hungry (p. 129).

Other people now began to develop the Windigo sickness and one man has to be shot as he is about to turn into a Windigo. The myth continues,

Still it kept snowing and it remained desparately cold. Keewatin, the north wind, hurled across the forest in icy blasts. Some of the hunters died, frozen to death on their trap lines (p. 129).

In another tale, *The Windigo at Berens River*, a man has devoured his wife and three children on a winter trapping expedition. Two men are sent out to capture him. The appearance of the Windigo is heralded by 'the intense cold... making their bodies turn numb and stiff' (p. 127). Subduing the Windigo and relieving his symptoms here, as in most Windigo stories, is accomplished by thawing him out before a fire. Extreme cold is opposed by extreme heat (extreme winter by extreme summer?). But rather than effecting a cure (i.e., a resolution), the heat only

alleviates the cannibalistic (incorporative) tendency, leaving the Windigo man less than normal and he soon dies.

In the story *The Windigo Woman* the hero Dark Sky casts a spell over a young woman he desires as a wife but cannot have, thereby transforming her into a Windigo. The spell is effected by turning a ball of snow into ice (normal winter conditions into extreme winter conditions?). This is accompanied by a similar transformation in nature:

Outside, the freezing north wind began to blow and howl insanely. Snow lashed at the lodge of Dark Sky and coldness sunk into the bones of his family. Soon the wind carried deathly screams and moans of people in the distance. Dark Sky sat in the lodge knowing that he had transformed the young woman he had desired as a wife into a Windigo. As a possessed being, she had destroyed her camp and devoured her own parents, brothers and sisters (p. 125).

Dark Sky melts the ice from her body and she regains normality, but she kills herself when she learn of her past actions as a Windigo. In terms of our conception of Cree social structure, the young woman, having been incorporated into one group (albeit an aberrant one), is precluded, as she would actually have been in the society, from entering another (i.e., with Dark Sky).

Lest all this seem to imply an ecological determinism whereby variation in environmental conditions produces corresponding variation in social structure, it must be pointed out that we are dealing with *extremes* on either end of a continuum of conditions in these myths. We are not dealing with normal social and environmental fluctuations. The Structural theory of band society holds that social relations are arranged so that a wide range of demographic and ecological conditions can be accommodated. Hunters and gatherers are in social control of their land and resources: the land and resources are not in control of them, *under conditions of normal or expected variation*. People space themselves over the landscape so that social relations of a certain kind must follow (among the Shemattawa Cree a small enough population occupied a large enough territory so that social and economic relations could be more or less self contained); the social relations do not follow from the spacing of the resources. It is only under extreme conditions that this arrangement is threatened. Ties may then be pushed outside or pulled within depending on the cir-

cumstances (for a discussion of these and of the literature on band structure see Turner 1977 and Turner and Wertman n.d.).

But if the theory is correct, the extreme circumstances alluded to above should be located as much at one end of the environmental-social scale as at the other. In other words, extreme summer conditions should pose much the same problem and engender much the same solution as extreme winter conditions. In fact, as we have seen, extreme heat (= summer drought or storm?) does not produce normality in any of the myths investigated to this point and thus cannot be defined as a 'resolver' as indeed it should not be if the theory is correct. I have been able to locate one myth in the Stevens and Ray collection where summer extremes do, in fact, pose structural problems for the Cree to the extent that they give rise to the Windigo.

In *Red Tail and the Windigo* the Cree are found in a summer rather than in a winter camp. The approach of the Windigo in the story is here associated with the dark (storm) sky to the west and with a wind so strong it blows their tents to the ground. We have, then, summer extremes. Red Tail (red = fire?) is assigned the task of stopping the creature before he reaches the camp, and just as he begins his magic and lights his sacred pipe (= fire = extreme heat),

Outside thunder rolled and wind began tearing up the trees. Then Red Tail ran out to meet the formidable Windigo. Above the noise of the storm the people in the camp heard three shots. (There were no firearms in those days.) Then the wind stopped and the sun came out (p. 123).

Environmental extreme → possible incorporation of band by outsider (Windigo) → incorporator thwarted → environmental conditions return to normal. Summer extremes, finding people grouped as a band in the summer encampment place favours extension *out* by that body as a whole. Winter extremes, finding people dispersed in local hunting and trapping groups, favours withdrawal *in* by domestic groups. Lest determinism once again be implied, I would insist that were the larger grouping of people to occur in winter rather than summer we would find the causal relationship reversed. Extreme winter conditions would produce band level organisation and outward pushes; extreme summer conditions would produce domestic level organisation and pulls inward.

CONCLUSION

If this, indeed, goes some way to unlocking the Windigo mythology code, we are on the verge of being able to use the myths themselves as clues to the kinds of social structures possessed by the Algonkians, both in the recent and more distant past — perhaps even in the pre-Cartier past. If myths can be located in which kinship, marriage and production relations are defined in greater detail, we should be able to gain a more precise understanding of the subtleties of incorporative logic and group formation. There are still some problems in my own work which might be clarified through such analysis — spouse's same sex sibling and same sex sibling's spouse's same sex sibling are not *NISTÈS(NÎSIM)/nimis(nîsim)* yet are fellow producers and should, according to my model, be in the same brotherhood. The nature of the band as such is also not entirely clear. But this all awaits further work.

What this analysis does support is McGee's (1975) contention that we must look elsewhere than to socio-biological and psychological paradigms for an explanation of the Windigo syndrome. As McGee points out (1975: 111), writers like Fogelson (1965),

have attempted to maintain Neo-Freudian approaches (Hay 1971) or to employ nutritionally based bio-social arguments (Rohrl 1970). Bishop (1973) questions the claims that the psychosis is aboriginal, although he seems to accept the psychological basis of the disorder... Paredes (1972)... fails to free himself from seeking a European derived psychological etiology.

McGee's (1975:113) suggestion that 'the windigo myth functioned to define the concept of human personness for the northeastern Algonkians' is certainly compatible with the interpretation offered here insofar as domestic, brotherhood/spousehood and band membership are connected both with personal identification and with the parameters of incorporative processes and problems. In fact, McGee (1975:119-122) is able to locate a domestic/non-domestic theme running through one Micmac Windigo myth in particular and relate it to corresponding distinctions between local territory/band territory, one band's territory/another band's territory, kinsmen/non kinsmen, and

fire/ice. As we have seen, in a body of myths widely separated in space and time, these distinctions (some of them true oppositions) reflect the Cree's preoccupation with questions of social, economic and environmental extremes (e.g., pulls inward toward the domestic group and pulls outward beyond the band; summer storm and winter freeze) which, in turn, produced those 'experimental' reflections on existing social arrangements we call 'Windigo myths'.

REFERENCES

- BISHOP, Charles
1975 "Ojibwa Cannibalism." *Ninth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Chicago.
- DUNNING, R. W.
1959 *Social and Economic Change Among the Northern Ojibwa*. Toronto: University of Toronto Press.
- FOGELSON, R. D.
1965 "Psychological Theories of Windigo 'Psychosis' and a Preliminary Application of a Models Approach." In M. E. Spiro (ed.), *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. New York: Free Press.
- HAY, T. H.
1971 "The Windigo Psychosis; Psychodynamic, Cultural, and Social Factors in Aberrant Behaviour." *American Anthropologist* 73: 1-19.
- LIPS, Julius
1947 "Naskapi Law." *Transactions of the American Philosophical Society*: Philadelphia, 37:379-492.
- MCGEE, H. F.
1975 "The Windigo Down-east or The Taming of the Windigo." *Canadian Ethnology Service Paper No. 28*. Ottawa: National Museums of Man.
- PAREDES, J. A.
1972 "A Case Study of 'Normal' Windigo." *Anthropologica* 14:97-116.
- ROGERS, Edward
1963 *The Hunting Group-Hunting Territory Complex Among the Mistassini Indians*. National Museum of Canada Bulletin 228, Ottawa.

- ROHRL, Vivian**
1970 "A Nutritional Factor in Windigo Psychosis." *American Anthropologist* 72:97-101.
- STEVENS, James and Carl RAY**
1971 *Sacred Legends of the Sandy Lake Cree*. Toronto: McClelland and Stewart.
- TURNER, D. H.**
1977 "Structuralism, Social Organisation and Ecology." *L'Homme*, Fall.
- TURNER, D. H. and Paul WERTMAN**
n.d. *Shamattawa: the structure of social relations in a Northern Algonkian band*. Ottawa: National Museums of Man.

The Fate of an Opposition in the Malay Speaking World: A Case Study in Secular Symbolism

DAVID S. MOYER
Rijksuniversiteit te Leiden

RÉSUMÉ

L'étude de variations entre des systèmes juridiques malais forme l'objet de cet article. On y examine des permutations reliées au rang social, au principe lignager et au territoire. La structure qui s'en dégage permet de mettre au point un appareil conceptuel pour analyser, de façon comparative et dynamique, des codes criminels dans cette partie du monde.

One of the recent trends in structural anthropology in the Netherlands has been the examination of the conceptual aspects of the secular world. This study of secular symbolism has focused on how a people represent their society to themselves and to others. The work has been directed primarily towards the analysis of sociological problems, i.e., how do a people rationalize their social order? In particular, what do they feel needs to be explained and how do they explain it to themselves? In most cases the tendency has been to analyse particularistic as opposed to universalistic problems and yet the methods used are essentially the same as those that have been used by others in the structural analysis of cosmological problems. One of the risks implicit in such research is that one might confuse *structure* with *événement*. However, the type of structure sought after has not been the sort that produces regularities in the *ordre vécu* but the sort that produces regularities in the explanations and rationalizations that people have of their own social order. Aphoristically, one might express this as

a search for the consistencies not in what people are doing but in what they say they are doing. Two areas in which this research approach has been specifically manifest have been P. E. de Josselin de Jong's work on myths of political legitimacy and my own work on legal codes. In both cases the region has been the Malay speaking world.

The present paper attempts to extend this work to the problem of the indigenous perception of variations in social practice or in Malay terms the indigenous perception of variations in adat. In particular I will examine the fate of one explicit opposition in adat types among the Minangkabau, the peoples of South Sumatra, and the peoples of the Malay peninsula.

The Minangkabau themselves recognize two kinds of adat, i.e., *adat Parapatih* and *adat Katumanggungan* (c.f. de Josselin de Jong 1951). One of the key features of this opposition is the difference between their attitudes towards homicide. One (*adat Parapatih*) demands compensation; the other (*adat Katumanggungan*) legitimizes retaliation. There are other associations that oppose these two adats. *Adat Parapatih* is recognized as being more republican and has matrilineal associations. *Adat Katumanggungan* is recognized as being more kingly or aristocratic and has patrilineal associations. This internal opposition of the Minangkabau is transformed as it is transferred to the Malay Peninsula. There, among the Minangkabau people of Negri Sembilan, one finds no distinction between forms of adat based upon this opposition. Indeed the statements on legal matters seem to involve a compression of various aspects of the opposition into a single form. However, the opposition between *adat Parapatih* and *adat Katumanggungan* is used to refer to the distinction between the matrilineal practices of the people of Negri Sembilan as opposed to the patrilateral practices of their neighbours. In comparing the Peninsular situation to the situation in the Minangkabau homeland one notices, therefore, that the opposition maintains itself but there seems to be a neutralization of the opposition between compensation and retaliation and an increase in the significance attached to the patrilineal and matrilineal associations.

Given this pattern it was clear to me that the opposition between *adat Parapatih* and *adat Katumanggungan* was an indig-

entious means of classifying differences in adat that might be useful as a means of ordering the South Sumatra data. In particular I was curious if the *adat Parapatih/adat Katumanggungan* opposition could elucidate the opposition between *jujur* and *ambil anak* marriage (i.e., between patrilineal and matrilineal forms of marriage). Though the evidence for the use of this opposition in South Sumatra is rather scanty, I have located three distinct sources (Anon. 1822 a,b; UB Cod. Or. 12.268; Jaspan 1964) from three different areas in South Sumatra (Moko-Moko, Bengkulu proper (?), the upland Rejang) and dating from three distinct time periods (the 1820's, the 1860's, and the 1960's). All three of these sources agree on one point: there is an association between the virtually universal practice of compensation for homicide, in South Sumatra, and *adat Katumanggungan*. In the truly indigenous source from 1820 one is told of an aboriginal dispute between *Katumanggungan* and *Perpateh Sabatang* over customary practice. However, while it is very clear that *Katumanggungan* favours the use of compensation for homicide and wounding (the *bangun* and the *pampas*), one is only told that *Perpateh Sabatang* is opposed to the idea.

those [i.e. the followers] of Katumunggungan said, if compensation is not paid for wounds and bangun for murder, there is an end of the people; those of Perpati Sabatang said, if for every wound compensation is paid and for every murder, the bangun, there is an end of the people; those of Katumunggungan said, if they who wound are not to pay compensation, nor they who murder the Bangun, better let us return to Menangkarbau and to the country of the Duapulo where the country is under the sovereign, the towns under mantris, high crimes are punished with death and offenses with fines; those of Perpati Sabatang said, if compensation is to be paid for wounds and the Bangun for murder, that is the custom of the men of Ujong Tanjung, of Tapa Selulong, and of Batu, Mendamei, the custom of robbers and plunderers... with whom what is strong is uppermost and what is weak is lowermost. (Anon. 1822a: 9f.)

Thus it is clear that *Parapatih* is opposed to the payment of the *bangun* and *pampas* but the use of the *lex talionis* is not explicitly stated as an alternative.

The question of the aristocratic versus republican associations is more problematical. In only one source (Jaspan 1964) where the opposition is clearly mentioned, the association with kings is assigned to *Parapatih*.

It is the adat of Temenggung, the law of the Redjang Four Pillars, the law of mutual trust and help, of compassion and concern for other men and mutual respect for individual rights and property. It is not the adat of Pati Sebatang which is the law of kings, despotic, arbitrary, and inflexible. (Jaspan 1964: 239)

As with the association of compensation with *Katumanggungan*, here we also have an inversion of the Minangkabau situation.

Turning to the question of patri and matri associations, as Jaspan points out (Jaspan 1964, p. 34), there is no clear manifest association between one side of the *Katumanggungan/Parapatih* opposition and the opposition between *jujur* and *ambil anak* marriage (or between patrilineal and matrilineal descent). However, if one examines the fate of the compensation versus retaliation opposition as it is transferred from Minangkabau to South Sumatra, one can make a latent association. As the above evidence suggests, the Minangkabau opposition between compensation and retaliation becomes in South Sumatra an opposition between compensation and the lack of compensation.

This is identical to one aspect of the opposition between *jujur* and *ambil anak* marriage. The legal texts from South Sumatra habitually oppose these two marriage forms. The distinctive features employed in these texts vary but are usually patrilocality versus matrilocality, patrilineality versus matrilineality, or the inversion of the authority relations between man and woman. There is a marked tendency to emphasize the symmetry of the inversion between the two marriage forms. However, there is an essential asymmetry that is frequently ignored or suppressed. In *jujur* marriage where the woman comes to live with her husband a substantial brideprice is paid. In *ambil anak* marriage where the man comes to live with his wife not only is there no brideprice but there is no financial transaction at all. It is significant that this essential asymmetry is systematically ignored. However, there is an important association to be made. This apparent asymmetry can be described as an opposition between compensation (*jujur* marriage) and no compensation (*ambil anak* marriage). Thus one can argue that there is a latent association between the patrilineal form of marriage and *adat Katumanggungan* and the matrilineal form of marriage and *adat Parapatih*.

One can summarize the various associations with the opposition between *adat Katumanggungan* and *adat Parapatih* as they occur in Minangkabau, the Malay Peninsula and South Sumatra by Table 1. Examining the relationships between the reference

TABLE 1

MINANGKABAU		MALAY PENINSULA		SOUTH SUMATRA	
Katumang-	Parapatih	Katumang-	Parapatih	Katumang-	Parapatih
retaliation	compensation		neutralized	compensation	no compensation
aristocratic kingly	republican commoner	aristocratic kingly	republican commoner	republican commoner	aristocratic kingly
patri-stress	matri-stress	patri-stress	matri-stress	patri-stress	matri-stress

opposition (*adat Katumanggungan* versus *adat Parapatih*) and the various associated oppositions one notices that the stability of the association varies greatly. First, the strongest and most stable association is between *Katumanggungan* and patri-stress on the one hand and *Parapatih* and matri-stress on the other. Secondly, the aristocratic/republican (or kingly/commoner) opposition more or less maintains its internal qualities but inverts itself in the case of South Sumatra. The most interesting opposition, however, is that related to the role of compensation in the three areas. Taking the Minangkabau case as the reference point we notice that the opposition loses all significance in the Malay Peninsula. In linguistic terms one would say that the opposition is neutralized. Or to use the terminology proposed by Jakobson (1949; cf. also 1931) in his *Principes de Phonologie Historique*, the opposition has been dephonolized. In South Sumatra, however, the compensation versus retaliation opposition has been transformed into an opposition between compensation and the lack of compensation. Furthermore, the association between this transformed opposition and the basic opposition between *adat Katumanggungan* and *adat Parapatih* has been inverted. Of these two transformations that which alters the nature of the internal features of the opposition between compensation and retaliation is the more interesting from a purely structural point of view. In the Minangkabau case the opposition appears to be more purely Hegelian, i.e., an element interacts not

with any opposite but its opposite. However, in the South Sumatran case the form opposed to compensation is simply the lack of compensation, i.e., the opposition is between a marked and unmarked form.

This contrast between two types of oppositions suggests a potentially profitable avenue for further research in structural analysis. Though in the long run an elaborate taxonomy of oppositional patterns may be developed, I feel that at present there are two clearly recognizable types of oppositions: the Hegelian opposition and the marked-unmarked opposition. The Hegelian type is the more easily perceived in a corpus of data and is the more common in structural analysis. The more common Hegelian type oppositions would include male/female; nature/culture; left/right; up/down; etc.; that is, an element is opposed not to any opposite but to its opposite. However, these Hegelian or more perfect oppositions can be transformed into another type (i.e., the marked-unmarked variety) that is essentially different from the original type. To take an example, the opposition between male and female can be transformed into an opposition either between male and non-male or between female and non-female. Comparing the male versus female opposition to the male/non-male opposition, the two are not necessarily the same. To establish the fact that there is a difference one must simply demonstrate that there is some aspect of the non-male category that does not imply or entail femaleness.

Returning to the transformation of the compensation versus retaliation opposition into an opposition between compensation and the lack of compensation, in order to demonstrate that the transformation is analytically valid, it is necessary to provide evidence that some aspect of the lack of compensation category does not imply retaliation. Furthermore, the demonstration of the validity of the transformation is not only relevant to the discussion of oppositional types but also to the placement of *jujur* and *ambil anak* marriage in the oppositional structure. For, if and only if the opposition between compensation and the lack of compensation is valid is it possible to articulate the opposition between *jujur* and *ambil anak* marriage to that between *adat Katumanggungan* and *adat Parapatih*. The desired evidence for this demonstration

is to be found in the South Sumatran legal manuscript UB Cod. Or. 12.268.

Fasal 2 (the second paragraph or article) of this manuscript says that it is presenting the customs of *Katumanggungan*. The first portion of the fasal describes the geographical spread of these customs from the Minangkabau homeland through South Sumatra. Then follow eleven numbered rules entitled “raja segala undang”, i.e., the prince of all law(s), or if I am permitted to make a pun, “the *prince*ple laws”. The second and third of these rules lists the classic statements:

Jikalau membunoh di bangun
jikalau meluka di pampas

if there is killing the *bangun* is to be paid
if there is wounding the *pampas* is to be paid

Immediately following these eleven rules there is a second list containing six rules. This list has two names “*adat hamba di tanahtuan*”, the customs of slaves (or servants?) in the land of masters or “*lawan raja segala undang*”, that which is opposed to “the prince of all laws”. The first two of these six rules are as follows:

Jika membunoh tidak membangun
jika meluka tidak mempampas

if there is killing then the *bangun* is not paid
if there is wounding then the *pampas* is not paid

Though this opposition between the eleven rules and the six rules seem to evoke the Minangkabau compensation versus retaliation opposition, the rest of the fasal indicates otherwise. There one finds the procedure for applying the rules. The “raja segala undang” are to be used only when certain formal criteria are met regarding evidence and the testimony of witnesses. If this is not the case then the “*lawan raja segala undang*” are applied. In other words, the opposition is between paying compensation and dismissing the case because there is insufficient evidence or testimony to identify the guilty party. Thus we have an opposition between compensation and the lack of compensation.

One question that inevitably arises concerning these two sets of rules is why one list has eleven elements and the other only six. Or more simply, what happened to the other five rules? The answer, I believe, is to be found in Fasal 5 which is entitled "kata adat lembaga perkara di bunoh tidak berbangun" (the words of usage and custom in cases of killing when the *bangun* is not to be paid for the killed person). Briefly, the *five* conditions of this fasal are as follows: 1) death (execution?) resulting from the violation of the orders of the "Company" or those agreed upon by "Company" and prince; 2) death resulting from a state of war; 3) killing of paramour of wife by husband, having caught the paramour and wife *in flagrante* (may also apply to killing of wife in similar circumstances); 4) killing in the dark; and 5) execution as punishment for sexual crimes. The opposition of these five rules with the six rules of Fasal 2 is based on the fact that the rules of Fasal 5 apply when the cause of death (i.e., the killer) is known while the six rules of Fasal 2 apply when the killer is unknown, even though in both compensation is not to be paid.

Thus the evidence to be found in the legal manuscript Cod. Or. 12.268 indicates very clearly that the Minangkabau opposition between compensation and retaliation has been modified in such a way that the compensation element remains more or less the same while the retaliation category has been expanded to include all categories in which compensation for killing need not be paid, i.e., retaliation (= killing in war), dismissal of the case through lack of evidence, execution by authorities, killing by accident (in the dark) and the *crime passionel*. In other words, the opposition has been changed from one of the Hegelian type to one of the marked-unmarked type as it is transferred from the Minangkabau to South Sumatra. When one recalls that the same opposition was neutralized as it was transferred from the Minangkabau to the Malay Peninsula, it is possible to conclude that the attitude towards compensation, which is one of the key aspects of the Minangkabau opposition between *adat Katumanggungan* and *adat Parapatih*, is the least stable when it is transferred to other cultural settings.

Returning to Table 1 on page 79, one notes that while there is a strong association between *adat Katumanggungan* and patri-stress on the one hand and between *adat Parapatih* and matri-

stress on the other, there is also an apparent association between compensation and the practice of commoners, and another association between the lack of compensation and the practice of aristocrats, both for the Minangkabau and the people of South Sumatra. Though this second association is well established for the Minangkabau, the situation is somewhat more ambiguous in South Sumatra. In the first place the only direct and explicit evidence from South Sumatra relating the aristocratic/commoner opposition to other oppositions derives from a statement made by one of Jaspan's informants which associates *adat Parapatih* with the behaviour of kings. However, there is some evidence dealing with the matter to be found in the previously discussed legal manuscript UB Cod. Or. 12.268. There, in the five rules dealing with cases of killing in which the *bangun* need not be paid, one finds mention of the right of high authority to kill without paying the *bangun*. Perhaps even more relevant is the fact that the list which includes this prerogative is set aside from another list also indicating when compensation need not be paid but which occurs in a fasal bearing the heading "*adat Katumanggungan*". Similarly, the classic situation of legitimized retaliation, i.e. killing in war, is also separated from the list of rules bearing the heading "*adat Katumanggungan*".

This pattern is indicative of a general trend in South Sumatra, i.e., that severe punishment (especially the death penalty) for murder is often associated with high authority in general and the colonial authority in particular (cf. Moyer 1975: 75-77). However, as the manuscript indicates such authority is excused from paying compensation even when the authority in question is not retaliating for a previous crime. Thus in general in South Sumatra it appears that the practices of high authority are contrasted with those of lower ranking individuals by an opposition between punishment and compensation. Thus while in vaguest terms the compensation/lack of compensation opposition is associated with the aristocratic/commoner opposition, in this context the no compensation element takes on a punitive dimension.

Curiously, there is an inversion of this pattern inside that part of manuscript UB Cod. Or. 12.268 labelled "*adat Katumanggungan*". There one finds the word "raja", i.e. prince, used in association with situations in which compensation must be paid

and the word "hamba", i.e. slave or servant, used in association with situations in which compensation need not be paid. Though difficult to explain it must be noted that here we have a total rearrangement of the oppositional pattern that we have been working with. First, with respect to *only one* side of the *adat Katumanggungan/adat Parapatih* opposition we find two oppositions (compensation/lack of compensation and aristocratic/commoner) that are usually employed to distinguish the elements of the main opposition from each other. And secondly, the association between these two secondary oppositions is the reverse of that occurring in other contexts.

On the Malay Peninsula it is possible to discern an association between the compensation/lack of compensation opposition and the aristocratic/commoner opposition. In spite of the fact that the compensation/no compensation opposition is neutralized in relation to the *adat Katumanggungan/adat Parapatih* opposition the contrast is to be found in some law texts. Take, for example, the *Undang Undang Melaka* which may be described as an aristocratic code (or at least a relatively aristocratic code). In Fasal 4 one finds the following: "the law declares that people involved in killing one another, murder, or stabbing or slashing or beating people, or robbing or stealing others' property... are all culpable and shall be sentenced to death according to *kanun* law" (Liaw, 1976, pp. 68-69). By way of contrast the less aristocratic laws of Sungai Ujong (Winstedt & P. E. de Josselin de Jong, 1954) in Negeri Sembilan present the traditional compensation statements.

Salah chinchang memberi pampas

Salah bunoh memberi diat (Winstedt & De Josselin de Jong,
p. 45)

Whoever is guilty of wounding gives the *pampas*

Whoever is guilty of killing gives the *diat*

[blood money]

Thus while on the Malay Peninsula there is no apparent association between the *adat Parapatih* and *adat Katumanggungan* opposition and the compensation/lack of compensation opposition there appears to be some association, though perhaps tenuous, between the aristocratic/commoner opposition and the com-

pensation/lack of compensation opposition. If one accepts at least the possibility of these associations, then an interesting, though perhaps hypothetical, hierarchy of oppositions can be generated that applies to the Minangkabau, South Sumatra, and the Malay Peninsula. Of the four oppositions listed in Table 1 there appears to be a relatively strong association between *adat Katumanggungan* and patri-stress and between *adat Parapatih* and matri-stress on the one hand, and between compensation and the practice of commoners and between the lack of compensation and aristocratic practice on the other hand. Or in tabular form one gets the following pairs:

<i>adat Katumanggungan/adat Parapatih</i>	<i>aristocratic/commoner</i>
<i>patri-stress/matri-stress</i>	<i>lack of compensation/compensation</i>

In Minangkabau these pairs articulate in one fashion. In South Sumatra the articulation pattern is inverted. On the Malay Peninsula the articulation occurs in the same way as in the Minangkabau but the fact of articulation apparently neutralizes the opposition between compensation and the lack of compensation.

Though this formulation is still hypothetical it does have the advantage of providing a conceptual framework for analysing and comparing legal variation and differentials in patri- and matri-stress in the Malay speaking world. With the exception of the opposition between *adat Katumanggungan* and *adat Parapatih*, the oppositions that make up this analytical framework are best seen as opposed trends and not as hard and fast categories.

Furthermore, this model is useful in that it suggests certain directions for structural analysis in general. The initial phases of the analysis suggested that one was dealing with a simple list of four oppositions in three distinct areas. However, as the analysis progressed it became apparent that there was a hierarchy of oppositions in which the original set of four oppositions was divided up into two groups of two oppositions. Furthermore, this hierachal dimension only became apparent when a comparison between several related but nonetheless distinct groups was undertaken. I suspect, therefore, that many structural analyses that have presented neat, elegant, and tidy lists of oppositions that are arranged in two columns, may in fact conceal or obscure an elaborate hierarchy of internal relations among the component oppositions.

Though it may be possible to work out the details of the hierarchy within the confines of a given culture, I feel that the chances of success would be greatly enhanced if comparative material were to be used. However, if the net is cast too widely one risks the possibility of trying to work out the pattern in an excessively diverse range of data. Thus the results of the above research suggest that the comparison should not be conducted on a grand scale initially but within a small group of related but distinct groups.

* * *

This paper is a somewhat revised version of part of an internal publication of the Instituut voor Culturele Anthropologie en Sociologie der Niet-Westerse Volken of the University of Leiden. The author wishes to thank the Netherlands Organization for the Advancement of Pure Research for their support of the research on which this paper is based.

REFERENCES

Published Sources

ANON

- 1882a "Translation of the Undang Undang of Moco Moco". *Malayan Miscellanies*, Vol. II, No. XIII.
 1882b "The Undang Undang of Moco Moco in the Menangkarbau Dialect and Character", *Malayan Miscellanies*, vol. II, No. XIV.

JAKOBSON, R.

- 1931 "Prinzipien der historischen Phonologie", *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, IV, pp. 247-267.
 1949 "Principes de Phonologie Historique", revised version of Jakobson 1931, trans. J. Cantineau, appears as "Appendix 1" to Troupetzkoy, N. S.; *Principes de Phonologie*; Paris; pp. 313-336.

JASPAN, M. A.

- 1964 *From Patriliney to Matriliney: Structural Change among the Redjang of Southwest Sumatra*. Doctoral Thesis, Australian National University.

JOSSELIN DE JONG, P. E., DE

- 1951 *Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-political Structure in Indonesia*, Leiden.

- 1965 "The Rise and Decline of a National Hero", *JMBRAS*, Vol. XXXVIII pt. 2, pp. 140-155.
1975 "The Dynastic Myth of Negeri Sembilan (Malaya)", *BKI*, Vol. 131, pp. 207-308.

LIAW YOCK FRANG

- 1976 *Undang Undang Melaka, Bibliotheca Indonesica*, Vol. 13, Leiden.

MOYER, David S.

- 1975 *The Logic of the Laws: A Structural Analysis of Malay Language Legal Codes from Bengkulu*, *VKI*, Vol. 75, 's-Gravenhage.

WINSTEDT, Sir Richard and P. E. DE JOSSELIN DE JONG

- 1954 "A Digest of Customary Law from Sungai Ujong", *JMBRAS*, Vol. XXVII pt. 3, pp. 1-71.

Unpublished Manuscript Sources

U. B. Cod. Or. 12.268 — Adat Lembaga Benkaula

Mal. 6897

Van Ronkel 130

Oph. 147

From the Oriental Manuscript Collection of the Leiden University Library.

Relations of Production, the Incest and Menstrual Tabus Among Pre-Colonial Barnabans and Gilbertese

MARTIN G. SILVERMAN
University of Western Ontario

RÉSUMÉ

Cet article porte sur la problématique des relations entre le tabou de l'inceste et le tabou des menstruations dans les sociétés pré-coloniales banaban et gilbertaine de Micronésie, dans le Pacifique central. Ces deux tabous sont situés l'un et l'autre comme membres d'un ensemble de "séparations" ayant trait aux relations entre les sexes par rapport à la production et aux conditions de la production.

The incest tabu, or the *idea* of the incest tabu, is so powerful that all our major anthropological approaches have tried to absorb it: Structuralism has tried, structural-functionalism has tried, psychoanalysis, ethology. Rather recently, Needham (1971) has announced that there cannot be a general theory of the incest tabu, because the 'phenomenon' is not really a unitary one; the 'each culture in its own terms' view is also trying to absorb the incest tabu by saying that 'it' does not exist.

There is another tabu, or the idea of another tabu, which is very powerful and not yet so definitively absorbed: the menstrual tabu. I am not going to try and absorb it here, but rather indicate an analytic context, for one group of peoples, which can help explore interrelations between the incest and menstrual tabus: not explain them or make them go away, but perhaps provoke some thought about them.

Once the context begins to be identified, it is extremely obvious. The beginning of the identification is: the relations between men

and women. While this does seem obvious, it still requires a few interpretive steps from the ethnography.

I am focussing primarily on the people from Banaba (Ocean Island), which lies to the west of the Gilbert Island group in the Central Pacific, and in pre-colonial times.¹ The resettlement site of the Banabans is Rabi Island, Fiji. The Banabans have a certain current notoriety because of their conflict with the British government and the British Phosphate Commission. The Banabans are culturally linked to the Gilbertese, speak Gilbertese, and there is some interesting older ethnography of the Gilberts.

The Gilbertese are usually identified as Micronesian, with more affinities to Polynesia than to Melanesia. Matters of the kind I am discussing here are more familiar in the literature about Melanesia than in the literature about other parts of the Pacific. One wonders (once again) about the utility of the divisions conventionally made among Pacific peoples.

We are perhaps most accustomed to thinking about the incest tabu in the context of kinship and marriage, or of reciprocity in general. Rivière's paper on reassessing 'marriage' (Rivière 1971) is helpful here, in that he says we should think of marriage as one of the possible relations between male and female, even given some instances of marriage between people of the same sex. He moves from the 'kinship' context to the 'cultural definition of the sexes' context. I think we can try to move it one step further to the 'relations between men and women' context: Not 'sex roles', but how men and women relate to one another.

As for marriage, so for the incest tabu. We are by now familiar with the point that the incest tabu does not equal exogamy, but they are clearly related in some rather close fashion.

There are instances, still to be described in detail, of institutionalized male homosexuality in Papua-New Guinea, with rules about what might be termed homosexual incest. But from

¹ This paper is a very condensed version of a longer argument made in Barnett and Silverman 1977. In that volume there are citations, qualifications, discussion of sources, etc. The pieces of evidence for the analysis are such that one has unequal degrees of confidence in them. The analysis is *very hypothetical*.

the little that I know about these cultures, the institutionalization of male homosexuality has very much to do with practices and beliefs about the differences between men and women, and with the consequences of contact between men and women. Hence the question of the relations between men and women can still be defended as a context of understanding.

As far as I know, for Banaba and the Gilberts, homosexuality was not an issue. The incest tabu did deal with sexual relations between men and women, men and women who were, for Banaba, people whose grandparents were siblings, or who were more closely related. (The 'boundary', and the issue of what constituted an act of incest, were more complicated in the Gilberts, where there were descent units with unilineal aspects.)

Regarding the menstrual tabu, the men-women context is in a sense even less immediately apparent. Menstruating women polluted not only men, but also other women, and quite possibly even other menstruating women.² But menstruation seems to have been very much tied up with 'femaleness'. In one report for pre-colonial Banaba (Maude & Maude 1932), women were excluded from the coastal areas of the island where men performed their most important ritual. The ritual (among other things) was one through which men attained health, prowess, and success, from the Sun. Women in general were excluded from this area, but the reason given was that they might be menstruating, and menstruating women had a lethal effect on magic. Now, menstruating women are also 'secluded' to some degree, and the prohibition apparently applied to female infants and to post-menopausal women too. There was something about menstruation and femaleness, and a lethal effect on ritual.³

While menstruating women polluted men and women, and also polluted anything tied up with productivity, it is thus possible to see the menstrual tabu in the context of the relations between men and women.

² I have some reservations about using the term 'pollution' here, but use it for economy, and also to suggest links with questions raised by Mary Douglas.

³ Regarding menstruating as a kind of defining attribute for femaleness in the Pacific was first suggested (to me) in a conference discussion by Goodale.

If among these peoples there is some unity discernible in the variety of practices concerning the relations between men and women, then our understanding of the incest tabu and of the menstrual tabu should join at some point or at some points.

According to Grimble, who was a colonial officer in the Gilberts and on Banaba, and conducted ethnographic and ethno-logical investigations:

Incest was punished on Tamana and Arorae by laying the offenders face down in a shallow pool of water and suffocating them; in the Northern Gilberts the culprits were lashed to a log of wood and set adrift in the ocean; the lightest punishment awarded seems to have been to put the incestuous couple aboard a small canoe, with a few coco-nuts, a paddle but not sail, and thus abandon them to the elements. The belief was that the sun would hide his face from the place in which two such offenders were allowed to live unpunished. The superstition is connected with the story of a great culture-hero named Bue, some of whose deeds were exactly similar to those of Polynesian Maaui. Bue, on his return from a wondrous voyage into the east, lay with his sister under the noonday sky; the sun (Gilbertese, *Taai*), their ancestor, seeing their act, was filled with rage and destroyed their craft; only the possession of a magic staff saved them from drowning. Ever since that day the sun has set his curse on incest, and in deference to him all offenders must be punished with the watery death that he would have visited upon Bue and his sister (Grimble 1921:21).⁴

The threat of the Sun hiding his face may very well have presented the prospect that men would not have access to the powers they derived from the Sun, which were aspects of their maleness. And women had to be excluded from the male ritual area because they might be menstruating, and menstruating women had a lethal effect on 'magic'. It does not seem to have been the case that the Sun was a generalized source of punishment. Hence the connections between the incest tabu, menstruation, and the relations between men and women, may be seen through practices relating to the Sun, as a source of success and prowess.

If menstruating women were so lethal, it is reasonable for us to imagine that they had a great deal of power, using the term 'power' very loosely, since we do not know much about the people's own concept of power. The matter then becomes clearer: women

⁴ There is a great deal more to be said about this myth and related myths; see, e.g., Grimble 1972.

had a power which was inimical to the attainment of power by men. It is interesting to observe that men had to attain power, from the Sun, while women were (perhaps) 'naturally endowed' with it. Women have a power which is 'ascribed'; men, 'achieved'? (Or: 'A woman's always a woman, but a good cigar is a smoke!')

One way of interpreting menstruation as the locus of this power, is that it was an activity of women uncontrolled by men. It was not only womanpower, but, even worse, uncontrolled woman-power. If we say: Womanpower uncontrolled by men interfered with men's access to the source of manpower, that makes a good deal of sense. That the men were worried about this sort of thing appears not only logical, but also very realistic. And women may even have 'had an interest' in it themselves, of one sort or another.

For both the menstrual tabu and the incest tabu, we can propose a common 'theme' of 'failure of control', or 'resistance to control', in a number of ways.

If the contemporary Banaban theory that both parents contribute substance to the child was true precolonially, then we may state one way as follows: incest was the failure of control over the transmission of substance from one generation to the next.⁵ Menstruation was the failure of control over the nontransmission of substance from one generation to the next. Women had substance which they transmitted to their children, and women had substance which they did not transmit to their children. But the 'problem' created by the substance which they did not transmit to their children was not the fact that the women were not 'reproducing' *per se*. The problem was that when they were reproducing, men were preconditionally involved in the act; when they were menstruating, men were not.

Thus far the way I used to define the incest tabu has been in terms of the 'genealogical line' within which people could not engage in sexual relations. One might try to rewrite the definition as a 'functional' one. Let us say: Incest was when a woman had

⁵ Of course, this is not to suggest that incest was *only* the failure of control of the transmission of substance from generation to generation; nor is it to suggest that the only kind of failure of control of the transmission of substance from generation to generation was incest.

sexual relations with a man who could not repay that woman's debt to her parents; in particular, to her father. How may we understand this?

Parents produced for their children; children should re-produce for their parents. But the positions of the son and of the daughter were not the same. Both son and daughter were productive members of their parents' circle, but a son, being male, could engage in more highly valued tasks than could a daughter. The son, much more than the daughter, re-produced for his parents while he was still young; he, much more than she, before marriage had already 'repayed his debt' to his parents. But a daughter, being female, could not, given the kinds of activities in which she could engage, and their devaluation in relation to men's activities. (One can speak of 'men's labour' and 'women's labour' here, but that would require a long discussion about what it means to use the category 'labour' in this setting.) So the daughter had to get a man to do this for her (her husband), and that man had to be outside the incest boundary.

Women were supposed to be weaker than men. If that weakness were tied with menstruation (and one of the ways of talking about menstruation is saying that women 'are sick'), then the connection between the incest tabu and the menstrual tabu would be even tighter: uncontrolled womanpower was weakening to both men and women; being women-weak-menstruating, women's activities were devalued in relation to men's; 'because' of this, women could not repay their debts to their parents, especially the father; in order to repay the debt they had to get a man; the man had to be a man outside the incest boundary. How may we understand the relation between the 'genealogical' and the 'functional' 'definitions'?

I think we can discern a general practice, which fits rather well with the Marxist concept of 'simple reproduction'. The practice was that people must reproduce for those who produce for them; people should not realize an 'increase' at other people's expense, and people should not go uncompensated for a decrease.⁶

⁶ In this formulation I draw on Sahlins' discussion of Mauss' discussion of the Maori; see Sahlins, 'The spirit of the gift', in Sahlins 1972.

With regard to material reproduction, men and women were in different positions, in that the woman had to get a man to reproduce her parents' material production for her. The husband's family did not suffer a decrease because it received exclusive rights to her sexual-procreative activity in 'exchange'.

Procreatively, the situation was different. As the son or daughter produced a child, the son or daughter was also reproducing the parents' production of him or her. (As Marx said, every act of production is also an act of reproduction). In Gilbertese kin terminology and practices, there is something of an identification of the grandchild and grandparent generations, which we can interpret in this light.

As far as material things are concerned, the woman had to get a man; women's activities were inferior to men's, and this *might* have had something to do with menstruation. As far as generational (or procreational) things were concerned, the woman had to get a man, but the man also had to get a woman. Both sexes contributed equally to the children.

Since in producing a child one was reproducing the production of oneself, the process of generational reproduction was a three-generational process (your parents, yourself, your children). The incest tabu constituted the 'unit' of reproduction as a three-generational unit. If the logic of simple reproduction applied not only to a person *but also to a sibling set*, this may shed a little light on the incest tabu: As siblings produced children (who, terminologically, were siblings themselves), they reproduced their own production as siblings by the sibling set of the previous generation.

But I think there was a problem. As far as inheritance and procreation were concerned on Banaba, men and women were more or less equal. As far as "division of labour" was concerned, they were more or less unequal.

Men could pride themselves in their division of labour superiority, but could not be totally negative toward women, in part because connections with women were very important for them, including land connections with women. The men dealt with their problem as they dealt with uncontrolled womanpower. Women

were put away 'periodically'. This at least *partially* 'localized' the problem, and in an ideologically spectacular — while at the same time totally unremarkable — way: through the division between substance being transmitted to children, and substance not being transmitted to children.

CONCLUSION

One of the more interesting aspects of the situation broached here is this: In the understanding of western capitalist societies, we have encountered something of an analytic block: that is to delineate *precisely* the relations between (a) the relations between men and women, and (b) the relations of production of the capitalist mode of production.

Among the peoples discussed here, we find production for use-value, and we can make the case that the relations between men and women, in relation to their productive activities and the conditions of their production, *were* the relations of production.⁷

Perhaps the understanding of one will aid the understanding of the other.

Finally: If the men-women-production-reproduction nexus is the basic one for these Oceanic societies, what would be *most* surprising would be the discovery that these concerns were *unrelated* to bodies, and to dreams, and to things that go bump in the night.

REFERENCES

- BALIBAR, E.
1970 'The basic concepts of historical materialism'. In L. Althusser & E. Balibar, *Reading Capital*. London, NLB.

⁷ The notion of 'relations of production' that I am using close to that developed by Balibar (1970) in his reading of Marx, but without accepting the proposition that 'relations of production' can be formulated in the same way in different formations. The position is argued in Barnett & Silverman 1977.

- BARNETT, S., and M. G. SILVERMAN
1977 *Persons, Units and Relations: Anthropology, Neomarxist Thought, and the Problem of 'Ideology' and the 'Social Whole'*. Forthcoming.
- GRIMBLE, A.
1921 'From birth to death in the Gilbert Islands'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 51:25-54.
- GRIMBLE, R.
1972 *Migrations, Myth and Magic From the Gilbert Islands: Early Writings of Sir Arthur Grimble Arranged and Illustrated by Rosemary Grimble*. London, Routledge & Kegan Paul.
- MAUDE, H. C., and H. E. MAUDE
1932 'The social organization of Banaba or Ocean Island, Central Pacific'. *Journal of the Polynesian Society* 41:262-301.
- NEEDHAM, R.
1971 'Remarks on the analysis of kinship and marriage'. In R. Needham, (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*. Association of Social Anthropologists, Monograph 11, London, Tavistock.
- RIVIÈRE, P.
1971 'Marriage: a reassessment'. In R. Needham, (ed.), *Rethinking and Marriage*. Association of Social Anthropologists, Monograph 11. London, Tavistock.
- SAHLINS, M.
1972 *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine.

Langue et mode de production: une esquisse de modèle théorique

LOUIS-JACQUES DORAI

Université Laval

SUMMARY

The point of this paper is to submit for discussion reflexions on the articulation between the linguistic structure and the Marxist model of mode of production. For us, language is a relation between a semi-autonomous syntactic structure and a semantic structure representing some types of social relations of production.

Dans la littérature scientifique s'inspirant du matérialisme historique, on trouve peu de véritable théorie linguistique de base, et ce, malgré d'abondantes recherches descriptives ou appliquées. En U.R.S.S., les excès de N. Narr, qui considérait la langue comme un phénomène de classe (Thomas 1957), amenèrent, en 1950, une mise au point de Staline (Staline 1950). Cette intervention, motivée en bonne partie par le contexte politique de l'époque (réhabilitation des langues des minorités nationales), insistait sur l'aspect supra-social des systèmes linguistiques. Ceux-ci, loin d'être liés à une classe sociale donnée, constituaient des instruments de communication appartenant au peuple tout entier.

Cette mise au point, grâce à laquelle on revenait au "gros bon sens", n'entraînait pas pour autant la formulation d'une théorie cohérente et complète de la langue. Pendant quinze ans, le problème en resta là. Faute de distinguer entre juste ligne politique et théorie scientifique, la plupart des linguistes marxistes considéraient Staline comme ayant dit le dernier mot sur le sujet.

Ce n'est que depuis le milieu des années soixante qu'on s'est réattaqué à la définition d'une théorie matérialiste de la langue, alors que des chercheurs comme V.V. Vinogradov (1969), J.B. Marcellesi et B. Gardin (1974), Régine Robin (1973), D. Slakta (1971) et Trân Duc Thao (1973; François 1974) ont commencé à travailler à l'élaboration d'une véritable linguistique sociale.

Le problème qu'ils essaient de résoudre peut être posé de la façon suivante: dans le cadre du modèle marxiste de mode de production (à distinguer des simples procès de production; cf. Goodelier 1973: 26), défini comme "une structure globale, formée de trois structures régionales: la structure économique, la structure juridico-politique, la structure idéologique" (Harnecker 1974: 125), où vient se placer la langue? Comment s'articule-t-elle avec l'infra- ou la superstructure? Est-elle déterminée, en tout ou en partie, par le type de mode de production auquel elle est liée? Si oui, de quelle façon?

Cet article veut tenter d'ébaucher une esquisse de modèle, décrivant l'articulation de la langue et du mode de production, telle que nous la concevons. C'est le fruit de réflexions que nous poursuivons depuis quelques années sur le rapport entre structures sémantiques et lexico-syntactiques (voir à ce sujet notre thèse de doctorat: Dorais 1972) et, plus globalement, entre langue et société. Pour présenter ces réflexions, nous allons suivre une démarche pédagogique et construire le modèle morceau par morceau, sous les yeux du lecteur.

1. LE MODE DE PRODUCTION

Ce mode de production, que nous avons défini plus haut, comment se constitue-t-il? On doit poser comme point de départ l'existence du milieu physique et social. Nous entendons par "milieu" l'environnement global au sein duquel évoluent les membres d'un groupe humain donné. Il comprend les forces naturelles, les objets, les actions et les paroles perceptibles aux personnes occupant un lieu précis de l'espace, à un moment défini du temps. Cette notion, telle que nous l'employons ici, a donc un contenu beaucoup plus vaste que celui qui lui est ordinairement donné (par l'écologie en particulier).

Le milieu ne peut être qualifié de social que si les individus évoluant en son sein entrent en interaction, d'une part, avec ses composantes physiques et, d'autre part, les uns avec les autres. Cette double interaction est rendue nécessaire par l'obligation de se reproduire dévolue aux organismes vivants. La reproduction exige, en effet, l'utilisation et la transformation de la nature, ainsi que, dans la plupart des cas, la coordination des efforts individuels et le partage des ressources fournies par l'environnement.

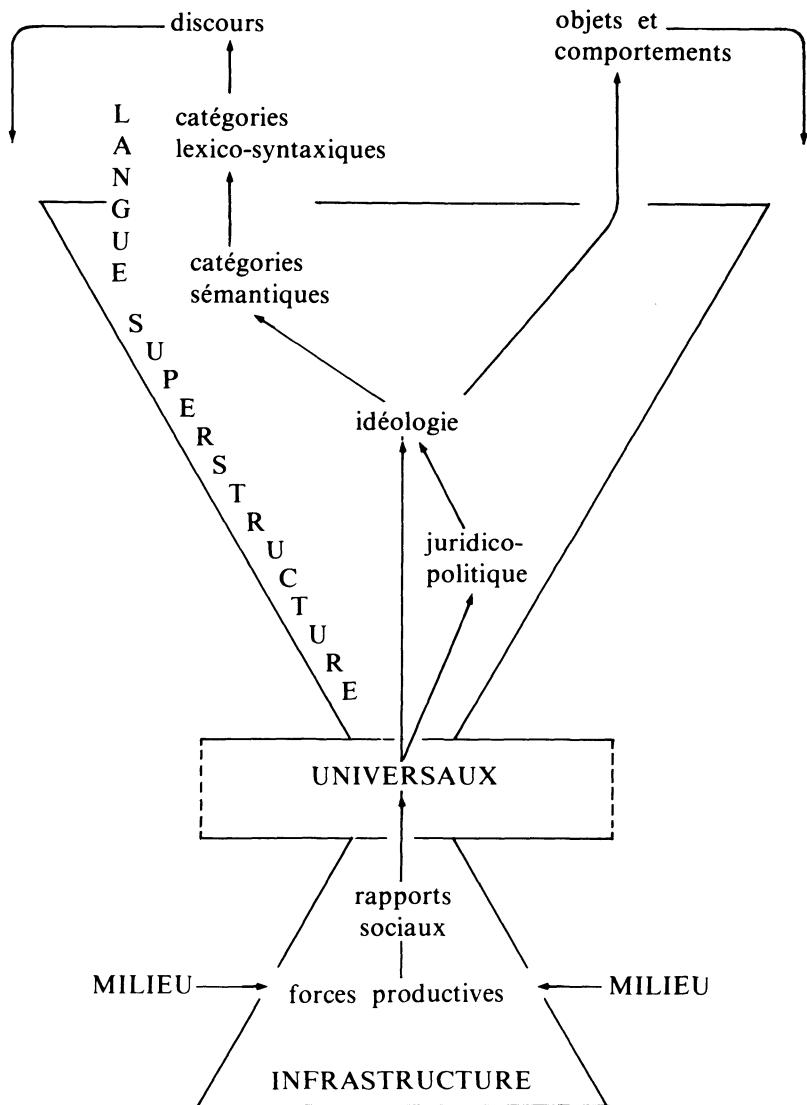
Le milieu est donc organisé, en ce qui concerne les groupes humains¹, en forces productives et rapports sociaux. Ceux-ci sont toujours présents, bien que variant selon l'importance démographique du groupe, sa relation aux éléments naturels et, plus globalement, toute son histoire passée. Ils forment l'infrastructure du mode de production.

Ce milieu organisé en forces productives et rapports sociaux est perçu par l'esprit humain grâce aux universaux. Nous appelons "universaux" les mécanismes logiques qui permettent à l'esprit de prendre conscience du monde dont il fait partie, d'introduire un ordre et des écarts différentiels dans la totalité que constitue le milieu. On compte au nombre des universaux l'inclusion, la différenciation, l'opposition, etc. Ces mécanismes sont communs à l'ensemble de l'humanité. Leur universalité explique le fait que toute structure (sociale, idéologique ou linguistique) générée par un groupe humain puisse être, en faisant les traductions nécessaires, rendue compréhensible à n'importe quel autre groupe. Les universaux se rapprochent de ce que Lévi-Strauss appelle les "contraintes de l'esprit humain" (Lévi-Strauss 1972).

Si nous introduisons ici cette dimension psychologique, qui paraîtra sans doute peu orthodoxe à certains adeptes du matérialisme historique, c'est que nous voulons indiquer quel est le moteur qui permet aux superstructures et à la langue de se constituer. C'est en effet à cause des universaux (qui font partie du milieu en tant que composantes psychologiques) que les structures juridico-politiques et idéologiques sont générées. Ces constructions

¹ Chez les animaux, on peut probablement parler d'un stade primaire de la production, quoique, dans les sociétés animales les forces productives et les rapports sociaux ne donnent pas naissance à une superstructure juridico-politique et idéologique.

de l'esprit humain, essentielles au fonctionnement et à la reproduction de tout mode de production, ne sont rendues possibles que



Modèle des rapports entre langue et mode de production

grâce à la présence des mécanismes logiques nécessaires à la perception du milieu, en tant qu'organisé pour la production.

C'est donc à travers les universaux que l'infrastructure économique exerce sa détermination sur la superstructure, celle-ci étant construite à partir de la perception qu'a l'esprit humain de forces productives et de rapports sociaux d'un certain type, forces et rapports qui subissent, évidemment, les contraintes du milieu.

Comme nous l'avons déjà mentionné, la superstructure comprend deux niveaux: le juridico-politique et l'idéologique. C'est ce dernier qui nous intéresse le plus. Le concept d'idéologie, tel qu'utilisé ici, est pris au sens large. Pour nous, toute pensée organisée est idéologique, car elle est nécessairement fondée sur un certain type d'infrastructure, qui la détermine. Selon la nature des rapports sociaux de production, cette pensée peut être opaque (présentant une vision déformée de ces rapports) ou transparente (réflétant l'infrastructure réelle). Dans les deux cas, on parle quand même d'idéologie.

Ici encore, nous nous éloignons d'une certaine orthodoxie marxiste, qui insiste avant tout sur le rôle politique des idéologies. Loin de nier ce rôle (il nous semble évident que toute idéologie a pour but de contribuer à la reproduction de rapports sociaux d'un certain type), nous croyons cependant que, sur un plan plus large, les idéologies ont une fonction cognitive: présenter à l'esprit humain une vision déterminée de l'univers physique et social au sein duquel il évolue. Il ne nous semble pas y avoir contradiction entre ces deux aspects. Il s'agit simplement de deux types différents de finalité.

C'est cette perception du monde, déterminée et idéologiquement structurée, qui permet aux sociétés humaines d'élaborer les modèles de conduite qui sont à la base de la production des objets matériels, des règles de comportement et des discours nécessaires à leur reproduction. Dans les paragraphes qui suivent, nous allons voir de façon plus détaillée comment l'un de ces éléments, le discours, est produit.

Notons cependant, avant tout, que les divers niveaux que nous venons de décrire, ainsi que les étapes de leur formation, ont une réalité logique et non chronologique. Si les forces productives et

les rapports sociaux sont décrits comme antérieurs à la superstructure, c'est parce qu'ils la déterminent, et non parce qu'ils la précédent dans l'histoire. En fait, le milieu et le mode de production, ainsi que les produits de celui-ci (objets, comportements et discours), se structurent et sont générés en même temps. C'est dans un but pédagogique que nous les décrivons comme s'ils se constituaient l'un après l'autre.

2. LA LANGUE

Sur le plan de la connaissance, le milieu, tel qu'idéologiquement pensé, est perçu comme un système d'éléments significatifs qui, quand ils sont reconnus par les membres du groupe, permettent à ceux-ci de définir l'univers dans lequel ils vivent. Ce système d'éléments, lié à un mode de production donné et propre à la société que structure ce mode, est formé d'un certain nombre de catégories, grâce auxquelles l'esprit humain peut reconnaître et classifier de façon spécifique ce qui l'entoure. Ces catégories ne doivent pas être confondues avec les universaux, car elles sont propres à un groupe humain particulier. De plus, elles se réfèrent au contenu même de la connaissance (constituant un ensemble organisé de notions connues) et non aux mécanismes logiques qui rendent cette connaissance possible. Il s'agit, en fait, de catégories sémantiques.

Ces catégories sémantiques se distinguent-elles de l'idéologie? Nous ne le pensons pas. Tel que mentionné plus haut, toute idéologie a une fonction cognitive. Inversement, toute connaissance est idéologique, de par les forces qui la déterminent. Évidemment, plus on s'éloigne de la perception des moyens de production et des rapports sociaux, moins le déterminisme provenant de l'infrastructure est explicite. Il est cependant toujours présent, car il n'existe pas, croyons-nous, de domaines neutres. Même les classifications botaniques, zoologiques ou anatomiques sont ou peuvent être, si besoin est, mises au service de la reproduction d'un certain type de rapports sociaux.

Dans cette optique, les catégories sémantiques nous semblent constituer un aspect particulier de l'idéologie: son aspect classificateur; au lieu d'insister sur la fonction reproductrice de la su-

perstructure (idéologie au sens strict), on met l'accent sur son rôle cognitif. Idéologie (au sens strict) et catégories sémantiques ne forment donc pas deux instances du mode de production, mais deux angles sous lesquels on peut envisager une même réalité: la structure idéologique au sens large.

Il nous est ainsi possible de donner la définition suivante des catégories sémantiques: l'idéologie conçue en tant que système d'éléments cognitifs déterminés, permettant de comprendre la réalité. Notons ici que ces éléments ne constituent pas des catégories parcellaires mutuellement exclusives (erreur dans laquelle tombent souvent l'anthropologie cognitive américaine et la linguistique sémiotique européenne), mais des classes liées entre elles, à travers lesquelles on appréhende le milieu.

Pour être pensées de façon consciente, puis communiquées sous forme de discours, ces classes doivent être traduites en signifiants lexico-syntactiques (lexèmes, morphèmes, règles de syntaxe). Elles ne peuvent en effet être exprimées autrement que par l'intermédiaire d'un code symbolique leur donnant une existence concrète. Nous inspirant en cela d'une idée de Dubois (Dubois 1970: 146), nous définissons donc la langue comme un rapport de traduction à définition entre catégories lexico-syntactiques et catégories sémantiques. Celles-ci ont la primauté logique, car ce sont elles qui définissent le rapport global. L'influence en retour que le lexique et la grammaire peuvent avoir sur le contenu sémantique nous semble, malgré les affirmations de la linguistique whorfienne, occasionnelle et relativement marginale.

Il n'y a pas parallélisme total entre les deux niveaux (sémantique et lexico-syntaxique), car chacun est soumis à des lois qui lui sont propres². Alors que les catégories sémantiques sont déterminées par le mode de production dont elles font partie, le lexique et la grammaire obéissent à des contraintes d'ordre étymologique. L'histoire du niveau lexico-syntaxique est donc autonome, quoique liée à celle du contenu sémantique qu'il traduit.

² Certaines catégories sémantiques peuvent d'ailleurs ne pas avoir d'équivalent lexico-syntaxique exact. Inversement, certains morphèmes ou constructions syntaxique traduisent des relations logiques universelles, plutôt que des catégories déterminées.

Ceci nous permet de mieux comprendre l'affirmation de Staline, qui disait que "la langue diffère radicalement de la superstructure", en en donnant pour preuve le fait qu'après la Révolution de 1917, "le fonds essentiel du vocabulaire et le système grammatical de la langue russe se sont conservés intacts et ont survécu sans aucune modification un peu sérieuse" (Staline 1950: 12-13). Malgré la transformation du mode de production dominant en U.R.S.S. (passage du capitalisme au socialisme), le niveau lexico-syntactique de la langue est resté à toutes fins pratiques le même, sa structure actuelle dérivant directement de ses formes anciennes, selon des lois étymologiques connues. Ce que Staline ne mentionne pas par contre, c'est que sur le plan sémantique, le contenu de plusieurs mots (surtout, mais pas exclusivement, ceux qui traduisent les rapports sociaux et les concepts politiques) s'est modifié. Le terme "démocratie" par exemple signifie, pour les Soviétiques, "dictature du prolétariat", alors qu'en Occident, il garde son sens capitaliste de "régime parlementaire soi-disant représentatif". Le même lexème exprime donc deux catégories sémantiques différentes, reflétant chacune un type particulier de structure politique. D'où incompréhension mutuelle et accusations réciproques de faire dévier les mots de leur "sens véritable".

Notons que les catégories lexico-syntactiques, tout en étant extérieures au mode de production, sont quand même générées par l'esprit humain. Leur fonctionnement repose donc sur les mêmes mécanismes logiques (universaux) que ceux régissant la formation des superstructures.

Finalement, les discours produits grâce à la langue sont injectés dans le milieu, où ils rejoignent les objets et les comportements provenant du même mode de production³. Ce dernier les réintègre immédiatement, par le biais des universaux, en tant que composantes d'un ensemble perçu comme structuré en forces productives et rapports sociaux, souvent contradictoires. Le cercle est ainsi fermé. Le processus que nous venons de décrire l'a cependant élargi, en enrichissant le milieu de produits matériels et symboliques. Grâce à cet apport, dû à l'activité humaine, l'environnement

³ Toutes proportions gardées, les structures technologiques et psychologiques jouent probablement, dans la production d'objets et de comportements, un rôle analogue à celui joué par la structure lexico-syntactique dans la production des discours.

que nous posons au départ s'est substantiellement transformé. Il constitue donc, comme nous pouvons maintenant le constater, une véritable formation sociale.

3. CONCLUSION

Le modèle proposé ici est dialectique et dynamique. Dialectique, car la superstructure, en contribuant à la production d'objets, de comportements et de discours insérés dans le milieu, surdétermine, par ce canal, l'infrastructure qui est à sa base. Dynamique, car les produit sociaux modifient, par leur seule présence, le milieu auquel ils viennent s'ajouter. À moyen et à long termes, l'accumulation de ces produits et les contradictions qu'ils véhiculent transformeront la structure même du mode de production, puisque celle-ci utilise, comme matière première, l'environnement au sein duquel elle fonctionne. Lorsque la formation sociale que constitue le milieu comprend des éléments appartenant à plusieurs modes de production, la perception de différences et de contradictions inter-modales contribuera à entraîner la dominance d'un seul de ces modes et, dans la plupart des cas, l'élimination des autres.

Notons aussi, en terminant, qu'afin de présenter le modèle sous sa forme la plus simple, nous n'avons pas tenu compte de la variabilité sociolinguistique. Dans la plupart des formations sociales en effet, chaque individu, de par sa naissance et son histoire personnelle, appartient à un segment particulier (lignage, clan, classe) de la société globale. La perception qu'il a du milieu et des rapports sociaux est liée à cette appartenance, car l'environnement au sein duquel évolue un groupe donné est fonction de la position de ce groupe dans la société.

Il existera donc diverses formes de perception, qui donneront naissance à des idéologies différentes, souvent contradictoires (idéologies de groupes ou de classes) et, partant, à des contenus sémantiques divers. Les rapports entre ces contenus et leur traduction linguistique constitueront de véritables langues de classes⁴, propres

⁴ Contrairement à Marr, qui parlait lui aussi de "langues de classes", nous ne considérons pas que chaque type de langue est exclusivement lié à une classe sociale donnée et que la langue fait entièrement partie de la superstructure (voir plus haut).

à des segments précis de la société. Les catégories lexico-syntactiques, qui forment la partie visible du rapport linguistique, serviront alors souvent de marqueurs sociaux, identifiant le groupe auquel appartiennent ceux qui les utilisent. On leur fera ainsi jouer un rôle idéologique, car elles contribueront à la reproduction de rapports sociaux d'un certain type. Dans cette perspective, des intérêts de classe particuliers pourront même influencer l'usage de telle ou telle forme lexicale ou morpho-syntactique, dans la mesure où cette forme se sera vue attribuer une valeur sociale. Ainsi donc, l'évolution du vocabulaire et de la grammaire (qui, de par leur nature intrinsèque, ne font pas partie du mode de production) sera partiellement déterminée par la structure sociale qu'ils traduisent.

RÉFÉRENCES

DORAIS, L. J.

- 1972 *La structure du vocabulaire moderne de la langue esquimaude du Québec-Labrador*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, École pratique des Hautes Études, IV^e Section, Paris.

DUBOIS, J.

- 1970 "Principes et méthodes de la lexicologie structurale", in *La lexicologie* (A. Rey), Paris: Klincksieck, pp. 143-148.

FRANÇOIS, F.

- 1974 "Trân Duc Thao et les recherches sur l'origine et le développement du langage". *La pensée*, 174:32-52.

GODELIER, M.

- 1973 "Anthropologie et économie", in *Horizons, trajets marxistes en anthropologie* (M. Godelier), Paris: Maspéro, pp. 13-82.

HARNECKER, M.

- 1974 *Les concepts élémentaires du matérialisme historique, Contradictions*, Bruxelles.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1972 "Structuralism and Ecology", *Barnard Alumnae*: 6-14.

MARCELLESI, J. B. et B. GARDIN

- 1974 *Introduction à la sociolinguistique*, Paris: Larousse.

ROBIN, R.

- 1973 *Histoire et linguistique*, Paris: Armand Colin.

- SLAKTA, D.**
- 1971 "Esquisse d'une théorie lexico-sémantique: Pour une analyse d'un texte politique (cahier de doléances)", *Languages*, 23:87-134.
- STALINE**
- 1950 *À propos du marxisme en linguistique*, Paris: Nouvelle critique.
- THOMAS, L. L.**
- 1957 *The Linguistic Theories of N. Ja. Marr*, Berkeley: Univ. of California Press.
- TRÂN DUC THAO**
- 1973 *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, Paris: Éditions sociales.
- VINOGRADOV, V. V.**
- 1969 "Triompher du culte de la personnalité dans la linguistique soviétique", *Langages*, 15:67-84.

INFORMATION FOR AUTHORS

All manuscripts should be typed on one side of sheet only, on standard 8½ x 11 typing paper, with adequate margins, double-spaced throughout, including quotations, notes, and bibliographic references. The original typescript and two copies should be submitted and should be accompanied by an abstract of not more than 100 words, if possible in French. Authors should keep a copy of their manuscript. All original manuscripts will be destroyed after publication unless the author makes special arrangements.

References to the literature are not cited in footnotes but carried within the text in parentheses with author's last name, the year of publication, and page, e.g. (Gutkind 1966: 249), or if author is mentioned in text, merely by date and page, e.g. (1966: 249). Multiple references are separated by semi-colons, but enclosed in a single pair of parentheses, e.g. (Gutkind 1966: 249; Leslie 1963: 20). Plural references to an author for a given year are distinguished by letters, e.g. (Gluckman 1960a: 55). All references, with full publication information, should be listed alphabetically by author and chronologically for each author on a separate sheet titled "References", e.g.

Soustelle, Jacques

1955 *La vie quotidienne au temps des Aztèques*.

Salisbury, Richard F.

1966 "Structuring Ignorance: The Genesis of a Myth in New Guinea", *Anthropologica N.S.* 8: 315-328.

In the case of a work by two authors or more, the form of citation is as follows, e.g.

Beals, Alan R., George Spindler and Louise Spindler

1973 *Culture in Process*. 2nd ed. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston.

Note that titles of whole publications such as books and periodicals are underlined, whereas titles of component parts are quoted.

Footnotes used for comments are to be numbered consecutively throughout the paper and typed on a separate sheet. Authors are advised to include footnote material in the text wherever possible.

Tables and Illustrations should be typed or drawn on separate sheets and given headings: marginal notations should indicate their location. Figures should be drawn in black India ink on art paper or set with draftsman's material. Photographs are not accepted.

Reviewers should provide complete information relevant to books reviewed: Full title, author's name, collection, place and date of publication, publisher, pagination, illustrations, and price.

Authors receive galley proofs of articles which are to be read carefully and returned as soon as possible.

RENSEIGNEMENTS AUX AUTEURS

Les manuscrits doivent être dactylographiés à double interligne sur du papier de format 8½ x 11 avec des marges convenables et sur un seul côté de la feuille. Les citations, les notes et les références bibliographiques doivent aussi être dactylographiées à double interligne. Les manuscrits doivent être soumis en trois exemplaires dont l'original et deux copies, et ils doivent être accompagnés d'un précis n'excédant pas 100 mots, en anglais si possible. Il est recommandé aux auteurs de conserver une copie de leur manuscrit. Les manuscrits sont détruits après publication, à moins d'une entente spéciale entre l'auteur et la direction de la revue.

Les renvois bibliographiques ne sont pas cités en notes mais doivent être inclus dans le texte entre parenthèses, avec indication du nom de l'auteur, de l'année de publication et de la page. Par exemple, (Gutkind 1966: 249). Si le nom de l'auteur apparaît dans le texte, il suffit d'indiquer l'année et la page. Par exemple, (1966: 249). Plusieurs renvois doivent être inclus dans une seule parenthèse mais doivent être séparés par des points-virgules. Par exemple, (Gutkind 1966: 249; Leslie 1960: 20). On distingue les renvois multiples à un même auteur pour une même année en utilisant des lettres. Par exemple, (Gluckman 1960a: 55). Tous les renvois bibliographiques doivent être énumérés par ordre alphabétique d'auteur et par ordre chronologique pour chaque auteur sur une feuille séparée portant le titre "Références". Par exemple,

Paris: Hachette.

Dans le cas d'un ouvrage de deux ou plusieurs auteurs s'en tenir au style de citation illustré dans l'exemple qui suit:

Rinehart and Winston.

A noter que les titres de publications entières, telles que livres et périodiques, sont soulignés d'un trait, tandis que les titres de parties apparaissent entre guillemets.

Les notes qui sont des commentaires doivent être numérotées consécutivement et être dactylographiées sur une feuille séparée. Il est demandé aux auteurs d'insérer leurs commentaires dans le texte et non en note dans la mesure du possible.

Tableaux et graphiques avec légendes doivent être présentés sur des feuilles séparées. Indiquer en marge l'endroit où ils doivent être placés. Les graphiques doivent être dessinés avec de l'encre de Chine noire sur papier d'art ou être construits à l'aide de matériel de dessinateur. Les photos ne sont pas acceptées.

Les comptes rendus d'ouvrages doivent donner toutes les informations pertinentes à la publication recensée: titre au complet, nom de l'auteur, collection, date et lieu de publication, éditeur, pagination, tableaux et illustrations, prix.

Les épreuves d'articles sont envoyées aux auteurs. Ceux-ci doivent les lire attentivement et les retourner dans les délais prévus.

IMPRIMÉ AU CANADA