

ANTHROPOLOGICA

N.S. Vol. XX, Nos. 1-2, 1978



LE CENTRE CANADIEN
DE RECHERCHES
EN ANTHROPOLOGIE
UNIVERSITÉ SAINT-PAUL

THE CANADIAN RESEARCH
CENTRE
FOR ANTHROPOLOGY
SAINT PAUL UNIVERSITY

*Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss
à l'occasion
de son 70^e anniversaire de naissance*



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.

NUMÉRO SPECIAL ISSUE

edited by / sous la direction de
Pierre Maranda

ANTHROPOLOGICA

N.S.

VOL. XX

Nos. 1-2

1978

SOMMAIRE — CONTENTS

<i>L'appropriation sociale de la logique — Introduction</i>	PIERRE MARANDA	3
<i>Marking, Reference Points, and Mode of Production: on the Differences which Make a Difference</i>	MARTIN G. SILVERMAN	15
<i>Notes de recherche: Le mythe comme objet technique</i>	YVAN SIMONIS	29
<i>Faufil et petit point — Une analyse montagnaise de la locomotion</i>	RÉMI SAVARD	39
<i>The Logical Appropriation of Kinship as a Political Metaphor: An Indian Epic at the Civilizational and Regional Levels</i>	BRENDA E. F. BECK	47
<i>Moment of Death: Gift of Life — A Reinterpretation of the Northwest Coast Image "Hawk"</i>	CAROL SHEEHAN McLAREN	65

<i>Le monde de la mort et le monde des blancs</i>	ELLI KÖNGÄS MARANDA	91
<i>L'homme (angut), le fils (irniq) et la lumière (qau)</i>	BERNARD SALADIN D'ANGLURE	101
<i>Instrumentalismes contradictoires de la logique des idéologies dans une formation sociale inuit aborigène</i>	DOMINIQUE LEGROS	145
<i>The Ideology of Social Reform in a Nineteenth Century South Sumatran Legal Code</i>	DAVID S. MOYER	181
<i>Lévi-Strauss and Maori Social Structure</i>	ERIC SCHIMMER	201
<i>Ideology and Elementary Structures</i>	DAVID H. TURNER	223
<i>Sémantographie du domaine "travail" dans la haute-ville et dans la basse-ville de Québec</i>	PIERRE MARANDA	249
<i>Volumes reçus — Books Received</i>		293

L'appropriation sociale de la logique

Introduction

PIERRE MARANDA
Université Laval

Appropriation, logique: Claude Lévi-Strauss a montré comment pondérer l'un et l'autre termes; comment une appropriation sait s'ériger en logique et une logique, en esprit; et que nous, anthropologues, comme n'importe qui d'autre, sommes vannés par la connivence de ces simplégades¹, nous, dont la tâche serait d'arc-bouter la pensée critique entre les réflexions spéculaires des symétries inversées structurant l'oscillation de nos préjugés.

Cet ouvrage, conçu et réalisé en commun autour du colloque de la Société Canadienne d'Ethnologie de février 1978, se propose, en témoignage de reconnaissance de la portée, au Québec et au Canada, de la pensée de Lévi-Strauss en cette année de son soixante-dixième anniversaire.

* * *

La contribution de Martin Silverman nous incite à scruter la logique des linguistes. En effet, il est fécond de relire la catégorie "*non-marquée*" comme celle de l'appropriant et, conséquemment, la catégorie "*marquée*" comme celle de l'approprié.

¹ "Moins infranchissable que ne serait un vantail unique, qui ne se "battraient" pas avec un autre et resterait toujours clos" ces portes battantes "livrant et interdisant alternativement le passage entre deux mondes" (Lévi-Strauss 1971b: 358-359) fonctionnent selon une dialectique dont l'appropriation serait la proposition primitive (v. ci-dessous) ou le principal aspect de la contradiction principale (Mao) et la logique, la proposition dérivée, ou l'aspect secondaire de la contradiction principale.

La différence entre espèce permise et espèce prohibée [par exemple, dans des tabous alimentaires] s'explique... par le souci d'introduire une distinction entre espèce "marquée" (au sens que les linguistes donnent à ce terme) et espèce "non-marquée". Interdire certaines espèces n'est qu'un moyen parmi d'autres de les affirmer significatives, et la règle pratique apparaît ainsi comme un opérateur au service du sens, dans une logique qui, étant qualitative, peut travailler à l'aide de conduites aussi bien que d'images (Lévi-Strauss 1962: 134-136).

On "s'approprie" de deux façons: soit pour dominer, contrôler ou posséder; soit pour se rendre conforme à une condition d'être perçue comme une exigence acceptable ou inéluctable, c'est-à-dire, en dernière analyse, pour être approprié par autre que soi (v. chapitre 12, section 7). Dans la première acception, le verbe est transitif et l'acte porte sur un objet hors de soi²; dans la deuxième acception, le verbe est pronominal et l'acte porte sur soi-même, son complément d'objet indirect étant l'appropriant. Ainsi, le premier mode est non-marqué et le second, équivalent à la voix passive, l'est.

Cette logique des linguistes trahirait une matrice sémantique les moulant tout autant que l'objet, la langue, que leur langage leur sert à décrire. Le marqué varierait inversement avec la charge sémantique — car les associations reçues, les ornières et les sentiers de la pensée, seraient non-marqués (v. Lévi-Strauss 1962: 137).

On pourrait d'ailleurs lire plusieurs des chapitres qui suivent à l'aide des hypothèses formulées par Silverman, surtout celle des variations inverses du "marquage" et des formes négatives (ce qu'il appelle le *procès sémantique*). Par exemple, la parenté dans les épopées de l'Inde du sud (Beck), l'aigle et le saumon (McLaren), le fait de donner naissance en inuit (Saladin d'Anglure), les codes légaux à Minangkabau (Moyer), etc.

Et cette problématique implique à la fois l'épistémologie générale mise en cours par Maranda (section 7) et celle des relations opposition et hiérarchie (v. note 1).

Le modèle Silverman met en relief certains mécanismes d'appropriation (sur la motivation, cf. Lévi-Strauss 1962: 206-207), dont

² Qu'on s'approprie l'autre directement ou qu'on s'approprie soi-même grâce à l'autre — en s'y greffant par le nécronyme, par exemple (Lévi-Strauss 1962: 240, 242, 254).

le brouillage et la “clarté cartésienne” seraient peut-être les pôles fondamentaux de la contradiction principale. Somme toute, on en vient au problème fondamental, semble-t-il, de la catégorisation.

Simonis lance un débat sur l’articulation de la théorie à la pratique de l’analyse structurale des mythes. Il suggère que la catégorie “objet technique” (Simondon) serve à cette fin. Son texte esquisse le parcours à amorcer pour cette exploration épistémologique et méthodologique.

En fait, il serait fort utile de dégager explicitement l’*armature* des *Mythologiques*. Quelle est non seulement la structure de cet ouvrage monumental et capital mais, en outre, comment s’articulent méthodologiquement et théoriquement, les propositions qui lui donnent d’être ce qu’il est? Quelques essais ont déjà été tentés dans cette direction (Richard 1971; Marc-Lipiansky 1973; Boon et Schneider 1974, etc.).

Il serait possible d’extraire des *Mythologiques* les opérations qui commandent les trajets de l’analyse structurale (v. Maranda 1972 pour une tentative du genre à propos de *Le Cru et le cuit*). Ensuite, à l’aide des réflexions de Simondon ou d’autres — par exemple, celles de Piaget (1968) — de formuler une théorie qui doit maintenant, ainsi que le souhaite Simonis, se situer à la hauteur des résultats des analyses déjà effectuées.

Encore plus que la conférence de Barnard College (Lévi-Strauss 1972), ce serait sans doute la conclusion de *L’Homme nu* (Lévi-Strauss 1971b) qui pourrait servir à formuler l’objet de cette recherche. Il faudrait, par exemple, en relation avec les passages de Simondon relevés par Simonis, ne pas oublier que toute pensée “ne saurait être que la pensée d’un objet, et qu’un objet n’est tel, si simple et dépouillé qu’on le conçoive, que du fait qu’il constitue le sujet comme sujet, et la conscience elle-même comme conscience d’une relation” (Lévi-Strauss 1971b: 540). Or, cet objet n’est-il pas à la fois technique et philosophique? Car “toutes nos analyses précédentes sur les représentations et les croyances relatives au four-de-terre tendent à montrer que, si certains des peuples qui le possèdent ne font pas de poterie, c’est en raison d’une incompatibilité d’ordre, pourrait-on dire philosophique que, de façon plus ou moins consciente, ils conçoivent entre ces techniques” (Lévi-

Strauss 1971b: 553)... “d’un bout à l’autre de l’immense champ mythique que nous avons exploré, c’est bien le four-de-terre, par sa présence ou son absence, qui joue partout le rôle de pivot” (p. 555). Traditionnellement, l’humanité s’est approprié la “nature” en la domestiquant par transformations, respectant la double intégrité de l’objet et du sujet. “Parmi toutes les techniques culinaires, la cuisson au four-de-terre apparaît donc comme celle qui manifeste, de la façon la plus prégnante, une homologie formelle et intime entre l’infrastructure et l’idéologie” (Lévi-Strauss 1971b: 557).

La théorie de la construction de ces deux catégories: l’objet de nos recherches, d’une part, l’objet technique, de l’autre, se définirait-elle ainsi?

Rémi Savard pousse une pointe sémantique dans le domaine de la logique locomotrice. Chez les Montagnais, “faux-fil” et “petit point” ne sont pas que des métaphores résultant de “déductions empiriques” (Lévi-Strauss 1971a) quelque peu faciles. Des “déductions transcendantales” mènent au cœur d’une réflexion selon laquelle il deviendrait possible de s’approprier les opérations fondamentales de la charte de l’humanité dont la dernière phrase de *L’Homme* nu répercute les échos. Car, cette façon mallarméenne de s’ériger en fins de non-recevoir, les Montagnais, selon Savard, l’exprimeraient eux aussi: “Ce discours se dresse comme une ruse aussi lucide que désespérée, en vue d’échapper une bonne fois aux grammaires inconscientes et arbitraires sans lesquelles, pourtant, nul discours n’est possible et que, bien malgré lui, quelle qu’ait été sa révolte au départ, tout discours ne réussit qu’à consolider.”

Appropriation de la logique du discours par le discours lui-même, dans une appréhension si aiguë qu’elle peut, en dernière analyse, connaître la sérénité dans l’acceptation de ses limites, l’exploration de la locomotion sémantique montagnaise ouvrirait donc sur une métaphysique d’aguets toujours ouverte et dont témoignerait, d’ailleurs, la grande fécondité lexicale que manifestent les Montagnais d’aujourd’hui avec une éblouissante versatilité et un sourire raffiné.

Comment une culture populaire et régionale s’appropriera-t-elle la logique d’une sémantique de haute culture à prétentions souveraines? Brenda Beck montre que le langage des relations de

parenté sert à cette fin en Inde du sud. Le Mahābhārata met en scène et en contraste des relations de parenté. Une version régionale suit de près. La troisième version retenue par Beck, celle d'un barde, s'avère plus audacieuse: là, les inversions symétriques marquent une contestation des formations régionales qui s'opposent à leur appropriation par la "haute culture".

Consanguinité et alliance, transformation de l'épouse en sœur, affaiblissement de l'autorité des puissants et renforcement du pouvoir des faibles, toutes ces opérations redistribuent le fait sémantique de la parenté différentielle d'une version à l'autre. La logique de l'alliance matrimoniale et polyandrique ne suffit plus, au niveau de la région. Il faut passer à une reformulation en termes de consanguinité. Que cette symétrie inversée soit codée en un idiome de la parenté n'est sans doute pas étranger à l'appropriation de la femme par l'homme pour des buts idéologiques dont, peut-être, seule l'Inde et les Kwakiutl ont su prendre la mesure.

Dans l'article de McLaren, l'iconographie de l'aigle/faucon et du saumon rappelle, en un saisissant raccourci, l'opposition ciel-mer explorée dans la grande charte Salish du mythe du dénicheur (Lévi-Strauss 1971b: 315-407). Là, en effet, ces Amérindiens ont brossé une fresque de régies cosmiques et technologiques où ils s'approprient non seulement l'univers mais aussi les mécanismes d'appropriation eux-mêmes — ainsi qu'en témoignent encore aujourd'hui des versions recueillies par R. Bouchard dans l'Okanagan cette décade-ci. Si "chaque oiseau s'empare d'une espèce particulière de saumon pour lâcher ensuite ces couples dans des rivières" (Lévi-Strauss 1971b: 406), à l'instar de la répartition qu'en fit Coyote après que sa supercherie du nid d'aigles eut, en définitive, échoué (M_{667a}, Lévi-Strauss 1971b: 329-333); si, comme le soutient McLaren, l'aigle de l'iconographie n'est que le saumon au faite de son être, rouges l'un et l'autre comme la chevelure de la fille d'Aigle (M_{670a}) qu'épouse le fils de Coyote et qui lui reste fidèle (contrairement à son autre femme, la fille de Corbeau); et si on va jusqu'à faire, comme les Wasco, d'Aigle, le petit-fils de Coyote (M_{601a}), parce que Aigle est "chef de chasse" (Lévi-Strauss 1971b: 382): celui-ci deviendrait-il "dénicheur" de saumon, c'est-à-dire l'opérateur d'une sémantique dont la dissolution même serait l'expression ultime? Mort d'achèvement, le saumon du Pacifique se

sert lui-même à la fois en objet de pensée et de consommation. Il se fondrait alors avec l'aigle qui, comme le disent les Comox (M_{713a}) et Lilloet (M_{713b}), "anti-poisson", régit la flottaison.

Les jumeaux, rapporte McLaren, étaient la manifestation humaine du saumon; à un niveau plus profond, Aigle et Saumon seraient-ils, eux aussi, jumeaux? et, alors, se pourrait-il que l'interprétation de l'iconographie par McLaren doive ouvrir sur un procès de dégémellisation, appropriation, en dernière analyse, du ciel par la mer?

Les femmes lau s'approprient des termes d'une langue, le pidgin, qu'elles ne parlent pas mais qui est connue, au moins passivement, par un certain nombre de leurs époux. Köngäs Maranda montre que si le procès de l'appropriation des Lau par le "monde des blancs" pouvait se dessiner dans cet événement d'ordre linguistique, les femmes n'en sont pas dupes. Pour elles, "lumières de la ville", "shillings", "voitures" et autres caractéristiques des sociétés technologiques sont des pièges mortels.

Serait-ce donc, non pas tant par émulation de leurs maris que par résistance à l'invasion impérialiste, que les pleureuses tirent du pidgin les mots que leur langue s'avère réticente à former? Marqué en pidgin, le pouvoir des blancs pourrait, de cette façon, être isolé, circonscrit et, on le voudrait, mâté — au moins conceptuellement.

Il est difficile aux hommes apprenant le pidgin de ne pas se laisser envahir par le monde de blancs; ils se plaignent d'ailleurs qu'ils perdent par là la connaissance des "vieux mots". Donc, leurs femmes tentent-elles de les mettre en garde contre cette contamination fatale en en déclinant les facettes dans un lexique familier aux maris déjà atteints? Si tel était le cas, une logique de lexicographie bilingue sous-tendrait les mélodées des pleureuses pour neutraliser l'appropriation par une autre société, séductrice, des hommes avec qui les femmes lau vivent uxori-localement. Cette dialectique d'appropriation d'un lexique dans le discours funéraire aurait alors pour objet une revendication des maris par leurs femmes et la société.

Bernard Saladin d'Anglure et Dominique Legros fournissent des visées complémentaires sur les formations sociales inuit. Dans

les deux cas, les relations entre les sexes servent de plaques tournantes, de métaphores et de transformateurs. Legros met l'accent sur le système de mariage et de production; d'Anglure, sur la procréation et la reproduction. Nous entamons, avec ce chapitre, une articulation de la cosmologie à la structure sociale et nous y voyons s'amorcer une problématique de la dialectique qui culminera dans la contribution de Turner (chapitre 11).

Les peuples chasseurs sont-ils nécessairement destinés, de par leur mode de production, à privilégier la mobilité locale? Dans l'affirmative, se doivent-ils d'opter pour des systèmes à prédominance agnatique et de sous-estimer tout autre principe lignager? et quels seront les impératifs des principes de résidence?

D'Anglure montre comment l'appropriation de la femme par l'homme s'accomplit chez les Inuit d'Igloodik. La logique que construisent les hommes leur fournit les prémisses grâce auxquelles ils pourront faire souhaiter aux femmes qu'elles se confinent de leur propre gré "dans l'obscurantisme profane d'un foyer chaleureux" et qu'elles reconnaissent à leurs maris "l'exclusivité du savoir cosmique et du pouvoir social".

N'est-ce pas d'ailleurs à partir de ce principe de réduction de la femme à la dimension privée — opération de génie sémantique — que les frères de mère récupèrent les systèmes matrilineaires pour s'approprier une autorité politique en dépit d'un principe de matrilocalisation?

Si tel est le cas, la logique du mâle humain consisterait effectivement à s'approprier son inverse symétrique (Lévi-Strauss 1962: 123 s.; Maranda et Köngäs Maranda 1970) en décrétant que, contre toute évidence biologique, c'est lui et non pas elle qui devrait former la proposition primitive³ d'où toute formation sociale déduirait sa structure. Par conséquent, si l'iglou s'approprie le cosmos et l'homme, la femme, pourquoi reconnaîtrait-on quelque validité à la cognition?

C'est précisément à ce problème que s'adresse Legros. Le système cognatique des Nunamiut semble bien adapté au mode de production nomadique qui prévaut pendant une partie de l'année,

³ Ou "séquence indécidable" (Lévi-Strauss 1971b: 538 s.).

la chasse individuelle. Durant cette saison, on valorisera la mobilité locale (dont parle Turner au chapitre 11). Au contraire, durant la période de chasse collective — la plus rentable —, on valorisera la localisation par des rituels propitiatoires de la *praxis*.

Entre ces deux modes de production dont les exigences l'écartèlent, la formation sociale nunamiut afficherait une surestimation du mode de production le moins productif en s'organisant en fonction de la mobilité locale. Comme on le verra à la lecture du chapitre 11, ces corrélations ravivent une problématique d'appropriation de la parenté par la localisation (cf. les débats des années cinquante sur ce sujet). En définitive, il semble bien que le "primat des infrastructures" ne réside que dans le fait qu'elles fournissent les éléments d'une opération dialectique dans laquelle "la matière des contradictions compte moins que le fait que des contradictions existent" (Lévi-Strauss 1962: 126).

Le contraste que David Moyer propose entre *droit* et *loi* permet de reposer dynamiquement la question de l'équilibre entre localisation et parenté. En effet, à Minangkabau, la lignée l'emporte en détermination sur la résidence lorsque le système fonctionne sans heurts ni encombres. Cependant, fait-on face à une crise, le principe lignager basculera en position de proposition dérivée et le facteur de localisation occupera, à son tour, la position de proposition primitive à l'intérieur de ces paramètres.

Quand le *droit* suffit, le principe de localisation — patri-locale et matrilocale — prévaut; s'il faut faire intervenir la *loi*, le principe lignager l'emportera. "A residence mediator operates in status quo defining situations; a descent mediator operates in status quo disturbing situations".

Les tensions entre les voisins ennemis, d'une part, et celles causées par le groupement résidentiel de parents traverse les épopées de l'Inde du sud et se répercutent au niveau de la constitution de la cellule mari et femme dont d'Anglure et Legros font état et où Köngäs Maranda suggère que la femme y joue un rôle de régulation.

Or, le *hapuu* maori serait, lui aussi, un principe régulateur. "Genèse de l'intérieur", comme le traduit Eric Schwimmer, il exprimerait un procès de division sans perte d'appropriation. Ainsi,

on peut interpréter la restructuration selon un mécanisme de redondance assurant la prolifération sociale tout en évitant une entropie de fonction.

La lignée maori, grâce à ses ressources idéologiques, mettrait en œuvre une autorégulation que Lévi-Strauss décrit pour les mythes. Elle serait capable de se remanier “dans une mesure compatible avec les contraintes des moules traditionnels auxquels [elle] devrait toujours s’adapter” (Lévi-Strauss 1971b: 545). Mais, ici encore, le principe de localisation est à l’œuvre: “The tribal affiliation of *hapuu* is determined by the location of the *hapuu* members at the time the *hapuu* is constituted.”

Le territoire s’approprierait-il vraiment la société parce que celle-ci se définirait par rapport à lui comme à ses ressources (cf. chapitre 11)? Ne retrouve-t-on pas alors, dans cette dialectique des parentèles et des modes de production, un mécanisme d’appropriation de soi-même au moyen de l’activité — de la *praxis* — qui donne à chacun de se constituer en cet “objet technique” dont parle Simonis? — tenant sans cesse compte que ces objets n’ont d’impact que du fait qu’ils érigent “le sujet comme sujet, et la conscience elle-même comme conscience d’une relation” (Lévi-Strauss 1971b: 540, cité ci-dessus).

La contribution de David Turner peut servir de conclusion ou d’introduction à rebours, à un traité, formé des chapitres qui la précèdent, sur l’importance relative de la localisation par rapport à la parenté. Elle permettra de repenser, entre autres, les textes de Beck, d’Anglure, de Legros, Schwimmer et Moyer.

Turner reprend l’“atome de parenté” (Lévi-Strauss 1958: ch. 2) en relation avec l’exogamie de lignée et il traite également des résidences harmonique ou dysharmonique (Lévi-Strauss 1967). Il suggère que le principe de résidence, facteur de localisation, s’approprie la parenté ou que, au contraire, ce sera la parenté qui s’appropriera la localisation — selon l’ampleur des ressources disponibles à un mode de production. Cette logique reposerait sur un mécanisme de bascule: les pôles des structures élémentaires se verraient répartis en une proposition primitive, d’une part, et en une proposition dérivée, de l’autre, en relation avec la richesse de l’environnement.

De même, à l'intérieur d'un système de parenté, les principes lignager et collatéral fonctionneraient sur un modèle symétrique et inversé. L'importance de la collatéralité déclinerait avec celle du facteur de localisation, tandis que le principe lignager s'accroîtrait avec l'importance de la mobilité locale (comme en Australie). Collatéralité et surestimation de la localisation seraient donc corrélées, comme principe lignager et sous-estimation de la localisation.

L'exploration ethnosociologique de Maranda pose un problème épistémologique de paramètres d'analyse. Dans quelle mesure les dialectiques maoïste et lévi-straussienne convergent-elles à cause d'un point de départ commun plutôt qu'à cause de résultats se corroborant?

Accepte-t-on la problématique dialectique, l'utilisation de la méthode des réseaux mène à la construction de modèles d'inertie et de dynamismes socio-sémantiques. On y décrit comment l'idéologie des classes dominantes (l'homme social) peut s'approprier celle des classes dominées (l'homme privé).

“L'homme privé” devient, de par la nature même de sa concentration sur le foyer (facteur résidence encore une fois?), proie facile pour “l'homme social” dont les intérêts et la *praxis*, formant un éventail plus vaste, le mettent à même de construire le modèle à partir duquel l'inertie des dominés se consolidera du gré même de ceux-ci, selon la façon inuit de structurer l'univers de la femme mise en relief par d'Anglure.

* * *

La fécondité des propositions lévi-straussiennes n'est plus à démontrer. Le paradigme structuraliste qu'il a défini continue de susciter des réflexions, des innovations méthodologiques et des théories, comme en témoignent les chapitres de cet ouvrage.

Assurément, nous non plus que n'importe qui d'autre, ne saurions échapper à la récursivité du langage de la sémantique et de la pensée. Les propositions primitives ou indécidables sur lesquelles reposent nos travaux et nos systèmes d'interprétation nous rappellent que nous choisissons, à l'instar des autres sciences, de formuler une théorie cohérente puisqu'elle ne peut être complète (théorème

de Gödel). Mais, de là, vient précisément le sceau tragique qui martèle l'anthropologie: quelle autre science que la nôtre, qui se donne comme "universelle", saurait revendiquer non seulement la cohérence mais aussi la totalité? Existe-t-il vraiment une proposition primitive sur laquelle nous puissions fonder l'anthropologie sans que notre science en perde pour autant sa cohérence?

De tout cela, il résulte que la séquence absolument indécidable se ramène, sinon à l'affirmation empiriquement décidable qu'il y a un monde (alors que rien n'aurait pu exister) au moins à celle que cet être du monde consiste en une disparité. Du monde, on ne peut dire purement et simplement qu'il est: il est sous la forme d'une asymétrie première, qui se manifeste diversement selon la perspective où l'on se place pour l'appréhender: entre le haut et le bas, le ciel et la terre, la terre ferme et l'eau, le près et le loin, la gauche et la droite, le mâle et la femelle, etc. Inhérente au réel, cette disparité met la spéculation mythique en branle; mais, parce qu'elle conditionne, en deçà même de la pensée, l'existence de tout objet de pensée (Lévi-Strauss 1971: 539).

RÉFÉRENCES

BOON, J. A. and D. M. SCHNEIDER

1974 "Kinship vis-à-vis Myth: Contrasts in Lévi-Strauss Approaches to Cross-Cultural Comparison" in *American Anthropologist*, vol. 76, no 4: 799-817.

LÉVI-STRAUSS, C.

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

1967 *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye, Mouton.

1971a "The Deduction of the Crane", in P. Maranda et E. K. Maranda *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia University of Pennsylvania Press: 3-21.

1971b *Mythologie IV: L'Homme nu*. Paris, Plon.

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

MARANDA, P.

1972 *Mythology*, Penguin Books.

MARANDA, P. et E. K. MARANDA

1970 "Le Crâne et l'utérus: Deux théorèmes malitains", in J. Pouillon et P. Maranda, *Échanges et communications*, Paris-La Haye, Mouton, vol. 2: 830-861.

MARC-LIPIANSKY, M.

1973 *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*. Paris, Payot.

PIAGET, J.

1968 *Le Structuralisme*. Paris, Presses universitaires de France.

RICHARD, P.

1971 "Analyse des *Mythologiques*", in P. Richard et R. Jaulin, *Anthropologie et calcul*, Paris, Union générale d'éditions: 299-381.

Marking, Reference Points, and Mode of Production: on the Differences which Make a Difference¹

MARTIN G. SILVERMAN
University of British Columbia

RÉSUMÉ

Cet article traite des problèmes relevant à la fois du domaine, de l'étendue et de l'utilisation de certains procès sémantiques en tant qu'éléments de l'hégémonie capitaliste. L'accent est mis sur l'étude des catégories dites marquées et non-marquées, sur les conflits et les incertitudes, sur la création et la modification de catégories ainsi que sur l'utilité de certains concepts analytiques conventionnels.

"...il n'existe jamais de texte original: tout mythe est par nature une traduction... qu'un auditeur cherche à démarquer en le traduisant... tantôt pour se l'approprier et tantôt pour le démentir... Le mythe n'est donc jamais de sa langue, il est une perspective sur une langue autre..." (Lévi-Strauss 1971: 576-577).

¹ The subtitle is borrowed from Bateson; see e.g., Bateson 1972: 315. I would like to thank C. Creider, D. Legros, J. Magdoff, P. Maranda, G. Sankoff, E. Schwimmer, M. Seguin and S. Tobias for helpful comments on my paper. The general subject matter is of concern to a variety of colleagues in close communication with one another. Most of the text of this paper was written before I read Williams 1976 and Williams 1977, which include similar arguments on categories. From a theoretical standpoint, Williams 1977 bears directly on the issues raised here. I have drawn on Williams' discussion of "hegemony" for a few reformulations, limited by the approach of a publication deadline.

A number of semantic classes exhibit a rather interesting characteristic. On the one hand, their subclasses (or instances) can be seen as being equally representative of the larger class to which they belong. Thus we can say that a 'detached house' or a 'townhouse' are both 'houses'. 'Detached house' and 'townhouse' are substitutable for each other in a construction such as "A — is a kind of house". The two kinds of house are thus in a paradigmatic relationship.

However, we can also see a townhouse as being somehow less of a 'house', or less of a 'real house', than a 'detached house' is. In this sense, 'detached house' and 'townhouse' are not substitutable for each other, and furthermore, they are in an ordinal relationship, a kind of syntagmatic relationship (Silverman 1975). 'Detached house' and 'townhouse' form a directed order of more-to-less house-ness, as kinds of 'house' — at least in my idiolect.² And the detached house is a more exemplary case of 'house' than a 'townhouse' is.

For analytic purposes one would want to know: What is it about a townhouse which, in the latter relations, makes it less of a house than a detached house, and vice-versa? One may point to features ascribed to the objects; the objects' uses; aspects of the context of identification; attributes of the speakers, etc. (see Labov 1973; Lakoff 1972).

Consider 'author' and 'authoress' (see Greenberg 1966). 'Author' may refer to a male or a female, or either, indiscriminately. 'Authoress' may refer only to a female. A label, 'author', refers to the class as a whole, and also to a particular sub-class: male authors. 'Female authoress' is redundant. 'Author' is unmarked vis-à-vis a genderless author. With 'authoress' we mark for femaleness. In referring to a male author, 'author' refers to what I take to be the exemplary case.

Thus: A term labels (a) a general class ('author' as any author), and (b) the (or an) exemplary case of that general class (male author), while (c) another term (perhaps derived: 'author', 'authoress') labels another and contrasting member of the general

² The "ethnography" included in this paper as general ethnography is largely speculative. Hopefully the points are of sufficient theoretical interest to justify this.

class, and (d) the marked label ('authoress') may not substitute for the unmarked one (one male author and one authoress do not combine to form two authoresses, except, perhaps, biologically).

Why should it be that the female is marked?

There are a number of possible explanations for this sort of phenomenon. One is that 'author' is used more frequently than 'authoress'. Another is that, very simply, there are more male than female authors. 'Authoress' is marked in relation to author, as 'male nurse' is marked in relation to 'nurse': fewer female authors, fewer male nurses; femaleness is marked in the first; maleness is the second.

At the same time, in one way or another, many exemplary cases and marked cases seem to relate to domination and subordination (e.g., 'men' as human beings, or as males). One may propose the principle: to the dominating (at least), the dominating are the most exemplary members of the larger class; the subordinate are marked members. We can entertain some strong relation between domination-subordination, exemplariness, and the marked-unmarked relation.

Let us speculate by suggesting that many exemplary cases provide the points of reference (perhaps 'ideal types') for the (intellectual) construction of the less exemplary cases. If the exemplary case is the dominating member, then the latter is being presented as the point of reference for the *reality* of the subordinate member, since in everyday life we probably assume that words indicate real people and things. This is, at least, a working hypothesis.

From the paradigmatic side of the coin, all authors are equally authors, all men and women are equally persons (or Men, or Man), all nationals are equally nationals. Through such a device the dominating can double-bind the subordinated: Yes, you and we are all equally part of a larger reality which the category in its broader unmarked sense indicates. No, you are lesser. If the subordinated assert themselves by using the marked category, they open the door for a more explicit lessness. Thus they might find it appropriate to very self-consciously (and other-consciously) use such terms, or to oppose them. Otherwise, the subordinated becomes invisible in the ambiguity of the unmarked form. The very ambiguity of the unmarked form, without further contextual clues, can keep the matter

up in the air. This combination of invisibility and marked visibility has been well-described in the literature dealing with dominated groups (e.g., Fanon).

There is, however, more to be said about 'author'.

Let us accept the idea of a genderless, unmarked author. Who, or what, is 'an author'? 'Author' is a complex category, and we may speculate about it. If I write a manuscript for myself, I am the author of it. But I am only marginally 'an author', or 'the author, X'. Imagine the following possibility: Somebody (a) sells manuscripts to publishers, who (b) print and sell the books to buyers, (c) the author is specialized as such, makes most of his or her living from this activity. Let us say that for certain purposes this is an exemplary case of 'author' at this level. If those three features are present, a person is unambiguously 'an author'. If one feature is lacking, the person's authorship will be marked, perhaps by 'but' ("She's an author, but..."). If two features are missing, the person's authorship will be more strongly marked. For example: Rather than selling a manuscript to a publisher, I might be a 'staff writer' (are 'staff writers' 'authors?'). At the other extreme, I might give copies of my work away. I might distribute them on a streetcorner, either for money, or free. I might not make most of my living from the activity.

Neither staff writers nor people who write and distribute things free on the streetcorner seem to be exemplary cases of 'author'.

I suggest that here we must refer directly to the hegemonic processes (see Williams 1977) of capitalist relations. The staff writer is more like an ordinary worker, in that he or she sells his or her labour (labour-power) to an employer (capital), and works under the direction of others. An exemplary case of author is defined negatively in relation to that. This exemplary author sells, but sells his or her product rather than labour-power directly, and does not 'work' under the control of others. Even more strongly: the exemplary author sells to firms. If I stand on the streetcorner and sell my tracts I am still selling, but in direct exchange for revenue. I am something like a petty commodity producer.

Thus, the most exemplary author (a) sells, (b) writing product rather than labour directly, (c) to firms, (d) makes a fair portion of his or her 'living' out of it, and (e) directs his or her own labour.

A 'writer' on this analytic line would be less authorish when one or more of these features is missing. But the features may not be equally weighted, in the sense that the absence of any one feature would make any two people equally marked authors. For example, the absence of (d) may not be as strongly marked as the absence of (a).

The genderless exemplary author, then, is defined by his or her specific imagined relationship to the conditions of production. And the semantic understanding must go beyond 'author' to a set of categories such as 'work', 'labour', 'job', 'profession'.³

Speaking very loosely: The predominant mode of production is production for exchange-value, in which labour-power is a commodity, and in which the labour process is controlled. Perhaps the least marked 'work' is work most consistent with this. Work which is unpaid can be marked in relation to work which is paid; work in which only products are sold can be marked in relation to work in which labour-power is sold; work which is uncontrolled by others can be marked in relation to work which is controlled by others (cf. Williams 1976: 282). It may also be the case that work in which the mode of labour is apparently characterized by a strong 'immaterial component' (e.g., 'mental labour') can be marked in relation to work apparently characterized by a strong 'material component'. If these depictions are accurate, the situations are consistent with a recognition of the predominant modes of labour and exchange, and also with a criticism of the position of those involved in 'planning' rather than 'execution', or 'ownership' rather than 'getting your hands dirty'.⁴ And yet, one can still pose a larger, unmarked work: "Everybody has to work."

There are then at least two marking problems with regard to author: author-not really an author, and author-authoress. Marking

³ For the purpose of this paper we can accept Althusser's "Thesis 1": "Ideology represents the imaginary relationship of individuals to their real conditions of existence" (Althusser 1971: 162). We can accept it with the caveat that 'individuals' not be universalized.

⁴ It should be noted that as the mode of production evolves, there is a shift in the relations between different forms of labour, e.g., the specific position of material commodity production; these relations are also tied to the 'places' of different countries in the international system (e.g., Canada vs. the U.S. and U.K.). Thus the approach to the relation between mode of production and semantic process must be both dynamic and specific. On the question of 'immaterial things' see Marx 1952: 194-195.

here seems to call our attention to domination by the capitalist mode of production, and to domination in relations within and subordinated to it (cf. Dorais 1977).

* * *

More must be said about reference points. In English some strongly political-ideological words such as 'justice' and 'equality' have negatives which are formed by the addition of negative labellers, such as *injustice* and *inequality*. As a native speaker of English and as the inhabitant of a society in which such terms are found, it seems to me that the images of the negative are clearer and more coherently organized than the images of the positive. It seems easier to point to something and say, "That is unjust" or "That is inequality", than it is to point to something and say, "That is just" or "That is equality". I think this observation has been made by some social critics.

In English, at least for equality, there is some historic basis for an understanding of why this should be so. In *Keywords*, Raymond Williams (1976) says:

The earliest uses of EQUALITY are in relation to physical quantity, but the social sense of EQUALITY, especially in the sense of equivalence of rank, is present from [the fifteenth century] though more common from [the sixteenth century]. EQUALITY to indicate a more general condition developed from this but it represented a crucial shift. What it implied was not a comparison of rank but an assertion of a much more general, normal or normative condition... But after [the middle seventeenth century] it is not again common, in this general sense, until [the late eighteenth century], when it was given specific emphasis in the American and French revolutions. What was then asserted was both a fundamental condition — 'all men are created EQUAL' — and a set of specific demands, as in EQUALITY before the law — that is to say, reform of previous statutory INEQUALITIES, in feudal and post-feudal ranks and privileges (Williams 1976: 101; I have put into upper-case letters what appears in bold-faced type in the original).

Perhaps in many of its uses, 'equality' was counterposed to other conditions, as positive to negative, and took on much of its shape from the negation of those other conditions as they were understood — equality vs. 'rank' or 'privilege'. It makes historical sense, then, to see many of our positive ideological terms as having been — and continuing to be — parts of political-economic conflict, and being developed in opposition. After a certain battle is thought

to be won, perhaps the term itself appears as the descriptive as well as normative point of reference, describing an existing condition, and the other conditions are presented as the absence of or negation of that condition. But the negatives are still clearer, and the ideological connotations of the categories include strong connotations of *time*, such that the (apparent) positive is to the (apparent) negative as the (apparent) present (and/or future) is to be (apparent) past.

One might propose that the lexical labelling and the semantic process takes opposite courses: The lexical marking presents the positive condition as the point of reference and the negative condition as the negation or absence of the positive condition. The semantic process sustains (if in modified form) the negative condition as the clearer point of reference, and presents the positive condition as its negation.

When such terms are used in conflict, the conflict probably includes a conflict over the identification of the negative reference condition (cf. Kenneth Burke). What may appear as 'different ideas' — even different vague ideas — of freedom, justice or equality, are encompassed by different ideas of oppression, injustice, inequality. The apparently positive terms hover over an arena which, as expressed in language, is constituted by different and conflicting images of negative conditions dialectically related to programmes for change. The negation of the negative conditions gives some positive content to the apparently positive terms, but conflicting content since political negation allows of a greater variety of possibilities than does logical negation!

For any group at any moment, then, one may best understand the meanings of the positive categories through an understanding of what the members of that group take or are given (through media, schools, etc.) as "typical" instances of the opposite condition.

The construction of differences between phenomena is an activity of everyday life as it is an activity of areas which seem remote from everyday life. Assume we can demonstrate that for a wide variety of concepts, how we make distinctions (and assert similarities) relates closely to domination by the capitalist mode of production, and to domination in relations within and subordinated to it. Then we are confronted with a close relation

between the reproduction of the conditions of production, and semantic process — semantic process both in form (marked/unmarked), and in content (for occupational categories, national categories, etc.). This is one of the ways in which hegemony masquerades as something very simple, as the distinction, the difference, between this and that (see Dorais 1977).

One might suggest an historical process, tied up with the expansion of the capitalist mode of production, which I have called “the capitalisation of meaning” (Silverman 1978; cf. Williams 1976). The people involved in the expansion of the capitalist mode of production (expansion *within* a society and culture, as well as expansion to other societies and cultures) may not self-consciously have invented ‘authors’, ‘houses’, ‘food’, ‘clothing’, or ‘music’. But the organization of the ranges of meaning of those categories may have been made capable of reconstruction such that the organization of those ranges, *and* of the realities they apparently denote, could be consistent with the organization of the predominant mode of production (at more than one level). If the exemplary case of ‘author’ is not only a male author but is also one who sells; if the exemplary case of ‘house’ is a ‘single-family dwelling’ that is ‘owned’; if to anglophones the exemplary case of ‘popular music’ is American and British popular music: Then there is a unity between the reality, the categories describing it, and the organization of the mode of production.

Refractions of production for exchange-value may be inserted as implicit semantic criteria in a wide variety of concepts: the often silent coefficient of other features. And how, when one thinks about it, could it be otherwise, since much of our action is constituted by production for exchange-value, as well as by other sorts of domination and more explicitly ideological practices.

In this light, it becomes difficult to sustain certain social science analytic distinctions, such as that between a world of “objects” and the “orientation of the actor to the objects” as anything but a second-order distinction, if the senses of what actors *are*, and what objects *are*, are themselves part of capitalist hegemony.⁵

⁵ Althusser observes: “...all ideology hails or interpellates concrete subjects, by the functioning of the category of the subject” (Althusser 1971: 162; emphasis omitted). See Barnett and Silverman 1978.

Many of the objects we use have been produced by others and alienated from others. Those objects come to us through a system of production of which we are part. While the manufacturers of, say, telephones, may not prescribe a definition of telephone for us, what is available to us as a telephone is the telephones marketed by those manufacturers. Or the foods, or books, or radios. The realities which give the categories their concrete shape are products of this system. And we use (or do not use) and acquire (or do not acquire) those products in particular ways which are also part of that system of production.

If we accept that the manufacturers' major criterion for production is profit, then objects are constructed in such a manner that their sale will yield the most profit. The 'features' of objects are thus determined as much by the requirements of maximizing profit as by anything else. We encounter, then, the accelerating incorporation of new meaning features (e.g., 'energy-saving') (and the transformation of old ones), which maximize profit and domination, and which, as S. Tobias has suggested, can appear to be not only "utilitarian", but also "aesthetic". Hence the route from profit or property relations to semantic criteria is not as long as it may seem.⁶

One need look very simply at what 'owning' means and invokes — or 'home' or 'author', or 'telephone', 'music'; and, of course, 'individual'.

* * *

I would now like to pose explicitly what is, from one perspective, the larger issue: Given what we know about the operation of capitalism, can we construct interesting hypotheses about the properties of meaning systems implicated in it? I think we can. (It should be noted that I am not assuming here the existence of uniform lexemes or meanings across the population; difference and

⁶ This point was suggested by students in an Anthropology seminar, University of Western Ontario, 1975. Much of the argument, of course, can be taken as having been sparked by Marx and Engels' famous theory, "The ruling ideas of each age have ever been the ideas of its ruling class" (Marx and Engels 1968: 51). At present, there appears to be increasing interest in the subject of ideology in everyday life, as in, just to cite a few examples, Barthes 1972; Bernstein 1972; Lefebvre 1971; Maranda, ed. 1977; Marchak 1975; Wagner 1975; Williams 1976, 1977; and the papers in this volume, and works cited by them.

ambiguity are part of the story. But I am assuming that there are certain processes at work, which are often most visible through the activities of state agencies or state-related agencies, and corporations).

Capitalist hegemony has included much "official" tinkering with categories in the interests of control (e.g., 'crime', 'mental illness', grades of commodities and of employment); it has included the creation of apparently new products (e.g., 'guided missiles' — the 'guided' perhaps becoming invisible; 'deodorants'); it has included differentiation within recognized classes of products ('short-range' and 'long-range missiles'; 'underarm', 'foot' and 'body' deodorants); it has included the attempt to identify a particular *class* of product with a particular brand-named product, to promote 'brand loyalty' in order to maximize profit.⁷

The system as a whole thus includes (*interalia*; see Silverman 1978):

(1) *From the point of view of the 'apprenticeship of categories'* (in P. Maranda's phrase), the perpetuation of old meanings and the introduction of new ones, perhaps as part of the same process (as with the category 'ethnic groups'), involving learning, unlearning, and relearning;

(2) *From the point of view of operations*, (a) the exemplariness of the particular, but in certain areas the appearance or reality of a contest over the exemplariness ('pop' or 'soft drink' = 'cola' ≠ 'coca cola'; 'pop' ≠ 'cola' = 'uncola' = 'seven up'); (b) the redefinition of old categories, also with the possibility of contest (the precise *differentia* of 'life' and 'death'); (c) the creation of new categories, again with the possibility of contest ('symbolic anthropology'); (d) the uneven relation between the negative and positive members of political-ideological pairs (injustice/justice), certainly with the possibility of contest;

(3) *From the point of view of content*, the increasing scope of aspects of production for exchange-value, including the requisite labour processes, forms of the State, and reification.⁸

⁷ Wagner (1975) sensitively discusses related matters.

⁸ Remarks by P. Maranda were particularly helpful for this section.

Especially insofar as the appearance of *choice* is sustained, we would thus expect (a) the clarity of some distinctions (between kinds of missiles, or deodorants, or employment); (b) the blurring of some distinctions (between social classes); (c) the relative vagueness of one side of some distinctions (inequality/equality); (d) the have-your-cake-and-eat-it-too approach to distinctions ('men' applies to both men and women, except where it does not); and (e) areas indicative of contest over modified or new distinctions or over the relations between distinctions and exemplary cases.

Many of the above items, if taken individually, are not limited to liberal democratic capitalist societies. But one may hypothesize that in their scope and relations to one another, they characterize a hegemonic process which is far from universal (cf. Dorais 1977).

How do these features relate to the applicability of certain analytic concepts? Where clarity is favoured, we expect certain analytic concepts to be most applicable, e.g., denotation vs. connotation; signification vs. designation. But we also expect a contextual clarity ("A *soft drink* is, for the purposes of this Act...") which tampers with some aspects of the applicability of those analytic distinctions.

Where blurring is favoured, we expect ambiguity and overlapping gradations at the same level (e.g., 'status'), and the lesser applicability of the more compartmentalizing analytic concepts.

In some cases "blurring" would be a polite form for "distortion". Barthes observes:

...as an economic fact, the bourgeoisie is *named* without any difficulty: capitalism is openly professed. As a political fact, the bourgeoisie has some difficulty in acknowledging itself: there are no 'bourgeois' parties in the Chamber. As an ideological fact, it completely disappears: the bourgeoisie has obliterated its name in passing from reality to representation, from economic man to mental man. It comes to an agreement with the facts, but does not compromise about values, it makes its status undergo a real *ex-nominating* operation: the bourgeoisie is defined as *the social class which does not want to be named*. "Bourgeois", "petit-bourgeois", 'capitalism', 'proletariat' are the locus of unceasing haemorrhage: meaning flows out of them until their very name becomes unnecessary (Barthes 1973: 138; emphasis in the original; footnotes omitted).

We might note at this point an important difference between "critical" and "uncritical" semantic analysis. For critical analysis, an important problem is constituted by the *absence* of certain explicit meanings, as well as by their presence. In order for the interpretation of absence to itself be meaningful, certain principles of selection are necessary lest the infinite world of absences envelop the analysis. Certain absences may present themselves as unrealized combinations of existing semantic criteria, as being ruled out by rules of context, etc. Componential analysis and related formal approaches call attention to such absences, which may merge into those the analysis of which is recommended by the study of modes of production.⁹

Where the have-your-cake-and-eat-it-too approach is favoured, we expect the complex clarity and ambiguity of marked-unmarked.

In areas indicative of contest, we expect conflicting and mobile relationships between classes and their exemplary cases. Thus some analytic distinctions (category vs. instance; signification-designation-denotation) themselves blur.¹⁰

REFERENCES

- ALTHUSSER, L.
 1971 "Ideology and ideological state apparatuses." In L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- BARNETT, S. A. and M. G. SILVERMAN
 1978 *Ideology and Everyday Life*. Forthcoming.
- BATESON, G.
 1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine.
- BARTHES, R.
 1973 *Mythologies. (Selections.)* St. Albans: Paladin.

⁹ See Carroll (1977) for related points on the interpretation of absence.

¹⁰ Wallace (1970) writes of the relative occurrence of different sorts of operations in different domains.

- BERNSTEIN, B.
1972 "A sociolinguistic approach to socialization." In J. J. Gumperz & D. Hymes, eds., *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- CARROLL, V.
1977 "Communities and non-communities: The Nukuoro on Ponape." In M. Lieber, ed., *Exiles and Migrants in Oceania*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- DORAIS, L.-J.
1977 "Langue et mode de production," in P. Maranda, ed., *Symbolic Production Symbolique, Anthropologica N.S.* 19: 100-109.
- GREENBERG, J.
1966 *Language Universals*. Janua Linguarum, Series Minor, No. 59. The Hague: Mouton.
- LABOV, W.
1973 "The boundaries of words and their meanings." In C.-J. Bailey & R. Shuy, eds., *New Ways of Analyzing Variation in English*. Georgetown: Georgetown University Press.
- LAKOFF, G.
1972 "Hedges." In P. Peranteau, J. Levi & G. Phares, eds., *Papers from the Eighth Regional Meeting, Chicago Linguistic Society*.
- LEFEBVRE, H.
1971 *Everyday Life in the Modern World*. New York: Harper & Row.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1971 *L'Homme Nu* (Mythologiques IV). Paris: Plon.
- MARANDA, P., ed.
1977 *Symbolic Production Symbolique, Anthropologica N.S.* 19 (1).
- MARCHAK, M. P.
1975 *Ideological Perspectives on Canada*. Toronto: McGraw-Hill Ryerson.
- MARX, K.
1952 "Productive and unproductive labour." In K. Marx, *Theories of Surplus Value. (Selections.)* New York: International Publishers.
- MARX, K. & F. ENGELS
1968 "Manifesto of the Communist Party." In K. Marx & F. Engels, *Selected Works*. Moscow: Progress Publishers.

SILVERMAN, M. G.

- 1975 "Paradigmatic and syntagmatic; marking for less." *In Proceedings, Second Annual Congress, Canadian Ethnology Society.*
- 1978 "Locating 'possession' and 'objectification' in Gilbertese." *In Proceedings, Fourth Annual Congress, Canadian Ethnology Society.* In Press.

WAGNER, R.

- 1975 *The Invention of Culture.* Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

WALLACE, A. F. C.

- 1970 *Culture and Personality*, 2nd edition. New York: Random House.

WILLIAMS, R.

- 1976 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society.* London: Fontana/Croom Helm.
- 1977 *Marxism and Literature.* Oxford: Oxford University Press.

Notes de recherche: Le mythe comme objet technique

YVAN SIMONIS
Université Laval

SUMMARY

Myths, as viewed through Lévi-Strauss' structural analysis, seem to present characteristics analogous with those of "technical objects" according to Simondon. In this note, the author compares sketchily Lévi-Strauss' and Simondon's theoretical propositions. He suggests to carry the comparison further in order to clarify the theoretical discourse implied in the structural analysis of myths.

Que l'activité consciente de l'homme soit limitée par d'innombrables contraintes, c'est trop évident. Que les hommes regroupés de mille façons, soient aussi limités, c'est toujours aussi évident. Mais qu'il faille, sous prétexte de ces limites et contraintes, donner à celles-ci un rôle initiateur quelconque, c'est beaucoup moins évident. Ni l'inconscient individué, ni ce qui échappe aux hommes ne peut prétendre fonder des relations qu'on appellera sociales. Ceci est, je le sais, un raccourci, il faut donc nous expliquer.

Nous sommes passés, en sciences de l'homme comme en sciences sociales, et depuis peu après tout, d'une époque où chacun s'intéressait au sujet, à la conscience, au langage à une époque plus sensible aux interférences entre conscience, langage et sujet d'une part, et les contextes qui les limitent, d'autre part. Nous gagnons à ce déplacement puisque la seule chance que nous avons de savoir où la conscience, le langage et le sujet se situent et se reproduisent, c'est précisément d'en connaître les limites et de savoir comment ils entretiennent, pour en être marqués, des relations avec ce qui

n'est pas eux. Nous ne gagnerions pas à ce déplacement si, sous prétexte d'une plus vive conscience des limites du social nous attribuons à ce qui n'est pas le social les explications de celui-ci. Ce serait tomber dans le piège inverse de celui auquel on vient d'échapper; ce n'est ni du côté du social, ni du côté de ce qui lui échappe qu'il faut aller, c'est précisément la relation entre les deux qui porte l'essentiel des enseignements.

Il me semble, à ce sujet, que le structuralisme de Claude Lévi-Strauss a trop longtemps impliqué une position épistémologique inverse mais symétrique de celle qu'il critiquait. À mon avis, on a trop misé sur les contraintes seules pour expliquer le social (ce que j'ai développé il y a dix ans déjà sous le thème de la "passion de l'inceste", voir Simonis 1968). Les contraintes, quelles qu'elles soient, *ne produisent rien* de social. De même que les phonèmes sont induits et leur système décrit à partir du langage parlé, à partir d'un niveau où le sens et la conscience apparaissent, de même les résultats de l'analyse structurale des mythes sont impliqués par le rapport social entre mythes et sociétés dans l'imaginaire d'acteurs conscients de leurs productions sinon de tout ce qu'elles impliquent. Tout phénomène social se présente à l'analyse sous forme de "pâte feuilletée", il *implique* la présence en lui de dimensions qui échappent à sa conscience et souvent à toute possibilité de remise en question, expérience dans le social même des contraintes qui le limitent en même temps qu'elles le mettent en rapport avec elles. Chacun sait qu'entre une langue parlée au Moyen-Âge et la même langue au XX^e siècle, il y a changement, dérive, transformation, que les traits différentiels qui marquent les phonèmes ne sont plus les mêmes et que les relations entre eux ont changé. La transformation au niveau des phonèmes n'entraîne pas des différences dans la langue parlée, c'est bien sûr le contraire. Ce sont les organisations phonématiques qui s'ajustent à des transformations qui ne sont pas d'abord à leur niveau. Que nous soyons limités et contraints, c'est trop évident; que cela nous gêne est plus étonnant; que nous gardions l'espoir de changer les règles du jeu tant mieux, mais il est bon qu'au cœur des utopies les plus "libres", le structuralisme nous rappelle là aussi la présence des contraintes.

En partant du point de vue que tout organisme vivant est pris dans des environnements, en ajoutant que l'unité qu'il ne faut pas

briser c'est l'ensemble organisme-environnements ("la nature est le corps inorganique de l'homme", dirait Marx), en précisant que les sociétés humaines sont ce qu'elles font de leurs environnements, on peut fonder sur des bases objectives premières les discours des sciences sociales. Trop de ces discours restent pris au piège d'une "coupure épistémologique", — pour reprendre un vocabulaire bachelardien, que Bateson (1972) et Wilden (1972) ont si admirablement mis en lumière dans les sciences sociales et humaines (même si de nombreux philosophes avant eux l'avaient déjà dit), — "coupure épistémologique" impliquée par certaines façons de concevoir le rapport du social au naturel, fente imaginaire qui oblitère pour un temps l'unité homme-nature pour la réduire à l'homme seul (ou à la société seule).

Il ne suffit pas cependant de situer ainsi les maître-pièges à éviter. Encore faut-il dire comment s'organisent les contraintes quand elles sont en rapport entre elles dans les productions humaines que nous accumulons et qui nous offrent le contexte dans lequel nous établissons des rapports jamais hors contexte. Nous aimerions ici éclairer l'intérêt considérable de l'analyse structurale des mythes par le rapprochement de sa pratique avec l'"imagination technique".

Le processus même de l'analyse structurale "en action" est premier et le discours théorique de Lévi-Strauss qui le sous-tend n'est pas "nécessaire". Je veux dire par là qu'il n'y a pas de relations nécessaires au sens logique et contraignant du terme entre le discours théorique de Lévi-Strauss et l'analyse structurale qu'il pratique. En effet, le discours théorique devrait être celui qu'implique le processus de l'analyse elle-même. À cette condition seulement pourra-t-on parler de la relation inverse: celle qui ferait dépendre du discours théorique la pratique de l'analyse. Si ceci était le cas chez Lévi-Strauss, nous disposerions d'une méthodologie claire qui montrerait comment on passe d'une théorie aux résultats d'une analyse par le choix d'une méthodologie. Or ceci n'est pas le cas.

Relisant récemment la seconde édition du livre de Gilbert Simondon *Du mode d'existence des objets techniques* (1962) et tentant par ailleurs des analyses structurales de la mythologie iroquoise (Simonis 1973, 1977a, 1977b), je constatai une similitude étonnante entre les discours théoriques des deux auteurs alors que Simondon

n'a rien à voir avec le structuralisme et discute ici d'un sujet que Lévi-Strauss n'aborde pas.

La rencontre de ce hasard et d'une position épistémologique me pousse à formuler une hypothèse. En effet, le langage théorique impliqué par le processus même de l'analyse structurale est peut-être mieux dit — aussi curieux que cela puisse paraître — par le discours théorique de Simondon et le produit de l'analyse structurale se constitue progressivement à la manière des "objets techniques" tels qu'en parle Simondon.

Si cette hypothèse est défendable elle aura deux avantages: ouvrir à la réécriture du discours théorique de Lévi-Strauss concernant l'analyse structurale des mythes, et éclaircir la méthodologie effectivement suivie par l'analyse structurale pour produire ses résultats, puisque nous devrions obtenir une relation plus évidente entre la théorie, le processus de l'analyse et ses résultats.

Pour des raisons de place, je ne ferai ici que rendre crédible la comparaison que je propose.

Il est impossible ici de présenter en parallèle l'ensemble des conceptions des deux auteurs. Nous devons faire des choix et supposer connue l'œuvre de Lévi-Strauss.

Voici une citation de Simondon qui nous met au cœur du sujet comme le verront les familiers des *Mythologiques*.

L'imagination n'est pas seulement faculté d'inventer ou de susciter des représentations en dehors de la sensation; elle est aussi capacité de percevoir dans les objets certaines qualités qui ne sont pas pratiques, qui ne sont ni directement sensorielles ni entièrement géométriques, qui ne se rapportent ni à la pure matière ni à la pure forme, qui sont à ce niveau intermédiaire des schèmes.

Nous pouvons considérer l'imagination technique comme définie par une sensibilité particulière à la technicité des éléments; c'est cette sensibilité à la technicité qui permet la découverte des assemblages possibles; l'inventeur ne procède pas "ex nihilo", à partir de la matière à laquelle il donne une forme, mais à partir d'éléments déjà techniques, auxquels on découvre un être individuel susceptible de les incorporer. La compatibilité des éléments dans l'individu technique suppose le milieu associé: l'individu technique doit donc être imaginé, c'est-à-dire supposé construit en tant qu'ensemble de schèmes techniques ordonnés; l'individu est un système stable des technicités des éléments organisées en un ensemble. Ce sont les technicités qui sont organisées, ainsi que

les éléments comme supports de ces technicités, non les éléments eux-mêmes pris dans leur matérialité (Simondon 1969: 73-74).

Le texte pourrait être signé Lévi-Strauss, dont le travail a besoin du type d'imagination que Simondon décrit ici, car sans cette imagination on ne pourra percevoir ce que Lévi-Strauss perçoit dans sa lecture des mythes. J'ajouterai immédiatement deux citations qui éclairent la première et mènent aux catégories fondamentales des discours théoriques de Lévi-Strauss.

On ne peut parler du travail d'une machine, mais seulement d'un fonctionnement, qui est un ensemble ordonné d'opérations. Forme et matière, si elles existent encore, sont au même niveau, font partie du même système; entre le technique et le naturel il y a continuité.

La fabrication de l'objet technique ne comporte plus cette zone obscure entre la forme et la matière. Le savoir pré-technique est aussi pré-logique, en ce sens qu'il constitue un couple de termes sans découvrir l'intériorité de la relation (comme dans le schéma hylémorphique). Au contraire, le savoir technique est logique, en ce sens qu'il recherche l'intériorité de la relation (p. 244).

Chacun sait que le thème des retrouvailles de la forme et du contenu, forme et matière, abstrait et concret, est un des thèmes centraux de la réflexion de Lévi-Strauss. Lévi-Strauss cherche à les rapprocher en supprimant cette "zone obscure". Simondon affirme que la fabrication d'un objet technique réussit ce rapprochement. Mais ajoutons ici la troisième citation que nous annonçons:

Il existe dans l'objet technique une réversibilité de la fonction et de la structure; une surdétermination du système des structures dans le régime de leur fonctionnement rend l'objet technique plus concret en stabilisant le fonctionnement sans ajouter une structure nouvelle (p. 30).

Au terme de l'analyse structurale des mythes, un objet technique où fonction et structure sont réversibles devrait apparaître.

Ces trois citations de G. Simondon ont fait intervenir les notions-clés de *schèmes*, de *forme*, de *matière*, de *fonction*, et de *structure*. Ce sont également des notions-clés chez Lévi-Strauss. Les relations entre ces notions dans l'objet technique et au terme des analyses structurales sont de même type.

Pour préciser l'hypothèse qui fonde le rapprochement que nous proposons, il faut en dire plus sur les notions d'"objet technique",

d'“abstrait” et de “concret”, de “schèmes médiateurs” chez Simondon. Disons tout de suite que Simondon voit dans le passage de l'abstrait au concret — la “concrétisation” comme il l'appelle — l'émergence de l'objet technique. Cette “concrétisation” fait intervenir des “schèmes médiateurs” et aboutit au rapprochement de la forme et de la matière qui, dans l'objet technique, sont au même niveau, les “schèmes médiateurs” deviennent ainsi des “schèmes opératoires”.

Qu'est-ce donc qu'un objet technique? Simondon distingue l'objet technique qu'il appelle “abstrait” et l'objet technique qu'il appelle “concret”. L'amélioration technique de l'objet fait passer du premier au second, c'est le processus de “concrétisation”.

L'essence de la concrétisation de l'objet technique est l'organisation des sous-ensembles fonctionnels dans le fonctionnement total; en partant de ce principe, on peut comprendre en quel sens s'opère la redistribution des fonctions dans le réseau des différentes structures, aussi bien dans l'objet technique abstrait que dans l'objet technique concret: *chaque structure remplit plusieurs fonctions*; mais dans l'objet technique abstrait, elle ne remplit qu'une seule fonction essentielle et positive, intégrée au fonctionnement de l'ensemble; dans l'objet technique concret, toutes les fonctions que remplit la structure sont positives, essentielles, et intégrées au fonctionnement d'ensemble;...

... chaque pièce, dans l'objet concret, n'est plus seulement ce qui a pour essence de correspondre à l'accomplissement d'une fonction voulue par le constructeur, *mais une partie d'un système où s'exercent une multitude de forces et se produisent des effets indépendants de l'intention fabricatrice* (pp. 34-35; italique de nous).

L'objet technique est un montage. Ce montage atteint au “concret” s'il est fait d'éléments dont rien n'est laissé hors des relations avec les autres éléments. L'objet technique abstrait relève plus du bricolage que l'objet technique concret qui tend à rejoindre la science. On sait que la pensée sauvage pour Lévi-Strauss relève du bricolage mais il ne faut pas confondre la pensée sauvage et le produit de l'analyse structurale des mythes. Ce produit tend à échapper au bricolage pour construire, à notre avis, un objet technique concret au sens que lui donne Simondon.

Il est bon ici de souligner que le progrès vers l'objet technique concret ne signifie pas progrès vers l'automatisme. Il faut être clair sur ce point.

... l'automatisme est un assez bas degré de perfection technique... Le véritable perfectionnement des machines, celui dont on peut dire qu'il élève le degré de technicité, correspond non pas à un accroissement de l'automatisme, *mais au contraire au fait que le fonctionnement d'une machine recèle une certaine marge d'indétermination*. C'est cette marge qui permet à une machine d'être sensible à une information extérieure. C'est par cette sensibilité des machines à de l'information qu'un ensemble technique peut se réaliser, bien plus que par une augmentation de l'automatisme (p. 11; italique de nous).

Ceci est important pour notre propos puisque le point d'aboutissement de l'analyse structurale devrait, à notre avis, présenter les caractéristiques d'un objet technique concret capable de localiser sa propre indétermination, c'est-à-dire montrer comment et par où l'objet technique reçoit de l'information.

En partant de "Structuralism and Ecology" (Lévi-Strauss 1972) et de la Finale de *L'Homme nu* (Lévi-Strauss 1971), on pourrait illustrer chez Lévi-Strauss le Simondon que j'y ai lu. Je ne donnerai que quelques indications de cette lecture.

Au fondement, la stricte et constante réfutation par Lévi-Strauss d'un dualisme ou d'un idéalisme qu'impliquerait son œuvre:

It is not being mentalist or idealist to acknowledge that the mind is only able to understand the world around us because the mind is itself part and product of the same world. Therefore the mind, when trying to understand it, only applies operations which do not differ in kind from these going on in the natural world itself (Lévi-Strauss 1972: 14).

Lévi-Strauss insiste pour mettre en rapport les caractéristiques de l'analyse structurale et celles des fonctionnements corporels tels ceux de la perception visuelle ou encore du système nerveux central; il soutient la bonne santé du structuralisme qui permet ainsi les retrouvailles du corps et de l'esprit trop longtemps séparés, brisant par là tout dualisme. Le structuralisme visera donc obligatoirement à mettre en rapport ce que notre perception et nos classifications séparent: nous y sommes dans une vision unifiée du réel, il ne s'agit plus que de faire voir, de "prendre conscience" par la connaissance (Lévi-Strauss, 1971: 562) du rapport de toute production sociale au fait premier de la structure qui semble fonctionner selon les mêmes lois à tous les endroits du réel. Et Lévi-Strauss proclame haut cette extraordinaire ambition:

By following a path that is sometimes accused to be over-intellectual, structuralism recovers and brings up to awareness deeper truths that are already latent in the body itself. By reconciling soul and body, mind and ecology, thought and the world, structuralism tends toward the only kind of materialism consistent with the ways in which science is developing (Lévi-Strauss 1972: 14).

Les commentaires philosophiques expliquent bien le refus des distinctions dualistes du type abstrait-concret, forme-contenu, “etic”-“emic”. Certes, on peut provisoirement s’en servir mais pour conduire à leur dépassement obligé. Dans un échange de lettres avec le Père Gaston Fessard — que Lévi-Strauss m’a permis de citer il y a quelques années déjà et que je n’ai pas encore eu l’occasion d’employer — Lévi-Strauss présente deux fois sa conception du sens: “En d’autres termes, le sens que nous recherchons derrière le “sens” — je veux dire, le sens “en soi” derrière le sens “pour moi” — se réduit à une équivalence diagrammatique entre la pensée et son objet (lettre du 2 juillet 1965). Et dans une lettre du 11 octobre 1965: “Je dirais, quant à moi, que le sens est l’appréhension d’une homologie entre une représentation et une configuration objective: c’est ce que j’appelle une équivalence diagrammatique”.

La recherche de Lévi-Strauss a toujours été celle de “l’équivalence diagrammatique”, la mise en rapport d’homologies dans un appareil général qui s’appelle le réel incluant sans distinction la nature et la culture. La perception du réel que cette vision implique est de l’ordre de “l’imagination technique” dont parle Simondon, et les résultats accumulés vont très nettement dans le sens des “objets techniques” dont nous parlons plus haut car les “équivalences diagrammatiques” qu’il faut d’abord repérer et comparer sont mises ensuite en rapports divers.

Even if a common mechanism should exist underlying the various ways according to which the human mind operates, in each particular society and at each stage of its historical development, those mental cogwheels must lend themselves to being put in gear with other mechanisms. Observation never reveals the isolated performance of one type of wheel-work or of the other: we can only witness the results of their mutual adjustment (Lévi-Strauss 1972: 8).

L’opération “montage” repose sur l’invention qui “suppose chez l’inventeur la connaissance intuitive de la technicité des éléments; l’invention s’accomplit à ce niveau intermédiaire entre le concret et l’abstrait qui est le niveau des schèmes, supposant l’exis-

tence préalable et la cohérence des représentations qui recouvrent la technicité de l'objet de symboles faisant partie d'une systématique et d'une dynamique imaginatives" (p. 73).

L'analyse structurale est expérimentale. À la suite d'une "connaissance intuitive de la technicité des éléments", elle tente de préciser les éléments tout en faisant le montage qui les groupe et les justifie comme éléments. L'invention proprement dite de l'analyse structurale est au niveau des schèmes qui se succèdent, se recourent, s'intègrent progressivement dans un ensemble technique qui fonctionne, jusqu'à pouvoir constater que fonction et structure sont réversibles et que forme et matière sont indissociables dans le produit de l'analyse structurale.

Nous concluons brièvement, provisoirement et sans développer ici le débat critique que la comparaison Simondon-Lévi-Strauss implique, que les propos de Simondon aident à comprendre: 1) le rapport des mythes à la société, c'est-à-dire leur "marge d'indétermination", là où ils sont sensibles à des informations extérieures; 2) le rapport des mythes entre eux, car il est bien vrai que les mythes ont d'abord d'autres mythes comme contexte, comme dans l'objet technique les différentes structures n'ont de fonction repérable qu'en vertu de leur place dans le réseau qu'elles forment; 3) le détachement des mythes de leurs auteurs en ce sens que les effets qu'ils produisent s'éloignent vite de "l'intention fabricante".

Quoiqu'il en soit de la pertinence de nos propos, il faut tenter de reformuler un discours théorique qui soit explicitement à la hauteur des résultats de l'analyse structurale des mythes.

RÉFÉRENCES

- BATESON, G.
1972 . *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1971 *L'Homme nu*. Mythologiques IV. Paris: Plon.
1972 "Structuralism and Ecology". *Barnard Alumnae*, Spring: 6-14.
- SIMONDON, G.
1969 *Du Mode d'existence des objets techniques*. Coll. Analyses et Raisons. Paris: Aubier-Montaigne.

SIMONIS, Y.

- 1973 "Éléments d'analyse d'un récit cannibale seneca". *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. III, nos 1, 2: 87-96.
- 1977a "Le Cannibalisme des Iroquois: comportement social, environnements, structures de l'esprit". *Anthropologie et sociétés*, vol. 1, n° 2: 107-22.
- 1977b "Grand-mère, sa fille et ses petits-fils. Mythes d'origine iroquois". *Anthropologie et sociétés*, vol. 1, n° 3: 63-78.

WILDEN, A.

- 1972 *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*. Londres: Tavistock.

WILDEN, A., T. WILSON

- 1976 "The Double Bind: Logic, Magic, and Economics", in Carlos E. Sluzki et Donald C. Ranson, *Double Bind: The Foundation of the Communicational Approach to the Family*. New York: Grune and Stratton.

Faufil et petit point Une analyse montagnaise de la locomotion

RÉMI SAVARD
Université de Montréal

SUMMARY

A certain reading of one episode of the narrative cycle of the Trickster points out the treatment given by the Montagnais tradition to the phenomenon of animal locomotion. It is integrated in a typically algonquin cosmological cycle.

À la mémoire de Penashue Bellefleur, Indien de l'intérieur, décédé le 13 janvier 1978. Il aurait eu 75 ans à la fin de cet hiver. Depuis 1970, il m'enseignait avec dignité la sagesse de son peuple.

Le bref conte algique étudié dans le présent article met le Décepteur en relation avec quatre autres personnages, dont trois sont individuels (la roche, le crapaud et la musaraigne), l'autre étant collectif (les célèbres oiseaux-tonnerre). La version rapportée ci-dessous fut enregistrée en langue indienne, durant l'été 1970, au village montagnais de La Romaine, sur la Basse Côte Nord du Saint-Laurent. Elle nous a été donnée par Penashue Bellefleur, et c'est Adéline Bellefleur qui l'a traduite en français (Savard 1976: 52-54). Nous avons déjà publié deux autres versions de ce conte, recueillies durant l'été 1967, l'une à North West River, l'autre à Schefferville (Savard 1974: 64-67). À la fin du siècle dernier, Lucien Turner en faisait paraître une entendue dans le district d'Ungava (Turner 1894: 336-338). À l'exception de la version de La Romaine, selon laquelle le nom du Décepteur est *Mesh*, les trois

autres attribuent ces événements à *Carcajou*. Le lecteur doit savoir que ce conte représente, en réalité, un des nombreux épisodes de ce que les américanistes nomment le cycle du Trickster. Quant au terme *Mesh* (version de *La Romaine*), il renvoie à la façon dont les Montagnais, rencontrés par le jésuite LeJeune, au début du XVII^e siècle, entre Québec et Tadoussac, nommaient ce personnage légendaire si prolifique (LeJeune 1633: 16; 1634: 12-13).

Mesh poursuit sa route à travers plaines et collines. Tout en voyageant il découvrit des traces. “Qui peut bien avoir marché ici? Ces traces semblent avoir été faites par un géant. Je vais les suivre”, se dit Mesh. Les traces le conduisirent dans un lieu vallonné et rocheux dépourvu d’arbre. Le géant était assis sur une hauteur. Il s’agissait d’une énorme roche. Meikatna, dit Mesh en interpellant la roche, serait-ce tes traces que je viens de suivre?” Mais Meikatna ne parla pas. Mesh répéta sa demande. “Non, se fit-il répondre, je ne puis marcher. Tant que durera le monde, il me sera impossible de bouger d’ici”. “Mais j’ai pourtant suivi tes traces depuis que la région est accidentée de plaines et de collines. Ça ne peut être que toi. Elles m’ont conduit jusqu’à toi”, rétorqua Mesh. Et ensuite il fit à la roche la proposition suivante: “Meikatna, courons ensemble. Je veux voir si tu vas vite!” “Mais comment veux-tu que je me mette à courir!, dit Meikatna, il me sera impossible de bouger d’ici tant que durera le monde”. — “Meikatna, je t’ai dit de venir courir avec moi”, insista Mesh. Fatiguée de lui résister, la roche fit un tour sur elle-même, puis un second, puis un autre, et finalement elle devança Mesh. “Plus vite”, dit ce dernier. La roche roula encore, en maintenant son avance sur Mesh. Et plus elle avançait, plus vite elle allait. “Encore plus vite!”, lui dit Mesh. La roche accéléra et Mesh courait maintenant derrière elle. Elle allait plus vite que lui. Il parvint à la dépasser, mais au prix d’un grand épuisement. Elle continuait à accélérer. Il pensa ralentir sa course en grim pant sur une colline, mais la roche allait de plus en plus vite. Il l’avait sur les talons. Pour l’éviter il se mit à courir en faisant des détours de gauche à droite. Quand ils furent rendus sur l’herbe, Meikatna vint s’écraser sur lui. “Enlève-toi, j’ai mal au dos. Si tu refuses j’appellerai mes jeunes frères”. Il se mit à les appeler. “Mes jeunes frères *tonnerre et éclairs*, il y a une roche qui m’écrase”. Il avait fait beau jusque-là, mais soudain des nuages se formèrent. Les jeunes frères approchaient. “Ah! Ah!, mes jeunes frères viennent à mon secours”, dit Mesh. “Mais comment veux-tu que je m’enlève, dit Meikatna. C’est nul autre que toi qui m’as fait venir là où je suis”. Mesh cria à nouveau: “Mes jeunes frères, une grosse roche m’écrase!” Les *tonnerre et éclairs* n’étaient plus très loin. “Nous ne lui enlèverons que son vêtement!”, se dirent-ils. Ils frappèrent la roche, la fracassèrent et déchirèrent en même temps le vêtement de Mesh. “Ah! Ah!, dit Mesh à la roche, tu ignorais que ça se passerait ainsi!” Mais son vêtement

était désormais en lambeaux. “Vous avez tout déchiré mon vêtement”, dit-il à ses jeunes frères.

Il partit et aperçut dans l’herbe les traces d’un crapaud. Il les suivit jusqu’à ce qu’elles s’arrêtent à un tronc d’arbre, dans lequel le crapaud s’était réfugié. “Mon jeune frère, dit Mesh, sors de là que je vois qui tu es. Tu devras coudre mon vêtement”. Le crapaud sortit et dit: “Mais que s’est-il donc passé? T’es-tu battu avec quelqu’un?” “Non, répondit Mesh, c’est une roche qui m’a écrasé. Alors mes jeunes frères, à qui j’ai eu recours pour me libérer, ont aussi déchiré mon vêtement”. “Donne-le moi!”, dit le crapaud. Ce dernier se mit en frais de recoudre les morceaux du vêtement de Mesh. Il commença d’abord par reconstituer le vêtement en rassemblant les pièces déchirées, puis il marcha selon son propre mode de locomotion sur les déchirures. À chaque bond qu’il faisait apparaissait un point de couture. Mais les points étaient beaucoup trop espacés. Le travail était mal fait. “Voilà!”, dit le crapaud en passant le vêtement à l’extérieur du tronc d’arbre dans lequel il avait travaillé. “Mais sors donc de là que je vois qui coud aussi mal!”, dit Mesh. Quand le crapaud sortit de l’arbre, Mesh s’en saisit et lui exhorbita les yeux. “Tu couds si mal, lui dit Mesh, qu’il vaut mieux que tu habites dans l’herbe”. Il l’y lança en disant: “Ce sera désormais ton habitat”. Mesh poursuivit sa route et aperçut les traces d’une musaraigne. Elles le conduisirent à un autre tronc d’arbre. “Mon jeune frère, veux-tu coudre mon vêtement!” cria-t-il en direction du tronc d’arbre. “Que t’est-il donc arrivé? T’es-tu battu?” lui répondit-on. “Pas du tout, dit Mesh, c’est une grosse roche qui m’a roulé dessus, et mes jeunes frères sont venus me libérer”. — “Bon, reprit la musaraigne, donne-moi ton vêtement”. Elle replaça les pièces ensemble et marcha sur les déchirures. Ses pas étaient très peu espacés, elle fit un excellent travail. Quand le tout fut terminé elle passa le vêtement recousu en dehors du tronc d’arbre. Mesh fut très satisfait de son jeune frère. “Tu couds très bien!”, dit Mesh. Les coutures étaient effectivement presque invisibles. Puis la musaraigne sortit du tronc d’arbre. “Oh! que tu es petite!” dit Mesh. Il la saisit, lui effila le nez et la lança dans le bois mort en disant: “Ce sera désormais là ton habitat, toi si petite et si bonne couturière”.

Il apparaît évident, à la première lecture de ce conte, que c’est sous le signe de la *locomotion* que s’établissent d’abord les relations entretenues par Mesh avec la roche, le crapaud et la musaraigne. On verra plus tard que la même remarque s’applique à l’intervention secourable des oiseaux-tonnerre. Or, l’ethnographie de ces groupes indiens nous l’enseigne, la *locomotion* est une des dimensions retenues à des fins de classification de la faune. Bouchard et Mailhot ont montré qu’elle se définit alors par deux traits opposés: /pmp̄an-/“locomotion continue” et /pmp̄ata-/“locomotion

discontinue". Selon eux, cette dimension *locomotion* "...fonde une opposition qu'opèrent les Montagnais entre deux verbes intransitifs animés dont l'un aurait, semble-t-il, le sens de *se déplacer de façon continue* (comme un poisson dans l'eau, un oiseau en vol) et l'autre, celui de *se déplacer de façon discontinue* (par exemple en sautant comme le caribou)" (Bouchard & Mailhot 1973: 63). Nous allons donc tenter de démontrer que le conte rapporté ci-dessus, tient lieu d'exploration générale du domaine de la locomotion animale.

Le crapaud adopte un mode de locomotion de type /pmpata-/ (*discontinue*), tandis que la roche, en *roulant*, renvoie à un mode de locomotion de type /pmpan-/ (*continue*). Les remarques de Bouchard et Mailhot suggèrent, toutefois, que la locomotion *continue* concerne les déplacements *au-delà* (dans l'air) et *en-deçà* (sous l'eau) de la surface terrestre. Si les reptiles sans pattes se meuvent de façon *continue* sur le sol, l'horreur que provoque un tel spectacle vient de ce qu'ils sont alors le signe d'une sorte de débordement *par le haut* du monde chtonien. Quant au mode de déplacement du crapaud, il marque l'autre limite de la locomotion terrestre: le *saut*. Le *bon* mode de déplacement à la surface du sol devra donc se situer entre la *reptation* et le *saut* qui, chacun à sa façon, renvoient au mode de déplacement continu caractéristique à la fois du sur-terrestre et du sous-terrestre. Or c'est la musaraigne qui, en raison de son mode de déplacement intermédiaire entre la *reptation* (limite inférieure) et le *saut* (limite supérieure), c'est-à-dire la *marche*, réussira à coudre le vêtement d'abord déchiré par la roche et, ensuite, mal cousu par le crapaud. Cet étagement de l'univers nous met en présence d'un célèbre axe cosmique algique, sinon pan-indien, dont l'un des pôles antagonistes est le groupe des oiseaux-tonnerre, alors que l'autre s'identifie au terrible serpent chtonien muni de cornes. Tout contact entre ces deux entités se fait sous le signe de l'hostilité, et présente les plus graves dangers pour ceux du monde intermédiaire, le nôtre, se trouvant dans le voisinage immédiat d'un tel point de rencontre.

Opérant au niveau de ce monde intermédiaire, le Décepteur part donc d'une sorte de point *Zéro* de la locomotion terrestre: la roche. Les propos de celle-ci ne sauraient être plus explicites:

Il me sera impossible de bouger d'ici tant que durera le monde.
(version *La Romaine*).

Je n'ai jamais bougé. Je suis assise là depuis que le sol existe (version *North West River*).

Je n'ai jamais marché; je suis installée ici depuis longtemps. (version *Schefferville*).

Mais devant l'insistance du Décepteur, elle se met à *rouler*. Selon la version de 1894, elle dit même: "Je ne peux courir, mais je puis rouler!" Ainsi, à l'*inertie* de ce personnage terrestre, le Décepteur substitue un mode de locomotion *continue* (/pmpan-/) évoquant la *reptation* des êtres chtoniens. La roche en vient ainsi à occuper, par rapport aux oiseaux-tonnerre, une position identique à celle du serpent chtonien, leur ennemi. Une telle substitution se faisant sur la base de ce que ces deux pôles antagonistes ont en commun, la locomotion de type /pmpan-, il ne faut pas s'étonner de voir les oiseaux-tonnerre répondre aussi vite à l'appel du Décepteur prisonnier sous la roche redevenue inerte. Mais un tel recours n'est pas sans péril pour notre héros; selon les oiseaux-tonnerre eux-mêmes, le Décepteur est alors placé devant l'alternative suivante: *mourir* ou *perdre sa fourrure* (*North West River* et *Schefferville*). Jugeant toutefois qu'il est plus stupide que méchant, les oiseaux-tonnerre choisiront d'arracher sa fourrure, dont les lambeaux s'étalent autour de lui.

Ces mêmes populations ont un autre conte selon lequel un jeune garçon, que son père jaloux avait abandonné dans une île du large où il devait mourir, se retrouve dans une situation comparable à celle du héros du conte présentement à l'étude: entre le serpent chtonien cornu et les oiseaux-tonnerre. Nous avons déjà souligné que ce garçon s'en sort et réussit à tuer son père, et surtout que ce conte pourrait constituer une véritable description ethnographique d'un rituel de passage apparemment inexistant chez les Montagnais, mais pratiqué par les Cris des Plaines et les Ojibwa (Savard 1977: 50-76).

Or, une telle dimension *rituel de passage* se retrouve dans le conte à l'étude, puisque le Décepteur finira par échanger sa toison (vêtement naturel) contre une robe bien cousue (vêtement culturel). Sa relation avec la roche, en le conduisant jusqu'aux mondes des esprits situés au-delà et en-deçà de la surface terrestre, a mis en marche un tel processus de passage (fourrure arrachée). Pour le mener à terme, il devra maintenant revenir en arrière et explorer l'autre limite du monde de la marche, où il est logique qu'il ren-

contre le crapaud sauteur. Nous avons vu comment le mode de locomotion de celui-ci, précisément parce qu'il est à l'opposé de la *reptation*, représente l'autre frontière entre le monde intermédiaire et ceux des esprits caractérisés par une locomotion *continue*. Trop de contact avec le sol (*reptation*) et pas assez (*saut*) font basculer dans ce domaine mystérieux, où les êtres surnaturels voyagent selon ce que le principe /pmpan-/ a de plus pur. Ce ne peut donc être du côté du crapaud que le Décepteur trouvera les connaissances techniques susceptibles de lui faire compléter ce simulacre de passage, de l'état de nature (fourrure) à l'état de culture (robe bien cousue). Seule la *marche* de la musaraigne le ramènera en un point intermédiaire entre ces limites inférieure (*reptation*) et supérieure (*saut*) de la locomotion terrestre, lui permettant du même coup de compléter la mutation amorcée par sa rencontre avec la roche. On peut retrouver dans de nombreuses autres mythologies, y compris celles qui sont à l'origine de notre propre tradition de pensée (Enkidu et Adam), le sens donné ici à l'acquisition du vêtement, dont la honte de la nudité n'est que la formulation négative. Mais dans le cas du Décepteur, ce personnage qui se définit précisément par sa position interstitielle entre la nature et la culture, il ne peut s'agir que d'une mutation inachevée: la couture résulte encore d'une technologie animale.

Comme c'est souvent le cas dans les aventures du Décepteur, une confusion initiale des genres (inertie et locomotion maximum) se transforme finalement en création d'écarts sur un autre plan (celui de l'habitat): toutes deux issus du tronc d'arbre, les espèces couseuses vivront désormais l'une dans la clairière (crapaud), l'autre dans la forêt (musaraigne).

Ainsi, à travers un petit conte en apparence assez trivial relevant d'un genre humoristique, on découvre une exploration rigoureuse de la locomotion animale. D'abord objet d'une illusion d'optique classique (les poteaux qui semblent passer devant la fenêtre d'un train en marche...¹), le mouvement en arrive à trouver ses coordonnées à l'intérieur du système d'axes culturels, selon lesquels est charpenté le cosmos artificiel et inédit d'un peuple, et qui en viennent

¹ C'est ainsi que le traducteur de la version de North West River, qui était également le fils du narrateur, nous expliquait le point de départ de cet épisode.

même à transparaître comme les nervures les plus fines de son discours: /pmpañ-/ et /pmpata-/, deux verbes intransitifs animés... Parti de l'illusion d'optique, on se retrouve en pleine illusion culturelle... Véritable œuvre d'art, ce discours se dresse comme une ruse aussi lucide que désespérée, en vue d'échapper une bonne fois aux grammaires inconscientes et arbitraires sans lesquelles, pourtant, nul discours n'est possible, et que, bien malgré lui, quelqu'ait été sa révolte au départ, tout discours ne réussit qu'à consolider.

Il semble, cependant, que cette aventure du Décepteur n'épuise pas l'analyse montagnaise du domaine de la locomotion animale. Penashue Bellefleur, de La Romaine, nous avait raconté les aventures conjointes d'un renard roux et d'un lièvre (Savard 1976: 26-30). En voici un extrait:

Je vais parler du renard roux, disait Penashue Bellefleur. Un lièvre se promenait, quand il aperçut d'étranges pistes. Il semblait que celui qui les avait faites n'avait qu'une seule patte. "Qui cela peut-il être?", se demanda-t-il. Suivant cette trace en sautant, le lièvre finit par rejoindre le renard roux. "Faisons route ensemble!", dit le lièvre. "Mais comment pourrais-je t'accompagner, rétorqua le renard, moi qui marche en plaçant une patte devant l'autre?" "Je te porterai sur mon dos, reprit le lièvre. Je suis si seul". Alors le lièvre prit le renard sur son dos. Au bout d'un moment, le renard dit: "Lièvre, tu me donnes sans cesse des coups au ventre!" "C'est qu'il m'est impossible de marcher, j'avance en sautant", répondit le lièvre.

Le domaine de la locomotion animale est ici envisagé sous un angle différent: le mouvement des pattes des quadrupèdes. À cet égard, le lièvre représente un minimum, puisque ses quatre membres touchent le sol en même temps (il saute). Le renard, au contraire, met une patte devant l'autre, utilisant au maximum la mobilité de ses membres. Découvrant les traces du renard, le lièvre les attribuera à celles d'un unijambiste; pour lui, il n'y a vraiment que le saut! Cette erreur du lièvre est intéressante, car elle permet de lire d'une autre façon les aptitudes différentes de ces deux espèces. Si le renard se caractérise par un maximum de mobilité des pattes, il représente un minimum en termes de contact avec le sol, à l'inverse du lièvre qui, précisément parce qu'il était perdant en termes de mobilité des pattes, surpasse le renard sur le plan de la surface de contact: ses quatre pattes touchent le sol en même temps. Du renard *unijambiste*, le conte rapporte même qu'il se déplace en volant quand il n'y a pas de témoins...

Un examen attentif de plusieurs autres contes fournirait plus de détails sur l'analyse montagnaise du domaine de la locomotion animale, à la condition expresse de ne laisser échapper aucune des dimensions de chaque image concrète, puisqu'elles contribuent toutes à préciser, de façon déterminante, le faisceau de relations que constitue chacun de ces contes. L'œuvre de Claude Lévi-Strauss nous convie à aborder ceux-ci comme relevant d'un mode de discours tirant le maximum du domaine des perceptions sensorielles (ce qui l'apparente aux diverses formes d'art...), et qui accède néanmoins, sans jamais quitter le terrain du concret, à la production d'énoncés comparables à ceux que nous ferions relever d'un haut niveau d'abstraction (d'où le statut de *textes sacrés* que Penashue Bellefleur leur reconnaissait...).

RÉFÉRENCES

BOUCHARD, S., J. MAILHOT

- 1973 "Structure du lexique: les animaux indiens", *Recherches amérindiennes au Québec*, 111 (1-2): 39-69.

LE JEUNE, P.

- 1633 "Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle France en l'année 1633", *Relations des Jésuites 1611-1636*, 1, Éditions du Jour, Montréal, (1972).
- 1634 "Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France sur le grand flèvre de S. Laurens en l'année 1634", *Relations des Jésuites 1611-1636*, 1, Éditions du Jour, Montréal (1972).

SAVARD, R.

- 1974 *Carcajou et le sens du monde, Récits montagnais-naskapi*, 3^e édition, Éditeur officiel du Québec.
- 1976 *Contes indiens de la Basse Côte Nord du Saint-Laurent*, Rapport n° 76/55, Musée National de l'Homme, Ottawa, Canada.
- 1977 "Mythes et cosmologie des Indiens montagnais: résultats préliminaires", *Actes du 8^e Congrès des Algonquinistes* (tenu du 22 au 24 octobre 1976 à Montréal), Carleton University, Ottawa: 50-76.

TURNER, L.

- 1894 "Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory", *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1889-1890*, Washington: 167-350.

The Logical Appropriation of Kinship as a Political Metaphor: An Indian Epic at the Civilizational and Regional Levels

BRENDA E. F. BECK
University of British Columbia

RÉSUMÉ

L'étude d'un poème épique contemporain de la région de Coimbatore au sud des Indes, nous démontre que les paysans de cette région établissent un rapport entre leurs propres traditions et les structures idéologiques pan-indiennes, tout particulièrement celles dont on fait description dans le texte bien connu *Mahābhārata*. Une version du poème épique est destinée aux nombreux paysans illettrés. D'autres versions furent imprimées à l'intention d'un public urbain plus instruit. Toutes les versions régionales, ainsi que le *Mahābhārata* réfèrent à un clan de frères autour d'une parente. Par cette femme, on voit s'introduire la possibilité de traduire les messages fondamentaux qui se trouvent dans une épopée classique. On se sert de cette femme dans la version écrite pour donner l'idée que plusieurs frères (local) devraient se joindre pour vénérer leur sœur sacrée (métaphore de civilisation). Au contraire, le texte oral, complètement positivement la sagesse passive d'un frère aîné (maintenant métaphore de civilisation) par un autre frère de personnalité plus agressive. Ici, la sœur devient leur alliée, une femme avec des dons magiques dérivant de ses liens territoriaux. Somme toute, la version orale (ou paysanne) utilise, d'une façon originale, certaines métaphores (de parenté) pour de puissants thèmes idéologiques. Les relations entre les mâles de même famille cherchent ici à exprimer le mécontentement envers les valeurs de Brahman par ceux dont le statut social est peu élevé au sens de la hiérarchie sociale de cette civilisation.

“il n'existe jamais de texte original: tout mythe est par nature une traduction... qu'un auditeur cherche à démarquer en le traduisant... tantôt pour se l'approprier et tantôt pour le démentir... Le mythe n'est donc jamais de sa langue, il est une perspective sur une langue autre...”

Lévi-Strauss 1971: 576-77

In this paper we will limit ourselves to considering some very basic propositions Lévi-Strauss has made about transformational processes. Furthermore, we will attempt to “test” these propositions by applying them in quite a different context, in a culture where we believe they can be rather rigorously examined. Specifically, we shall compare a great classical epic from India (the *Mahābhārata*) and several variants of a local or regional epic (*The Brothers' Story*). Instead of looking at transformations of a single mytheme, furthermore, we will focus on changes which are worked on relationships between the various central characters in the local story. We will also be concerned with what the *Mahābhārata* and variants of this local epic have to say at the level of political values.

The following essay will be concerned exclusively with transformations that have occurred within the pan-Indian cultural area, a context which exhibits many shared religious and social traditions. Specifically, we shall ask what bards in one local region have done with certain central elements of this pan-cultural heritage. How can a regional identity come to assert itself vis-à-vis a pan-Indian value framework: And how does a local social order deal with the status differences inherent in any linking of rural, peasant, folk legends to a classical epic known to be a cultural masterpiece?

Our material for this study will consist of three peasant texts, each of which recounts the same regional epic, *The Brothers' Story*, in variant ways. The first text (labeled “B” for bardic) consists of a tape recording (later transcribed) of a singer's forty-four hour performance of this story before a local audience. The bard of this version was a local, unlettered man of relatively low caste status. His impressive performance took nineteen nights to complete. The audience consisted of local, equally non-lettered peasants.

The second text (labeled "I" for itinerant) has long been available in the area as a paperback book. It can be purchased in local bazaars or from merchants who move from festival to festival. Although available in written form, this text maintains a strong rural flavor, both by its choice of words and by its lack of extensive literary references. Our third text (labeled "L" for literary), is more scholarly. It has also been published in a paperback format, but has clearly been addressed to a lettered audience. This text's choice of words requires a more extensive knowledge of literary Tamil, and more extensive didactic passages are contained within it.¹

These three texts (B, I and L) represent a kind of continuum which runs from a very local to a relatively literary version of *The Brothers' Story*. We will now examine all three versions with an eye to the kinds of transformations they have worked on India's great epic, the *Mahābhārata*. At a superficial glance no clear links between our regional epic and the pan-Indian *Mahābhārata* are visible. With closer scrutiny, however, it becomes clear that the story is indeed modeled after this civilizational classic in many ways. Each of the major figures in this regional work, for example, is understood to be a hero of the former epic, reincarnated. Secondly, many of the scenes and episodes described in this local story parallel those in the pan-Indian classic. Thirdly, a study of the structure of the main action sequences of *The Brothers' Story* show that they bear a striking resemblance to the *Mahābhārata's* own internal organization. And fourthly, the main values which underlie our local work (barring exceptions soon to be discussed) match those contained in the *Mahābhārata* very closely. For all of these reasons, then, we feel justified in seeing this local story as performing certain transformations on this classical material.²

How do these different texts borrow upon and transform the basic kin relationships of the *Mahābhārata* on which they have been modeled to a considerable degree? To answer this question we shall study the use of several "deep" metaphors which can be found

¹ For the "B" text, see Beck 1978b. For the "I" text, see Anonymus 1965. For the "L" text, see Paranicāmi (ed.) 1971.

² These arguments have been presented in much greater detail elsewhere (Beck 1978a). A full translation of the "B" text is available (Beck 1978b).

embedded in our local texts. Lévi-Strauss' examination of native Indian mythologies of the Americas has special theoretical relevance for such a study because of its central concern with the question of how spatially or linguistically continuous traditions articulate with one another. Our local epic can be described quite nicely in these Lévi-Straussian terms: "Le mythe n'est donc jamais de sa langue, il est une perspective sur une langue autre..." (Lévi-Strauss 1971: 576-77). *The Brothers' Story* can also be taken as an example of such a perspective on another set of cultural traditions (in our case) that of India's pan-cultural, ancient *Mahābhārata*.

Lévi-Strauss limits his discussion to the nature of myth, but his central conclusion can easily be expanded to cover the epic texts to be discussed in this paper. Epics, like myths, are often concerned to define the social identity of a particular group. Both types of material tend to rework previously adopted cultural materials and assumptions by examining them from a fresh perspective. Now a classical piece of literature, composed roughly two millenium ago, the *Mahābhārata* has been described as a kind of founding library for Brahman-Indian civilization generally. It can be viewed as a kind of encyclopedic work on the core themes of that civilization (Van Buitenen 1974: 53). In Lévi-Straussian terms, however, this epic can equally be understood to provide a Brahmanical commentary on still earlier civilizational memories. Furthermore, the *Mahābhārata* is a story as well known in India as are the Gospels or as are key parts of the Old Testament in our own culture. And also, like these central episodes of biblical tradition, the stories contained in the *Mahābhārata* are treated as an actual historical record of facts. Although both texts contain mythological elements, each is primarily viewed as a sacred record of key events linked to the founding of one particular civilization.

Our regional *Brothers' Story* describes events that occurred at a much later period of Indian history (roughly the eleventh through the fifteenth centuries). The story itself may have been given its present epic form at an even more recent date. Since we have evidence for the early geographic spread of the *Mahābhārata* across South India, there can be no doubt that its outlines were known to local story tellers at the time when these events described by *The Brothers' Story* occurred. Furthermore, there can be no

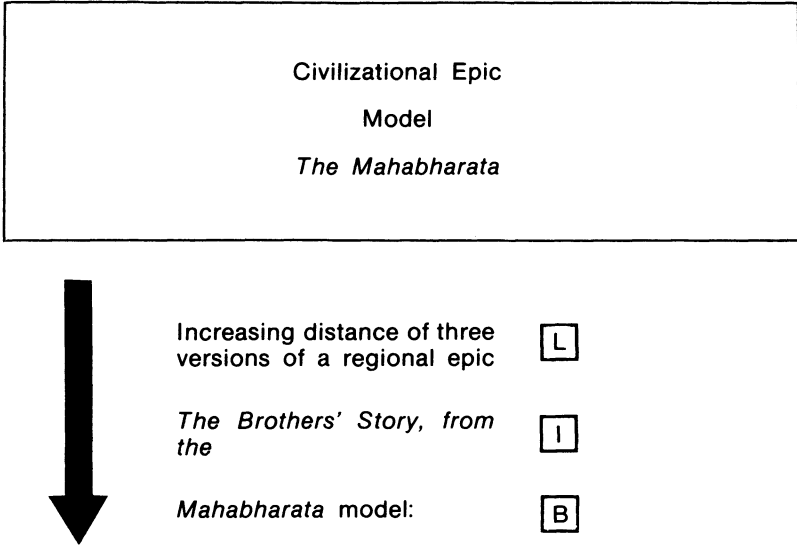
question about the superior contemporary status of the *Mahābhārata* text vis-à-vis this or any other set of local folk materials. The former epic embodies a tradition with a wide geographic spread. It was also commonly transmitted via a ritually superior language (Sanskrit) and preserved largely by members of India's highest ranking caste group (the Brahmins). The local story we are about to consider, by contrast, is a non-Brahman work, composed in a local and secular language (Tamil), and preserved mainly by low-status peasants.

These hierarchical contrasts between *The Brothers' Story* and the *Mahābhārata*, then, lend a particular framework to our analysis. Unlike the myths of native North and South America, with which Lévi-Strauss has mainly worked, we here have information on the historical priority of a particular text. And we also have clear evidence of the differing degrees of cultural status accorded these contrastive materials. Although we cannot claim that our local epic is an actual local "version" of the *Mahābhārata*, we have shown elsewhere that the former borrows a wide variety of materials from this great classical text, reworking many of its details to its own advantage (footnote one). Our ensuing argument will therefore rest on the idea that regional bards or poets find ways to manipulate and to transform material found in the *Mahābhārata* in such a way as to make it serve to heighten the status of their own local traditions. Such transformations become the vehicle for the assertion of a local self identity, by creating a folk epic that contrasts with this over-arching and dominant ideological frame. Our story thus provides evidence for a kind of regional, politically motivated appropriation of a more widely known corpus of cultural imagery. What is "borrowed" becomes transformed to suit local borrowers' rather special concerns.

We shall soon discuss certain details contained in our three versions of this particular local epic in more depth. First, however, we must explain the sense in which we understand each of these versions to stand at a different distance from the civilizational model in question. Our "L" or literary version, for example, is the "closest" to the *Mahābhārata* in all respects. It draws on proportionally more of the former's imagery, and works the least radical transformations upon these materials. It is more like this

FIGURE 1

Three Versions of a Regional Epic,
Showing their Variable Distance from a Pan-Civilization Epic Model



classical epic in its style than is any other version of the regional story. The “L” version shares the former’s didactic tone as well as containing the greatest proportion of explicit references to this great work. Our “B” or bardic version, by contrast, stands furthest from this civilization-wide story frame. It contains the fewest explicit references to the *Mahābhārata* and also stands the furthest from this model in terms of its perspective on principles or moral action. It is also the lowest of the three texts in terms of its social status. This third version represents an oral text, sung by a semi-illiterate bard to an unschooled audience. Our “I” itinerant version stands roughly in-between the other two texts on all of the dimensions just described.

Given this framework for the examination of our data, we must now introduce the basic themes we will trace across versions. In very abstract terms, we perceive all of these stories to be exploring dilemmas created by a desire to rank different kinds of people, or more specifically, the diverse moral codes they represent.

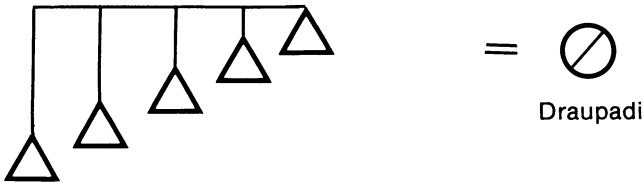
On the other hand, each version is also concerned to balance out such opposing principles or complementary viewpoints. In a nutshell that oversimplifies the matter, a contemplative, self-restrained, patient and non-violent way of life is opposed, in all of these stories, to an active, impassioned, honour-focused, and physically assertive social style. The pan-civilizational view expressed in the *Mahābhārata* treats these two perspectives on correct behaviour as ranked complementaries. The former, linked to the Brahman way of life, is thought to supercede the latter, just as it is linked to a Brahman (rather than to a somewhat inferior, Kshatriya) life-style. In this great epic one can find the principles of hierarchy and complementarity blended in a formula that allows for something of both. Nonetheless, a greater rank is nearly always given to the first half of the pair.³

It is important to note, nonetheless, that the *Mahābhārata* is itself not entirely unified in terms of the treatment of this delicate balance. There are several places in this large work where the Kshatriya values of a warrior are given full recognition and not subordinated to encompassing Brahmanical principles. Given the fact that many regional traditions in India (including the one we shall study) are relatively anti-Brahmanical in their dominant local values and sentiments, this great epic thus makes a perfect reference library for local borrowing. There is plenty of room to manipulate the balance between these two perspectives while still remaining "in contact" with the basic imagery used by this pan-civilizational frame.

In order to consider how such borrowings and transformations occur when *Mahābhārata* materials become incorporated into a local epic account, however, we must first consider two abstract

³ These concepts of hierarchy and complementarity are not invoked here in an arbitrary fashion. On the contrary several authors, each of whom has devoted years to the study of key Indian values, have stressed the importance of these themes. They also insist upon their repeated expression in the medium of key family relationships. Dumont (1966), for example, not only stresses the importance of both themes in a general way (pp. 244-45) but also illustrates their concretization in the age ranking of a set of brothers on the one hand (p. 233), and in the complementing of marital by consanguinal ties on the other (pp. 146-47). More specifically, in relation to the *Mahābhārata* itself, Biardeau (1972) stresses the ranked opposition of the first two Pāṇḍava value styles respectively (pp. 88-90) but also the complementarity of the first brother (as leader of the entire set) to his wife in terms of the same contrast (p. 187).

terms: armature and code. As Lévi-Strauss defines these terms in the first volume of *Mythologiques*: armature [pertains to] a combination of properties that remain invariant in two or several myths, code [pertains to] the pattern of functions ascribed by each myth to those properties; and message [pertains to] the subject matter of an individual myth” (1970 translation, p. 199). In our data we will illustrate all three concepts with reference to a few basic kinship principles. As a starting point let us take the structure of the *Mahābhārata* itself. There we have a group of five brothers, ranked according to their relative ages, but united as one by their marriage to a single wife.



The Pāṇḍavas

This structure expresses very nicely a balance between hierarchy and complementarity. The five Pāṇḍavas, for example, are ranked according to age. The most senior of them, furthermore, is also clearly the most contemplative, self-restrained and Brahmanically oriented of the total set. (The later brothers are not so neatly ranked. Predictably, perhaps, this fact is taken advantage of in regional borrowings). In the *Mahābhārata* these five brothers seem to stand for some kind of ranked hierarchy of contemplative and assertive life styles.⁴ Furthermore, all five men stand in the same

⁴ There are several ways in which these five Pāṇḍava brothers have been interpreted as expressing or standing for a higher order set of ranked, collective concepts. The most well known, perhaps, is that proposed by Wikander (1947) and Dumézil (1968). These authors associate the first born Pāṇḍava with the ideals of a priestly stratum of society and with the concept of sovereignty. The second and third brothers, in this interpretation, are linked to a secondary set of warrior values and to the concept of force. The last two Pāṇḍavas, finally, are said to be representatives of a herder-cultivator stratum of society and are linked to the concept of nourishment, a tertiary but still important principle in the overall scheme. While Kuiper (1961) has proposed a slightly different interpretation of this sibling group, each of these authors accepts the metaphoric importance of the five brothers for ranking key concepts or civilizational principles.

complementary relationship with the one major female of the epic, their wife. This woman holds a position of very great moral status. She can in no way be ranked vis-à-vis her multiple husbands. She is an equal and a complement to them, a balancing principle in a universe that tends towards hierarchization (Biardeau 1972: 187).

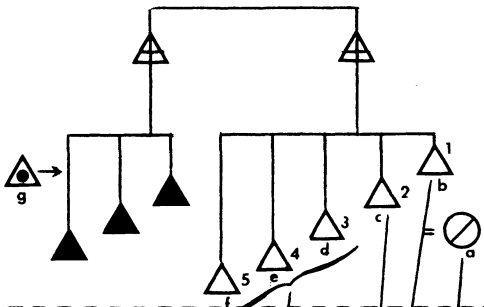
Now let us consider the interesting transformations worked on this kinship structure by the three versions of our regional epic. In all cases the transformations to be discussed are textually confirmed by a terminology that speaks of reincarnation. The characters of the great epic are literally said to be "reborn" in the local *Brothers' Story*. But the mechanisms and patterns emphasized in this rebirth process differ from version to version. In the diagram below we have mapped these rebirths as they are separately described by each account. By looking carefully at the diagram, one can see that there is a kinship armature which has certain invariant properties across all versions of the local epic. More specifically, in each case we have a sibling set consisting of two brothers and a sister. A set of male cousins is also present in each version, though the specific type of cousin (cross or parallel) varies. Where there are parallel cousins these men are treated as rivals and enemies, where there are cross-cousins they are treated as allies. There is also a set of invariant properties that link all of these versions of our local story equally with the *Mahābhārata*. In each case a specific pattern or rebirth links two of the heroic male *Pāṇḍavas* of the great epic to local counterparts via a process of rebirth. Furthermore, both the *Mahābhārata* and the local epic have as a core feature a set of male siblings who live in association with a nuclear kinswoman. Male cousins are also featured in both. This underlying armature pattern (in part or in full) is also common to many other folk stories popular on the sub-continent. It can be called a kind of basic framework on which individual modifications are then worked for specific purposes.

The code or concrete form that this framework takes in these separate versions of our local epic is what is of interest to us here. Concretely, we can distinguish the "L" and the "I" texts from our "B" account in terms of their differing specific codes. These several versions exhibit significant contrasts in their core kin frameworks. In the first two, for example, we have a set of cross-cousin allies,

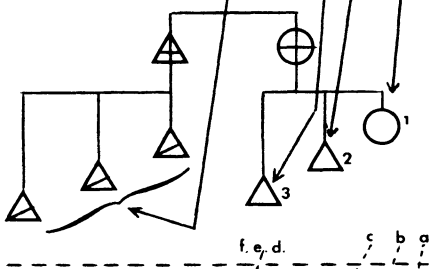
FIGURE 2

Rebirth Patterns in Three Versions of the Brothers' Story

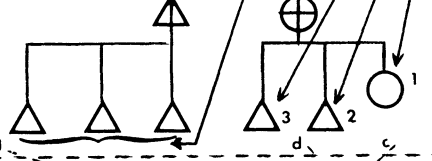
Mahābhārata



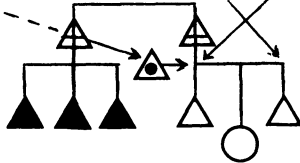
"L" Version













"I" Version



"B" Version



KEY

-  = senior generational links
-  = central set of brothers
-  = agnatic cousins (enemy)
-  = cross cousins (ally)
-  = wife
-  = sister
-  = teacher, minister. (allied with sibling group.)
-  = clear rank & respect hierarchy within a set of siblings.
-  = complementarity and balance (without clear rank) between brothers
-  = path of rebirth
- 1. 2. 3. = birth order
- a. b. c. = individual character who undergoes rebirth

and in the last a set of parallel cousin rivals. This suggests, already, that the first two texts will set out a more amicable and harmonious perspective on various issues. Its kin framework almost demands this. The third version, by contrast, will exhibit a more disharmonic or contentious set of attitudes. In addition, one can see that the rebirth of the five Pāṇḍava brothers in the “L” and the “I” versions nowhere alters their previous ranks. The two eldest brothers are reborn as the two local heroes. The eldest remains the eldest in his next life, furthermore. Meanwhile, the three youngest brothers reappear as cross-cousins. Given the South Indian preference for cross-cousin marriage this makes the latter three men into potential brothers-in-law. Furthermore, relations between cross-cousins are generally assumed to be “friendly” and “supportive.” Note the implicit smile: the recoding of a set of initial kin relationships through rebirth suggests that younger brothers are somehow equatable with in-laws. As used in this code, then, younger brothers do not represent a potential challenge. Instead they are associated with ties of alliance and mutuality. This interpretation is further reinforced by information provided about the one prominent female in the story. She was the Pāṇḍava’s wife, who is now reborn as the local heroes’ elder sister. Again we find a horizontal shift in kin bonds that suggests some kind of underlying equation of in-laws or potential in-laws with siblings.⁵ This whole set of transformations, furthermore, suggests an underlying concern with complementarities. Note that no violence is done to the social hierarchy of persons that was exhibited by the original text, during this re-patterning process.

The third version of our local *Brothers’ Story* provides a real contrast in these abstract terms. In the “B” account we find that a number of more radical transformations are worked on the source materials. First of all, the eldest Pāṇḍava brother is now ignored and the second and third siblings are reborn instead. Furthermore, the elder brother now becomes the younger sibling in the local birth hierarchy. Given that birth order is of fundamental importance for ranking siblings in this culture, the recoding procedures used

⁵ Note that a female is present in each equation and that a cross-sex sibling bond seems essential to the transformational process. In the case of the heroes’ cross-cousins this female-male sibling link is present in the parental generation that serves to link the two cousin sets.

in this version convey a very different feel for the whole. Here we have a version that is disharmonic, vis-à-vis its classical source materials. Instead of horizontal shifts in relationships we now are dealing with vertical transpositions. What was primary in terms of rank now becomes secondary and vice versa. The ignoring of the first Pāṇḍava brother altogether in this new rebirth scheme seems particularly significant in these terms. The most “prestigious” choice, in classical terms, for a local hero’s spiritual ancestry is here ignored altogether.

This new and more radical code contrasts strikingly with the “gentler” rebirth format contained in the “L” and “I” versions. Furthermore, the “B” text is the only account that mentions re-incarnation for the military advisor to the cousin enemies. This man now becomes transformed from Brahman to untouchable, at the same time that he is shifted from the enemy camp to play the role of the heroes’ First Minister. Simultaneously, however, the wife of the Pāṇḍavas is now ignored as a possible ancestor for the local heroine. Instead, the key sister is now described as a manifestation of a local goddess. Also significant is the fact that this woman is spiritually younger than her brothers in this version. She is now described as a girl with magical visions who lies in a cradle. The final contrast is that the cousins in our “B” text are like their *Mahābhārata* originals. Now they are depicted as parallel cousins and scheming rivals, not as cross-cousins or allies reborn from brothers, as in the “L” and “I” accounts.

These contrasts between the two more educated versions of our local epic and one truly oral one suggest the presence, in them, of two very different coding systems. In the first two accounts the armature of kinship is used to depict how various kinds of sibling relationships can be seen as potential or transformed marital alliances. What we have, then, is a kind of deep metaphor. In addition to a transformation of a framework per se, we have a hidden commentary on the relationship of classical Brahmanical values to local cultural traditions more generally. In the eyes of the two more literate texts (both the “L” and the “I” versions are printed and are intended to be read) the relationship that holds with this pan-Indian high culture is seen as a harmonic one. The two are either siblings to one another, or marital allies. In the oral text, performed by a partially illiterate bard to an equally illiterate

audience, the attitudes expressed towards India's great traditional culture are quite different. Here this relationship to the classical epic source materials is depicted in terms that employ metaphors of rank reversal and of hierarchical challenge. Various inversions are worked on the relationships of characters in the original so as to achieve the lowering of what was once high and the raising of those who were once low. The pattern of functions ascribed to this armature of kinship thus varies significantly, depending on whether or not the version in question has been addressed to a literate audience.

Before completing the above analysis of codes and deep metaphors, however, we must also consider the question of message. The term message pertains to the subject matter of an individual version. Thus we must also ask: what differences in the use of this kinship armature separate the "L" from the "I" text? Now we shall explain why the preceding diagram represented the sibling sets in question on a diagonal axis:



These unusual axes are intended to represent the rank order of the members of a sibling group in terms of their mutual deference patterns. Each pattern has been deduced from the specific actions of the characters towards one another in an individual version. Note that the diagonal orders portrayed do not correlate perfectly with sibling birth order (also marked).

We have already commented that the classical *Mahābhārata* story achieves a nice balance between the principle of (male) sibling hierarchy and marital or sexual complementarity. Here the Pāṇḍava's joint wife, Draupadi cannot be spoken of as having a clearly ranked position vis-à-vis the five males in her polyandrous household. When the "L" and "I" versions transform this wife into the heroes's sister, however, then some kind of solution to the ranking issue is required. In the "L" version that resolution is fairly straightforward. The transformed female is treated as an elder sister by her male siblings, even though she is physically thought to be younger. Here she is given the role of a kind of sage, a woman who is mature

in her thoughts, and full of wise and learned advice. This sister is most often the one to cite Brahmanical values, using the *Mahābhārata* as her main reference text. In these terms she can be seen to serve as a kind of metaphorical embodiment of classical traditions. She is this tradition's "local representative." Her brothers, rank ordered themselves, maintain a clear hierarchy of deference towards one another as well as towards her. The whole family structure thus remains harmonious by virtue of an acquiescence to the principles of a sex-linked hierarchy. The same principle holds up well when also viewed as a metaphor for relations between local and classical cultural traditions in general. The *Mahābhārata* and the values it stands for are very old compared with the region's own indigenous folk materials. It is "natural," therefore, that the former be seen to deserve the respect and deference due a cherished female ally.

When we come to consider the "I" version, however, these same sibling relations now become subtly changed. The overall kinship code in this version remains the same as for the one just discussed, while the specific message shifts. The formal structure of the kin group, and the rebirth linkages to classical tradition, clearly remain unchanged. But the deferential behaviour described to exist between members of the kin group is now rather different. The sister of the heroes still remains, spiritually and behaviorally speaking, the eldest sibling of the set. She still serves as a kind of local mouthpiece for classical, Brahmanical values. The main change, then, lies with interaction between the male members of the set. They are now depicted as having complementary personalities. They can agree about the respect due to their sister, but not about deference roles vis-à-vis one another. In the sketch provided of the kinship structure for version "I", then, all five men are shown to lie within the same horizontal plane. Pan-Indian Brahmanical values are here still associated with a senior female, but the major respect patterns follow the principles of sexual contrast alone. Male birth order is now ignored. Utilizing the same metaphoric principles the message thus becomes altered: while classical, Brahmanic culture is accorded a role similar to that of a sagacious and respected female, local traditions can be likened to a set of warring brothers. The latter can agree on only one thing, their sacred duty to safeguard their female ally.

The third local account of the *Brothers' Story*, as one might expect, takes this regard of formal hierarchies one step further. Here we have a positive inversion of the above (sexual) complementarity. In the "B" version of the local epic, the heroes' sister becomes spiritually as well as physically, the youngest sibling. Here the two brothers do not think of themselves as deferring to her (though they do try to please her with gifts). The sister's role in this version is rather that of a kind of childlike but magical female being. Her visions, which come to her while she lies in a cradle, help her brothers to determine their actions, but do not have a tone of authority about them at all. It is now the elder of the two male siblings, on the contrary, who takes on the role of representing Brahmanical values in the local setting. The younger brother, moreover, does not defer to the contemplative style of his older brother for a moment. Instead he constantly challenges it, often accusing his elder sibling of being an indecisive coward and a weakling.

This unorthodox behaviour on the part of the younger brother in the "B" version is especially popular with local audiences who listen to this story. In watching performances of this epic in a village setting it was always clear that this secondary male was the heroic favourite. The altered message of this third version of our local epic, then, provides a direct challenge to Brahmanical standards of behaviour. Now two competitive males are seen to occupy the key prestige positions. Their sister is redefined as a simple magical helpmate. Classical, pan-Indian values are thus challenged in local tradition by placing an unusually high value on male assertiveness. The key female figure in the story, meanwhile, undergoes a key transformation in this version. Whereas previously the heroes' sister represented high culture, she now becomes a locale-specific symbol lending her blessings to a male-oriented definition of pan-Indian traditions. This new definition, furthermore, is the most competitive or struggle oriented of the entire set. In this version these metaphors serve as a kind of political challenge.

* * *

Our analysis of varying codes, metaphors and messages embedded in these several versions of our local story ends here. Note that the increasing "social distance" from India's prestigious classical literature, which these three local texts represent, correlates

well with their increasing tendency to challenge those traditions. Furthermore, the discussion of inverted relationships and rank orders was made possible by the discovery of a common armature.⁶ The most literate version of our regional *Brothers' Story* contains a code and a message that suggest a set of harmonic linkages within that armature. These were constructed so as to concede the importance of hierarchical deference patterns. A less sophisticated text, sold by itinerant merchants to educated peasants, was seen to adopt a kind of compromise position. It shared the same fundamentally harmonic code, but bore an altered message. This time the issue of how to rank two contrasting moral codes became couched exclusively in terms of a sexual complementarity. It was only in the third version, however, where a reversal of rank order for the partners to that complementarity allowed a genuinely different value perspective to emerge.

What Lévi-Strauss has himself written in his analysis of the myth of Asdiwal very aptly describes this result: "When a mythical schema is transmitted from one population to another... it begins to become impoverished... But one can find a limiting situation in which... the myth is inverted and regains a part of its precision" (1967: 42). Lévi-Strauss compares this situation to the striking pin-hole phenomena in optics. There, when an image formed by light rays passes through a very small aperture, it will be received "upside down" if it strikes a distant surface on the other side. This is similar to the transformations we have just outlined. In our examination of three versions of a local Indian epic, each of which stands at a different distance from India's classical cultural heritage, each text was shown to provide its own unique perspective on "another language." It was that version which was most "dis-

⁶ These transformations in terms of code and message, between texts, are to be distinguished from other kinds of differences (use of metre, vocabulary, tense, the narrative voice, enjambment patterns, etc.) which also distinguish these versions due to their differences in genre (one performed text versus two composed documents). These latter contrasts are discussed at length in Beck 1978a.

⁷ The self-assertive tone and non-Brahmanical value preferences evident in the "B" text also find expression in the local life style of the dominant agricultural community of the area (Beck 1972). However, to date, these attitudes have rarely been transformed into visible political actions. One recent example of a nascent political expression of these themes, perhaps, was contained in a protest movement against official agricultural policies which farmers of this area directed against the state government during 1972.

tant" from the *Mahābhārata*, however, that provided the sharpest and most fully inverted set of images pertaining to a key dilemma in that heritage.

In sum, we have seen how one ideological structure, when cast in a metaphoric code, became readily susceptible to logical manipulations by some who used it. By studying the new perspectives provided by such users we can learn much about what rich and variant reinterpretations lie as a hidden potentiality in such a shared value frame. This type of semantic manipulation, furthermore, appears to be essential to everyday social dynamics as well as to basic processes of culture change. We must learn to understand social codes, through studying the tactics used to manipulate common cultural armatures, particularly where such armatures stretch through wide sets of materials. We stand to significantly advance our understanding of how basic ideological principles come to develop political overtones in this way.

REFERENCES

ANONYMOUS

- 1965 *Ponnaraka Rennum Kallararakar Ammanai* (The Story of Ponnar, the Kallar), Madras, R. G. Pati Co.

BECK, B. E. F.

- 1972 *Peasant Society in Konku: A Study of Right and Left Subcastes in South India*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- 1978a *Twin Brothers: Brahmanical Imagery in a Tamil Folk Epic* (MS, 453 pp.).
- 1978b *The Story of the Brothers: An Oral Epic from the Coimbatore District of Tamilnadu* (MS, Tamil and English in Parallel, 596 pp.).

BIARDEAU, M.

- 1972 *Clefs pour la pensée hindoue*. Vichy, Éditions Seghers.

BUITENEN, J. A. B. van

- 1974 "The Indian Epic", pp. 47-80 in Edward C. Dimock *et al.* (eds.), *The Literature of India: An Introduction*. Chicago, University of Chicago Press.

DUMEZIL, G.

- 1968 *Mythe et épopée I*, Paris, Gallimard.

DUMONT, L.

- 1966 *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes*, Paris, Éditions Gallimard.

KUIPER, F. B. J.

- 1961 "Some Observations on Dumézil's Theory", *Numen* 8: 34-45.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1967 "The Story of Asdiwal", (Translated by Nicholas Mann), pp. 1-48 in E. R. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, London, Tavistock Publications.

1970 *The Raw and the Cooked*, New York, Harper and Row.

1971 *L'Homme nu* (Mythologiques IV). Paris, Plon.

PARANICĀMI, K. P. (ed.)

- 1971 *Aṅṅanarcāmi Katai* (The Story of the Brothers). Coimbatore, Verrivel Patippakam. (Second edition, 1977).

WILKANDER, S.

- 1947 "Paṅḍava-sagan och Mahābhāratas mystika förutsättningar", *Religion och Bibel* 6: 27-39.

Moment of Death: Gift of Life A Reinterpretation of the Northwest Coast Image "Hawk"

CAROL SHEEHAN McLAREN
University of Toronto

RÉSUMÉ

Irving Goldman (1975) a démontré que le terme *Potlatch* a pris un sens profane et imprécis autour duquel les anthropologues ont érigé un "mirage institutionnel" qui ressemble peu à la réalité et à la complexité de l'imagination rituelle Kwagiut. Une fausse interprétation similaire, à laquelle les anthropologues ont malheureusement ajouté foi, se retrouve dans l'interprétation des images contenues dans l'art des Indiens de la côte Pacifique du nord-ouest. Non sans ambiguïté et en s'appuyant implicitement sur l'idée que l'art primitif se doit d'être décoratif ou représentatif, les chercheurs ont, dans leurs analyses, séparé idées et objets et divisé la culture en ses composantes matérielles et intellectuelles.

Tout récemment, les chercheurs qui se sont penchés sur les images de la côte Pacifique du nord-ouest ont tenté de "reconnaître" (Rasmussen 1974) la constellation des référents symboliques aussi bien que la logique de l'image des objets sculptés ou peints. Cette communication qui s'inspire de cette nouvelle herméneutique se veut une réinterprétation d'une de ces images, celle que les anthropologues ont conventionnellement appelée "faucon".

INTRODUCTION

Students of Northwest Coast Indian culture are heirs to the very best in two major anthropological traditions, an intellectual heritage left by the founding ancestor of American anthropology, Franz Boas, and by Lévi-Strauss, a founder and leading elder of

Structuralism. The first tradition, epitomized by Malinowski and Boas, is characterized by great fieldworkers. Boas's genius resided in the recognition and precise recording of cultural facts. An indefatigable collector, little escaped his clear eye for detail, his systematic organization and collation of data. His idea of intellectual integrity led him to shun generalization of the data, publicly at least, and to prefer rigorous specificity in recording the ethnographic fact.

The other tradition, so evidently represented by Mauss and Lévi-Strauss and aptly described as a tradition of 'armchair anthropologists', stands on the broad shoulders of ethnographic collectors like Boas (see BurrIDGE 1975). Not having the same kind of intimacy with the people they wrote about, these scholars nonetheless perceived logic and restored meaning to the disparate data collected from traditional cultures. The genius of Lévi-Strauss's ethnology consists in the refreshing of ethnographic bones with the polychrome dimensions of human thought. 'From an armchair', his clear eyes touched here, then there in world ethnographies, as he found general meaning in the particular, peered into *la pensée sauvage* to find part of his own face mirrored there.

Janus-faced, the student of Northwest Coast Indian culture must attempt to dialectically reconcile the Boasian and the Lévi-Straussian traditions. While their contributions clearly exceed the limits of the Northwest Coast, we are indebted to one for providing ethnographic material of incredible richness and texture, and to the other for offering not only new insights into ethnographic data, but the theoretical tools to re-think — to re-anthropologize — the recorded life of an Indian people. Slipping once again uncomfortably into the tension between these two traditions, we have the equipment to re-collect and re-cognize (after Rasmussen 1974) some of the meanings in the images of human thought.

This paper addresses itself to the problem of interpretation and reinterpretation of Northwest Coast images, a task that has been pioneered through the work of Boas and Lévi-Strauss. At the onset, we must recognize our indebtedness to not only these great thinkers in the traditions of Northwest Coast ethnology, but to the great thinkers who create the images, the carvers and painters in traditional Northwest Coast society. Clearly, Boas and Lévi-

Strauss have acknowledged a similar debt as they recognized that the visual images created and used by traditional Northwest Coast people meant something, that they were communicative. Boas saw the images as representations or 'signs' marking points in a system of crests — as 'visual nouns' that made clan distinctions and affiliations visible. Lévi-Strauss's approach to these same images has been to view them as ideas expressing a system of relations, as 'visual predicates' that make sensible, like myths, the sociological armature of Northwest Coast thought. Generally, he has seen the visual images on the Northwest Coast as paralleling or having congruence with the images in the myths — the logical structures contained in both kinds of images being aligned with the structures of sociological reality.

Roughly divided into two parts, the argument presented here moves from the logic and illogic of the interpretation of a single image labelled "Hawk" within the Boasian model of Northwest Coast "art", to an analysis inspired by the work of Lévi-Strauss that probes the structural logic ensconced in the image itself.¹ Because this visual image was part of a highly conventionalized repertoire of traditional northwest Coast images, the analysis will pertain generally to all parts of this cultural area.² Specific ethno-

¹ Lévi-Strauss's work has been characterized by a consideration of visual images as constructions shaped and derived from intellectualizations on the human condition. Now classic examples of his thoughts on visual images and image making include, to mention only a few, his analysis of split representation in Maori face paintings (1963: 239-263; see also E. Schwimmer, this volume, pp. 201-222), his considerations of the artist in traditional society as *bricoleur* (1966: 16-17 *et seq.*), and his approach to visual images which postulates that objects, like myths, are sensible models of abstract relations as well as a source for aesthetic contemplation. *Ibid.*, pp. 25-26). His most recent works on Northwest Coast myth and ritual uses as focal point the logic contained in *Kwagiut Dzonoqwa* and *swaihwé* masks as they are related to the logic in Coast Salish *xwéxwé* masks. (1975, 1977).

² "Traditional Northwest Coast images" has a double meaning, for it also denotes those images that *anthropologists* have traditionally described as Northwest Coast art. As Wayne Suttles has pointed out for many years, this designation is imprecise, for what has generally been acknowledged as Northwest Coast images are for the most part from the northern and middle (Wakashan) groups on the coast and only marginally from the southerly Salish groups. Coast Salish images are indeed quite different from images on other parts of the coast. (see Suttles 1970). I too am guilty of this generalization, but for the sake of intelligibility to a general audience, and because the scope of this problem requires a space of its own, I will maintain the conventional term "Northwest Coast", acknowledging here the distinctiveness of Coast Salish culture. I am therefore excepting for the time being, all Coast Salish images when I make reference to Northwest Coast images.

graphic data will, however, be drawn from the *Kwagiut*,³ though any one of the other coastal ethnographies would have provided an equal amount of data to support this argument. (See for example, McLaren 1977 for the Haida, Tsimshian, and Tlingit cases).

The first part of the argument reworks the logic of Boas's interpretation of the image he labelled "Hawk". Through this exercise a new noun supplants the old identification, and it is at this point that the argument takes a new direction. The second part of the argument has the elusive dimensions of a Möbius strip, whereby, while tracking the surface logic of our newly-named image we suddenly find ourselves traversing simultaneously the inside and outside of an intellectual construction. This is an illusion of course, as in the Möbius strip. The contour of the argument simply follows that unthinkable twist in Northwest Coast visual logic when the image portrayed ceases to be a thing or noun and instead becomes a thought in action, a cognitive process made visible.

The analysis itself has as a foundation the idea recognized by Boas and to a greater extent, employed by Lévi-Strauss: Northwest Coast images form part of a cognitive system and, as such, are communicative. Given this point of departure, it becomes possible to recognize — by recognizing — the highly conventionalized forms in these images as part of a system of logical relationships that can be described and explained as operating within a semantic domain of symbols and metaphors.⁴ If we are to analyze the logic of this kind of thinking — using the image 'Hawk' as both our example and our foil — then images must be not only placed within their ritual context, but the "language" of ritual, including its attendant cosmological and mythological elements, must serve as the framework of the explanation.⁵

³ *Kwagiut* is the term employed by the U.B.C. Museum of Anthropology in lieu of the more traditional *Kwakiut* that has appeared in the ethnographic literature. The former term is preferred by the *Kwagiut* people.

⁴ Victor Turner has, of course, applied much the same approach to the symbolic domains in the Ndembu ritual sphere (1967; 1969) and his influence will be implicitly apparent in my iconographic interpretation of Northwest Coast visual images.

⁵ Clearly, many anthropologists have argued this same point. One anthropologist who argues this point convincingly is Bloch in "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation" (1974). What he has said about interpreting ritual is easily applied to an explanation of visual art: "The experience

Germane to this analysis in particular, and in general to all considerations of visual images used in the ritual processes of traditional societies, is the collocation of ideas and thinking — the restoration of a mental template to material culture. As analysts, we must be prepared to drop our culturally specific notions about “art”, and with it some of our visual illiteracy, and look at the visual images of other people as something besides a collection of “things”. Instead, new optics are required to view visual images as potential ‘texts’. Just as Lévi-Strauss has had much success with analyzing a corpus of myth variants (e.g. the Asdiwal myths, 1967) as a text, we can now begin to look at corpora of Northwest Coast material culture as “image texts”. The vast collections of Northwest Coast material culture suggests this analytical format because it is not difficult to conceptualize and to assemble, for example, a corpus of ‘all raven rattles’, or ‘all frontlet headdresses’, or ‘all Chilkat blankets’, and then to approach that corpus as a ‘text’ for interpretation⁶.

With this optic, using a philosophical approach based in hermeneutics and a methodological approach derived from Lévi-Strauss’s notion of *armature* as it applies to myth collections, it is possible to approach collections of “image texts” as a formalized system of communication with discernable *codes* and *messages* (Lévi-Strauss, 1969: 199). Because these “texts” are visible and because as analysts we are actively involved in discourse with the objects by virtue of our “beholder’s share” (after Gombrich 1969: 181-202), we enter with the objects into the hermeneutic circle of understanding, interpretation, explanation, and validation. (After Ricoeur 1969: 55; 1971: 549-550).

Whereas Lévi-Strauss applies the term *armature* “to a combination of properties that remain invariant in two or several

of the ritual is an experience fused with its context and therefore only an attempt to explain what this event as a whole is for an explanation of the content. An attempt to link the context of ritual to the world or society directly does not work because in secular terms religious rituals are misstatements of reality... In other words, because the units of meaning are changed so that they can serve purposes only for religious events, and since they are inseparable from the context, there can be no explanation without an explanation of what the event or the context is” (1974: 77).

⁶ This was basically the approach developed and used by Wilson Duff (and by extension, myself and his other students) in looking at Northwest Coast visual images. See, Duff 1975.

myths", it is possible to use the same term to describe visual elements or properties that remain invariant in a corpus of artifacts. (Ibid.) Training our eyes to perceive the Northwest Coast artist's selection and exploitation of the contrasts and combinations in creating form will sensitize us to *codes* that serve to distinguish different meaning within a given *armature* (Lévi-Strauss uses "myth"). *Message*, the subject matter of an individual artifact may be seen throughout a visual *armature*: e.g., the "raven" image on all raven rattles. Similarly, a visual *message* (e.g., a "raven" image) may transverse several corpora. A "raven" image may appear on a bracelet, a horn spoon, a frontlet on a headdress, etc.

But Northwest Coast images are seldom as simple as a singular image or "message". The artists who created these forms used many codes to make visible contrasts, similarities, and ambiguities in a large and rich repertoire of visual forms.

Therefore this analysis will not be dealing with a Northeast Coast visual "text". Instead we are working at a more fundamental level of reinterpreting a single image — "Hawk" — then moving toward an interpretation of that image as an element of a code. The analysis points to the conclusion that when this visual code is found within a Northwest Coast visual *armature*, it constitutes a potent part of the message. At this point, visual images cease to be merely 'things' or nouns adorning our museum shelves and present themselves as elements of a syntactical structure — as predicates in discourse.

NORTHWEST COAST INDIAN ART: ANOTHER INSTITUTIONAL PHANTOM FROM THE BOASIAN ERA

Irving Goldman (1975) has demonstrated how "The Potlach" became an imprecise concept around which anthropological thought constructed an 'institutional mirage' that had little to do with the reality and complexity of *Kwagiut* ritual imagination. A similar 'miss-construction' that was also given unfortunate professional authenticity was the interpretation of visual images in Northwest Coast Indian "art".

Boas's 1897 analysis entitled "The Decorative Art of the Indians of the North Pacific Coast" has survived generations of ethno-

logical studies on the coast (1897a). Until very recently, scholars have been uncritical of this formulae for decoding visual images. The disparity between the simplicity of his interpretations of these visual images and the complexity of the socio-ritual and mythological constructs which he claimed were “represented” in the images went unnoticed.

Boas’s earlier work was expanded into the larger publication *Primitive Art* (1927/1955) where, while floundering in an explanation of how the culturally specific notion ‘art’ could be applied as a universal cultural category, he elaborated a functional approach to visual images that categorized all non-Western ‘art’ as being either “decorative” or “representational”.

For Boas, the images were signs (although he uses the word “symbols”) or indices visually suggestive or “descriptive” of Northwest Coast zoomorphic crest entities. He postulated that the ‘art’ was conventionalized and formalized into a system of visual elements that could be read as clues to distinguish one “heraldic design” from another. The explanation for such formalization, according to Boas, was “the adjustment of the animal form to the decorative field.” (1927/1955: 183, 186, etc.). In other words, stylization was no more than the direct result of spatial constraints.⁷

Basically, Boas’s model for explaining images falls short because he made the same artificial distinction that has always plagued the “anthropology of art”: he separated mental from material culture, when he separated ideas from things (Kubler 1962; also, Maquet 1971). Clearly, his persistence in asking “What does it represent?” was designed to elicit a nominal response — i.e. “this visual image represents such and such a crest” — without inquiring into the logic making such images appropriate elements for a crest.

Boas did sensitize our perception of “design elements” that comprised the image of a specific form. He demonstrated that these elements could be split, disjointed, or dispersed to fit a given field,

⁷ As extraordinary as this statement may be in terms of a logical explanation, it formed the basis of a model for deciphering the ‘heraldic’ taxonomies of visual images that survives to this day. One finds the model employed from the early ethnographers writing about Northwest Coast ‘crest art’ — such as Marius Barbeau’s numerous Haida and Tsimshian works — to the most recent descriptive analyses by Holm (1965, 1972), and Holm and Reid (1975).

and that recognition of certain elements would point to identification of a specific animal design. He compiled these visual "characteristic elements" into a list of crest representations, a formula for recognizing wholes from parts. For example, in the designs he postulates that:

large incisors + large round nose + scaly tail + stick in forepaws =
BEAVER

large curved beak + point of beak turned downward = EAGLE

large long head + elongated large nostrils + round eye + large mouth
set with teeth + blow hole + large dorsal fin = KILLER WHALE

(Boas, 1927: 202. Note that this same kind of formulary is still in popular use, see Holm, 1975, etc., and forms the superstructure of the "renaissance" in the use of these images by contemporary Northwest Coast Indian artists.)

By-passing the interesting problem of why such an approach has persisted in the history of anthropological ideas, we can simply look at the logic of Boas's interpretation of Northwest Coast images and see that the formula is defective in obvious respects.

First, Boas' formulary of zoomorphic images implies a sign system in which one crest name is expressed by one crest image. Even a cursory overview of Northwest Coast naming systems (i.e. personal names, mythical names, crest names) indicates for more sophistication than the simple nominative terms suggested by Boas for these visual images.

Second, the implied inflexibility of Boas's nominative interpretation of visual images does not allow for the ambiguity of some of these images or for the possibility that one image may have more than one iconographic reference. For example, in *Primitive Art*, a painted box was interpreted by Charlie Edenshaw as depicting four images of Raven "as culture-hero". One side of the box contains the image of Raven "as a human being" and depicts a bird's head and a human hand. "Although obtained from Charles Edenshaw, one of the best artist among the Haida", writes Boas, "I consider [his interpretation] entirely fanciful" (Boas 1927/1955: 275-276).

Clearly, the inadequacy of Boas's model for interpreting Northwest Coast visual images is a subject for extended study, and is thus beyond the scope of this paper. Put quite simply, a

model that implies one visual image = one noun = one name, does not have the semantic sophistication to either represent the complex imagery found in mythical and crest names, or to account for the numerous ambiguous visual images, that fall outside his model.

A prime example of the failure of his formula, one that most clearly counters the logic of Boas's model, is the image Boas distinguished as "Hawk". By pushing the ethnographer's question from "What does it represent?" to "What is it *doing*?", the image "Hawk" is open to new iconographic interpretation. Having taken this preliminary step, the iconographic content of other images such as "Raven", "Eagle", "Beaver", "Bear", "Killer-whale", etc., will then be open to re-interpretation. A reinterpretation of the image "Hawk", the subject of this essay, will perhaps lay the groundwork for exploring the semantic complexities of the iconography in other Northwest Coast visual images, for viewing these images as a visual grammar rather than as a mere list of nouns.

Boas read the "symbols" (i.e. *signs* in contemporary communication theory; see Leach 1976: 12-13) for 'Hawk' as "...an enormous hooked beak, curved backward so its slender point touches the chin. In many cases the face of the bird is that of a human being, *the nose given the shape of the symbol of the hawk*. It is extended in the form of a beak, and drawn back into the mouth or merged into the face below the lower lip" (1927: 190; italics mine). Figure One reproduces some of the images Boas identified as 'Hawk'.

There are two problems with Boas's identification.⁸ First, looking at his hypothesis that these pictorial representations, however disjointed they may be, are those of the animal named as the clan

⁸ There may also have been a problem with his translation, but at this time we cannot substantiate this notion. Boas, as Goldman points out repeatedly in *MOUTHS OF HEAVEN*, liberally edited and "retranslated" glosses for Kwagiut words and phrases supplied by his Indian collaborator in the field, George Hunt. In addition to the "translation editing" of Hunt's reports Boas would often leave untranslated Hunt's glosses for proper names. Boas, Goldman comments, may have had a case for certain editorial changes. "Scholars would have been served better, however, by having Hunt's translation accompanied by Boas's alternatives. The most disturbing example of editing was to introduce the foreign word "potlatch" into the texts as a substitute for Hunt's more direct translations" (Goldman, 1975: 10; see also pp. 121-131). The term "Hawk", like the term "Potlatch", may have been a scholarly attempt to draw many related associations into a single concept.

emblem, we can find a multitude of beavers, eagles, bears, ravens, killer whales, etc., being used as 'crests'. However, hawks rarely appear on crest lists except as minor crests (cf Reid, in Holm and Reid 1975: 67). There is a confusion in the ethnographic record when identifying this particular crest image — particularly among the Tsimshian, Haida, and Tlingit where it has been labelled "Thunderbird", "Moon", "Skia'msm", and a host of other creatures. This kind of confusion does not occur as frequently when other crest images are interpreted. Moreover, whereas the other 'crest animals' figure prominently in mythology and cosmography, hawks are rarely mentioned at all — indeed in these contexts there are perhaps a dozen instances that a hawk plays even a minor role. Yet, how are we to explain 'Hawk' as one of the most frequent visual images employed by traditional Northwest Coast carvers and painters? As a dominant image in the material culture we find 'Hawk' virtually everywhere — on housefront paintings, on masks and fronlet headdresses, on boxes and bowls, on spoons, rattles, and of course, on totem poles.

The second problem is the ambiguity in the image itself. In other images identified by Boas — "Beaver, Bear, Raven, Whale", etc., the design characteristics of the visual images generally correspond to their image in nature. However the image 'Hawk' is not strictly that of a bird. Clearly it has a beak-like nose, but whereas in the natural world a bird's upper and lower mandibles form its mouth, the 'Hawk' image has a beak *and* a mouth. Moreover, the "mouth" of the 'Hawk' is not only mammalian, it is often depicted with teeth.⁹

⁹ Boas also grappled with this problem in a vague manner. In *Primitive Art*, he suggests the 'Hawk' beak design originated from viewing head-on the "sharp bow and stern of a canoe with a profile of a face on each side." (1927: 236-37). His point is not well developed there or in subsequent publications and bears no relevance to the iconography of 'Hawk'.

Similarly, there were other ambiguous images, for example, an image of a raven with a 'broken' beak and human lips — the lower lip depicted as having a labret, or images that combined the design elements for sea creatures with the design elements for birds. Boas never systematically dealt with the images in *Primitive Art*. He did however, attempt to "decode" the multiple images of Chilkat blankets, as he tried to apply his own system of identification of the visual "characteristics" to blanket designs. The effort, co-ordinated with the ethnography of Lt. Emmons, stands as a monumental tomb of contradictions and confusion — a fact evidenced by its relative obscurity in Northwest Coast literature.

Checking natural history field guides, one finds that there are three true hawks (*Accipiters*) found on the North Pacific Coast: the Goshawk (*A. gentilis*), the Sharp-shinned Hawk (*A. striatus*), and the Cooper's Hawk (*A. cooperii*). Part of the larger family *ACCIPITRIDAE*, they are related to both the Golden and Bald Eagles. In the natural world, hawk beaks are not significantly different from Eagle beaks, both being "strongly hooked" and "without the tooth-like projection" found among falcons (Godfrey 1966: 86, 87-98). In Northwest Coast imagery, dramatic and obvious distinctions between bird species were made, for example, Raven's beak was shown to be long and straight; Eagle's beak was short and sharply curved. On the other hand, Northwest Coast artists were also able to depict with subtle realism the distinctions found in the natural world between related species (See for example, Swanton 1905a: plate XXII, Figs 4, 5; XXIII, Figs 2, 3; 142-142).

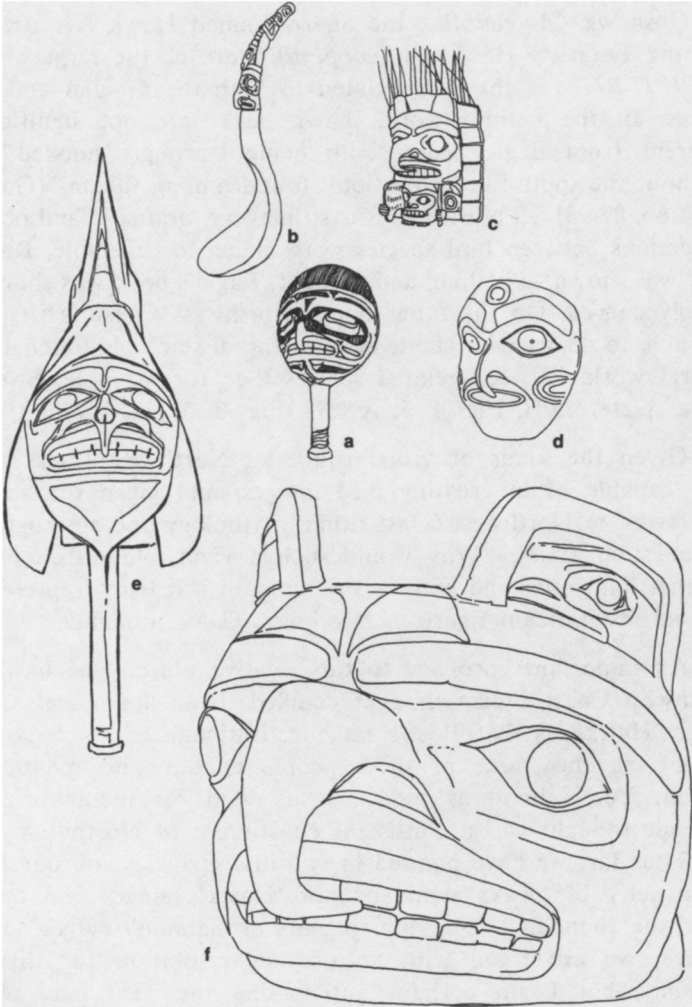
Given the kinds of visual subtleties Northwest Coast artists were capable of in creating bird images, and given the scarcity of 'Hawks' in Northwest Coast ritual, mythology and cosmography, the question arises, "Why would such a vivid and distinctive representation evolve and become so dominant if it truly 'represented' such an insignificant figure in Northwest Coast thought?"

An important corollary to this relative scarcity of hawks in Northwest Coast Indian thought coupled to an abundance of the image 'Hawk', is that Boas's now institutionalized formulary for deciphering the "art" of these people contains no mention of salmon. Yet, salmon as food and as food for metaphoric and symbolic thought was a consistent constituent of Northwest Coast life. Thus far, we have pointed to two discrepancies: on one hand, the paucity of hawks/abundance of 'Hawk' images and on the other, the abundance of salmon/paucity of 'Salmon' images. On the surface, we are faced with an obvious resolution for this discrepancy, but I am perhaps anticipating the next part of my argument.

HAWK EYE, ARE YOU REALLY A SOCKEYE?

In contrast to the scarcity of hawks in the natural and cultural worlds of the Northwest Coast people, there is an abundance of

FIGURE 1



Images on these objects were identified by Boas as “Hawk”:

a) a Shaman’s rattle; b) a Horn spoon; c) a Fronlet d) a Mask. (Illustrations from Boas, 1927/1955: 191.)

Examples of images identified by Holm and Reid as “Hawk or Thunderbird”:
 e) a Raven rattle; f) and a Headpiece with carved scullcap. (Author’s drawings from photographs Holm and Reid, 1975: objects 78, 67).

salmon. There are five species of salmon on the coast and their presence was central to almost every aspect of native life.¹⁰ Their anadromous journeys calibrated the people's calendars (see eg. Boas 1916: 398-399; 1909: 412-413; etc.) and signaled population movements from winter villages to summer camps.

The dispersion of the community took place during the fishing seasons as individual households moved to specific river locations inherited from their ancestors. An analogous dispersion took place in the natural world as the population of migrating salmon (the run) broke into smaller schools as 'siblings' entered specific parent streams. The salmon returned to their place of birth to spawn and to die. The people returned each season to harvest this primary food source — the salmon was their gift of life.

Salmon fishing, as all food gathering, was a secular activity taking place in what traditional Northwest Coast people regarded as a profane time of year — in contrast to the sacred time of winter and its ceremonials. Susan Reid (1972; n.d.) has written extensively of the opposition between profane (*baxus*)/summer and the sacred (*tsetseqa*/winter concepts among the *Kwagiut*, and has characterized their structure in *Kwagiut* thought as a continuum in which the seasons were never completely given over to either *baxus* or *tsetseqa*.

This conceptual continuum balancing notions of seasonal profaneness/sacredness was generally shared by other Northwest Coast groups, and if we look at the ethnographic accounts of salmon fishing among the Northwest Coast people, we can see a pivotal point in this continuum. The end of the winter ceremonials was the beginning of activities surrounding salmon fishing; the sacred

¹⁰ *Oncorhynchus* is the classification of the Pacific Salmon and includes the five anadromous species found on the Northwest Coast: 1) *O. keta* — also called chum, keta, or dog salmon; 2) *O. nerka* — sockeye, redfish, flue-back, Fraser River salmon, or red salmon; 3) *O. kisutch* — coho, kisutch, silversides, skowitz, or hoopid; 4) *O. gorbuscha* — pink, or humpback; and 5) *O. tshawytscha* — Quinnat, Chinnok, Tyee, King, Columbia, Sacramento, and Spring (Townsend and Smith, 1902; Schwiebert, 1970). *Salmo gairdneri* (also called Steelhead, Winter Salmon, Hardhead, Salmon-trout, or Square-tailed Trout), is generally regarded as a salmon, but in reality is a trout that resembles an Atlantic salmon. It makes anadromous journeys to spawn, but unlike the Pacific salmon, it does not die after spawning, but returns to the sea. (Ibid.).

community had disbanded and groups of individuals began fishing, hunting, and gathering food. The interface between the two seasons was the solemn and elaborate "first-salmon" ceremonies (Gunther 1928; all major Northwest Coast ethnographies). Prayers were offered to the first-caught salmon, and ritual scenes reminiscent of mythological scenarios describing the arrival of the first salmon at the beginning of time were once again enacted.

The ceremonies marked the time of renewal for both men and fish. The salmon returned to their natal streams in spawning pairs. Once the redd was complete, the pair died, the continuity of their species ensured. Humans continued too, because their food supplies were renewed. For the first time in months, fresh fish was consumed and abundant harvests were dried or smoked to replenish dwindled winter reserves.

After meals, the bones of the salmon were carefully gathered and returned to the water. The people believed that like most animals populating their world, salmon were beings having both a human and an animal nature. Salmon-people transformed themselves into salmon, swam to human fishing camps, and gave their bodies as food to the people. In return, the people enacted a 'ritual of rightness' by returning the salmon's bones to the water in order that the bones be refleshed and the soul of the salmon could thus swim back to the Salmon villages of the underworld. This cyclical exchange — salmon giving of themselves to people and people returning the stuff of regeneration to salmon — ensured not only the continuity of the salmon runs each season, but the continuity of life itself. It is not surprising therefore, that the image of 'Salmon' in Northwest Coast myth and ritual is a dominant one — repeated and reworked in a host of themes and permutations.¹¹

As an image in Northwest Coast ritual and mythology, salmon is associated with ideas relating to notions of wealth, supernatural power, reincarnation/regeneration, transformation, and the antiquity and the nature of the synthesis between supernatural and social experience. For example, the salmon is addressed as "Weight-

¹¹ See, for example, Boas 1916: 857, 304-05; Swanton 1905: 146; 1908a: 689-702.

Giver" (Boas 1930: 205) and "Abalone-Maker" (Boas 1921: 676). Heavy weight is a synonym for rank and wealth.

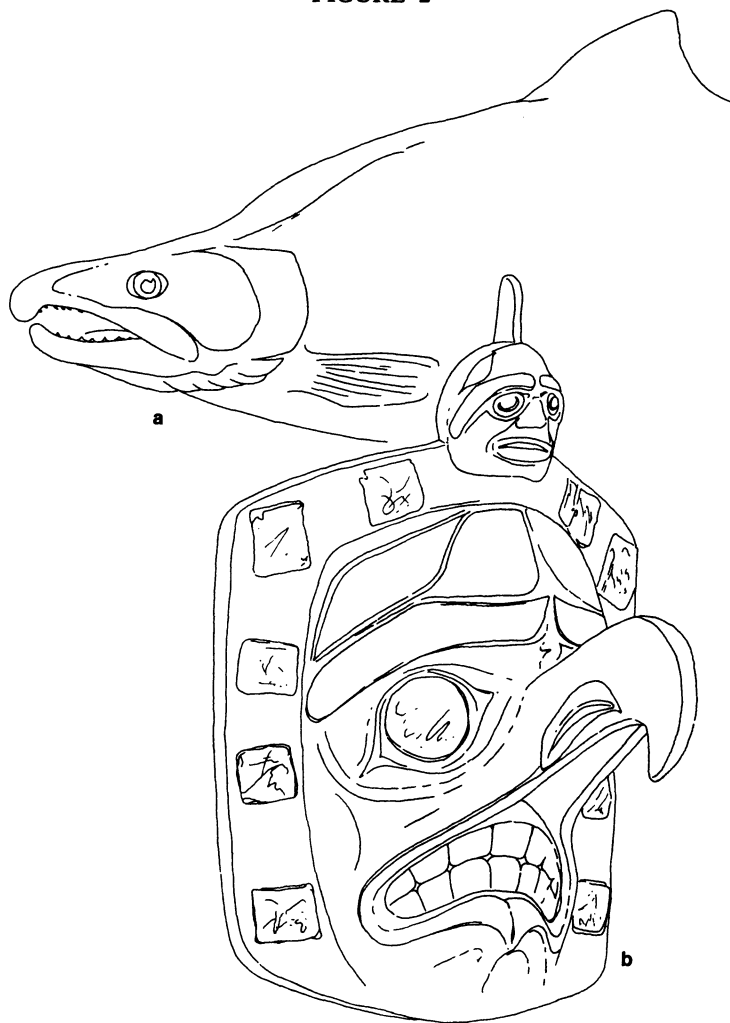
In Kwagiut myth, abalone is a treasure source from the sky called *Abalone of the World* (Boas 1930: 60ff; Goldman 81-82). For the Kwagiut, an abalone shell is a prestigious item of adornment owned by wealthy people. In Northwest Coast myth, Salmon has a symbolic association with copper as both stand for treasures of the sea (Goldman, 1975: 82, 29, 242-43; Curtis, 1915: 156-158).

Salmon, as we have noted above, have an animal and human identity. In the natural world, Salmon-people appear as fish; in the supernatural world, they shed their fish identity and appear in human form. The children of the Salmon-people often live in human villages as twins, and bring to their parents wealth and good health

The vital exchanges between men and fish, between natural and supernatural realms, are potent and persistent themes in Northwest Coast myth and ritual. Supernatural and social experience are synthesized in the transformation of supernatural humans into salmon offering themselves to humans, in the transformation of salmon into wealth (which is a prerequisite for obtaining supernatural power), and in the transformation of fish bones into salmon bodies to carry home again the supernatural souls of the Salmon-people. This "cosmic circulation", in Goldman's terms, is characterized by the antiquity of the myth world facing the present, as original donors pass power (wealth) to present recipients. This parallels the circulation of wealth (power) in a temporal sphere. "Neither pair is independent of the other, since the ancestral and supernatural beings live in men, and men face each other in the guise of ancestors and supernatural beings" (Goldman 1975: 127). Implicit in these supernatural and social cycles is the regeneration/reincarnation of life.

The paradigmatic associations between wealth, supernatural power, and reincarnation are based on transformations of food (salmon) into wealth, wealth into supernatural enlightenment, supernatural power into wealth, food (salmon) into supernatural entities (Salmon-people), human death into life of the first-born, and finally, wealth and power of the ancestors (supernatural beings) into wealth and power of the present population.

FIGURE 2



The reinterpreted “Hawk”: “Salmon” as a Northwest Coast Metaphoric Image, or “Salmon-ing” as the Image of a Moment of Transformation.

a) Profile of a Sockeye Salmon. (*Oncorhynchus nerka*).

b) Fronlet from a Bella Coola or Bella Bella ceremonial headdress. (Author’s drawing based on a photograph in Holm and Reid, 1975: object 71). Holm and Reid have not identified this image as “Hawk”, however from their descriptions of similar images, the identification as such is implicit.

These potent themes come together in the interaction of fisherman and fish in the *Kwagiut* "Prayer to the Sockeye Salmon" (Salmon, conceived of as great supernatural beings were addressed as "Swimmers" me'mE^ε yo'xwEn; Boas, 1966: 155; 1921: 3121):

Oh Swimmers, this is the dream given by you, to be the way of my late grandfathers when they first caught you at your play. I do not club you twice, for I do not wish to club to death your souls so that you may go home to the place where you come from, Supernatural One, you givers of heavy weight [meaning wealth/supernatural power, see Goldman 1975: 82-83]. I mean this Swimmers, why should I not go to the end of the dream given by you?... This is your own saying when you came and gave a dream to my late grandfathers. Now you will go.

Before the woman cuts the salmon, she adds to the fisherman's prayer:

Welcome, Supernatural One, you Swimmer, you have come to me, you, who always come every year of our world, that you come to set us right, that we may be well. Thank you sincerely, Swimmer. Now I will do that you come here for that I should do to you. (Boas 1930: 205; 1966: 159).

If we move from the image 'Salmon' in myth and ritual with its retinue of symbolic and metaphoric referents, the question now becomes, 'How can we link these experiences of 'Salmon' with a visual image in Northwest Coast material culture?'

Looking at the natural image of salmon in the real world suggests an obvious answer. When the migrating salmon returns from their mysterious ocean odyssey to the brackish estuarine waters of their parent river, each fish's body begins a startling metamorphosis that transforms not only the colour of its skin, but the shape of its body. Both male and female salmon of all the anadromous Pacific salmon go through this change, though it is more extreme in the male than in the female. The body of the salmon thickens and the once silvery scales become deeply imbedded and brilliantly red. The salmon's head turns green in colour, the jaw becomes elongated and the cartilaginous snout curves hook-like into a toothed mouth. Its digestive organs atrophied, the salmon no longer seeks food. Instead it pushes fresh water once again over a body long accustomed to salt and struggles upstream to spawn with a body heavy with milt or eggs. "The spawning rites

of the salmon begin in this somber mood," writes the naturalist and artist Schwiebert, "with new life literally coming from a ritual of death." (1970: 30).

Returning to the visual image 'Hawk', one can now offer the obvious reinterpretation: face of a person yet also the face of an animal, a hooked nose that curves toward and sometimes enters a toothed mouth — this is the visual image of the Supernatural One, the Swimmer, the supernatural salmon that is at once fish and human. Wealth-bringer, food-giver, 'Salmon' as an appropriate image of the cosmic cycle of decay and rebirth figures preeminently in the thought and the visual thinking of the Northwest Coast people. It is, therefore, not 'Hawk' that has dominated as a key visual symbol in Northwest Coast design repertoire, but 'Salmon'.

* * *

The reinterpretation of 'Hawk' as 'Salmon' is intellectually "tidy", but clearly, given our earlier critique, it is not very satisfying. We have simply used Boas's formula to rethink the key elements of an image and have moved to supplant one nominative term with another more logical noun. At this level, we are still letting the image "represent" or describes another reality to us without probing the visual thinking in the image before us. Our visual image 'Salmon' has a new name, but now we must ask a new question, "What does 'Salmon' mean?"

SALMON, WHAT IS THE DREAM GIVEN BY YOU?

Probing the visual image 'Salmon' requires apprehending or at least disengaging and then reconstructing some of the elements within its discourse. For example, we have already mentioned the transformative nature of the Salmon-people and aligned it with the human/fish features of the visual image. At this semantic level, 'Salmon' is the image of the act of transformation. This iconographic interpretation takes its cues from the visual portrayal of human (or of salmon features) 'caught' in the act of transforming. In addition the interpretation is supported by symbolic and metaphoric referents that connect the ritual and mythological image of salmon to the notion of transformation. But having gone this far, we can now see that we have touched but the tip of the iceberg

as we begin to unfold the polysemy of the image 'Salmon'. (Figure Two)

While one cannot even begin to suggest that the Northwest Coast people's picture of the world was formed solely on the salmon runs, the analogies evoked by this dramatic natural phenomena are particularly potent. Using the combined media of ritual, myth, and visual images, it is possible to explore the multivocal referents that shape a constellation of meanings around the relationship between humans and salmon. No analysis can chart the entire complex, but fixing on a single point in this multi-dimensional blueprint will provide at least a partial sighting from which we may glimpse some of the symbolic relationships.

Without elaborating here the ethnographic details, we can briefly note that studies of Haida, Tsimshian and Tlingit imagery in the north (McLaren 1977) and *Kwagiut* imagery in the south (Reid 1972; Golman 1975; Boas 1916, etc.) have linked key Northwest Coast concepts concerning wealth, supernatural power, and reincarnation to a constellation of symbolic referents that include the following: *copper; the colour red — particularly red cedar-bark and red paint; salmon; flicker feathers; abalone; crystals; and light*. While focusing on any one of these referents as a dominant symbol will form a cogent outline of the relationship between these three key concepts, the whole constellation of meanings may be set into almost dizzying motion by predicating their structure on the cultural theme of cannibalism that permeates religious thought and image on the Northwest Coast. A demonstration of what I mean here will begin by returning to the visual image 'Salmon'.

'Salmon' is depicted with a hooked nose that extends from the face and quite often recurves to enter its mouth. A Freudian analysis might postulate that 'Salmon' is an image of "sexual activity of the most unthinkable kind" if we were to accept the *nose/penis, mouth/vagina* symbolism common to that construct. Still, one might suppose, the image interpreted in that light would align with 'Salmon' as a symbol of regeneration. But this kind of interpretation uses "outside" logic to unfold an "inside" image — and the result, while it may appeal to the less adventurous is still far from satisfying because we are simply engaging our own mythology.

The 'Salmon' image interpreted as an image of symbolic action takes on a new life, however, if we look at the logic of what is taking place visually. Quite literally, the 'Salmon' is devouring itself — which is surely the ultimate in cannibalism. The analyst does not have to look very far in the Northwest Coast ethnographic record to find a distinct analogy between cannibalism and reincarnation/rebirth.¹² Both are transformation devices frequently employed in myths and rituals.

Cannibalism is the ultimate act of devouring or swallowing because the actor eats his own kind. Devouring is a key concept on the Northwest Coast, a metaphoric process that yields particularly vivid transformations of wealth, supernatural power, and reincarnation. The *Kwagiut* used this image for all levels of experience. In ritual we find chiefs giving feasts described as the host swallowing his guests (guests are called "salmon"), some chiefs were said to "swallow whole tribes" (Boas 1966: 192-193; see also Boas, 1897b: 559). One of the principal ceremonies in the *tsetseqa* is the *hamatsa* or Cannibal Dance. The dancer, has been captured and possessed by *Baxbaxualanuxsiwae*,¹³ a horrifying "Man Eater of the Mouth of the River" described as 'having mouths all over his body' (Boas, 1897b: 395; 1966: 173; Kobrinsky, 1977). The *hamatsa*, in a possessed and frenzied state cannibalizes corpses and bites chunks of flesh from peoples' arm. In myth, we find numerous examples: Thunderbird swallows *Sisuit*; *Dzonoqua*, a wealth-woman and cannibal, swallows children. In cosmological imagery, heaven swallows the sun; just as the river swallows salmon (Boas 1897b: 394).

As Goldman has pointed out, devouring is based upon killing, and the action of swallowing engages the process of conversion and ejection. The cycle is completed when the eaten is vomited or expelled as a new life form. Compressed into absolute fundamentals, the cycle of life, death, and rebirth is animated by the process of

¹² Indeed, this analogy may be found in many cultures. A notable North American example is the Athapaskan *Windigo*, a cannibal of the forest who devours his own lips (Riddington 1976; Turner 1977).

¹³ *Baxbakwalanukwe*, is the second child of Thunderbird (Boas, and Hunt 1905: 167). *Baxbakwalanukwe* ("Man Eating Spirit"), is a man-eater like *Baxbakualanuxsiwae*, and is the second child of Thunderbird (Boas and Hunt 1905: 167).

transformation. What happens in the belly of the cannibal is the twist of the Möbius strip, the switch that converts our moment of death back into life. The life cycle imagery, Goldman writes, "is at once concrete, vividly effective, and in its compression generalized and abstract enough to stand for a cosmic principle" (1975: 202).

Transformation as a cosmic principle needs such devices, for in itself the moment of transformation, the bringing together of two opposite qualities and exchanging one for the other — be it old for new, life for death, male for female — is not really thinkable. But by setting the process in a sequence of events — or in a sequence of images — transformation is made visible and thinkable (after Reid n.d.: 59). Reid and Goldman have each noted that for the *Kwagiut*, death and rebirth imagery has been particularized in the action-image of cannibalism. "Transformation is put into terms of digestion and is therefore set into the temporal sequence of eating, ingesting, and ejecting. As in the rebirth image, we have the sequence through death to life" (Reid n.d.: 62).

Masters of transformation imagery, the Northwest Coast people found countless ways within their ritual and mythological imaginations to convert animate into inanimate, animals into humans, process into a series of events, things into ideas, and *vice versa*. They used the image 'Salmon' as a symbol for reincarnation/regeneration by temporalizing the image and making the transformation visible. The *Kwagiut*, for example, conceived of twins (who are two bodies sharing the same soul — a sort of spontaneous reincarnation) as being supernatural beings, the only humans possessing inherent supernatural power or *na'walak*⁴ (Boas 1966: 166-167). by the *Kwagiut* as the human manifestations of salmon (Boas, 1916: 163-164, 1921: 681 et seq, 1932: 203; Golman, 1975: 180-181) and were kept from going too near the water lest they be "re-transformed" into salmon (Boas, Hunt, 1905: 375; Boas 1932: 203). Twins and spawning salmon were the same colour for, as Boas recorded, the bodies of twins were "always painted red" (1932: 203-204). Like salmon, twins assured wealth and good health. Like a salmon, a twin was a reincarnated soul, but unlike a salmon the twin's rebirth was spontaneous, temporalized in "twoness".

Another way the *Kwagiut* conceived of the rebirth transformation was in the doubleness of the two-headed supernatural serpent,

the *Sisiut*. The *Sisiut's* image is of a united duality — twinning in the lowest common denominator of a single body. In the visual image the two identical serpent heads are joined by a single human face. Locher writes that one of the *Sisiut's* many supernatural qualities was the ability to instantly come back to life after being slain or devoured (Locher 1932: 9-11; see Boas 1910: 3-4). The *Sisiut*, capable of infinite self-regeneration, was described by the *Kwagiut* as the "Salmon of the Thunderbird" (Boas 1935: 146-7; Goldman 1975: 76, 115).¹⁴

Moving to another point in the constellation of *Kwagiut* symbolic referents for salmon, we note that there is a revealing link between 'copper' and 'salmon'. In prayer and in ritual, coppers were addressed as "Great Steel-head Salmon" and "The Great Supernatural One" (Boas 1930: 186-187; Goldman 1975: 226). Coppers, Boas recorded, were said to smell like salmon (1932:228). Moreover, copper and the colour red were both called *ilaq* by the *Kwagiut*. The symbolic associations between the colour red, the red bodies of spawning salmon and the transformation of rebirth come into focus as the ethnographic record informs us that on the Northwest Coast, "eagle down and red paint were much used by shamans and are spoken of in the stories as the principle media of restoring the dead to life" (Swanson 1908: 455; Boas 1916: 588, etc.). Red as a colour symbolized supernatural intervention and curing; copper as an indicator of wealth and supernatural power, symbolically 'cured' people of poverty, but were actually used in curing diseases (Boas 1932: 182, 184, 191, 228, etc.). At the semantic level, salmon symbolism is coextensive with *red* and *copper* for, as we heard in the prayer to the Sokeye, salmon came 'to set the people right, that they may be well.' Salmon, through the gift of themselves, are "Weight-givers": sources of wealth. As I have written more extensively elsewhere (McLaren 1977), wealth on the Northwest Coast was a prerequisite for spiritual enlightenment — and *vice versa*. Two sides of the same coin, material wealth and spiritual rank formed the coinage of human power.

¹⁴ The *twin/salmon* in the every day "real" world of the *Kwagiut* may be seen as the inversion of the *sisiut/salmon* in *Kwagiut* myth, for the *sisiut* was a cause of sickness and death, whereas twins were harbingers of health and life.

The metaphoric links do not stop here. An infolding of the symbolic referents whose path we have just traced, takes place when we discover that in *Kwagiut* thought, not only are coppers conceived of as salmon, but the red shields are symbolically fed salmon. Coppers then, are ultimate in cannibalistic self-devourers (Goldman 1975: 191, 226, etc.; Boas 1930: 185, 186-188).

Salmon are cannibalized as well by humans. In the contractual arrangement between themselves and humans, the Salmon-people gave the ultimate gift of life. Much more than providing food for human life, they were a source of wealth and spirit for human continuity. The "dream" they gave was that, though men like salmon must die, the universe devouring itself promises rebirth.

The visual image 'Salmon', seen as the predicate in a potent message, contains all of these symbolic utterances — and undoubtedly many more. By temporalizing the image as event, the Northwest Coast image-makers have made visible a moment in the ideal process of cyclic regeneration. 'Salmon' as a visual image, is a verb in any message about transformation: 'Salmon' is essentially "salmon-ing". The visual image has engaged us in its discourse by synthesizing the concreteness of its visual form and the abstractness of its visual thought. 'Salmon' bids us "to go to the end of the dream" as it makes thinkable the transformation of life and wealth into the poverty of death.

REFERENCES

- BOAS, F.
- 1897a "Decorative Art of the Indians of the North Pacific Coast." Bulletin — *American Museum of Natural History* 9: 123-176.
 - 1897b "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians." *Report of the U.S. National Museum for 1895*, pp. 311-738.
 - 1909 *The Kwakiutl of Vancouver Island*. American Museum of Natural History, Memoirs Vol. 8: 2: 301-522.
 - 1910 *Kwakiutl Tales*. Columbia University Contributions to Anthropology Vol. 2. New York: Columbia University Press.
 - 1916 *Tsimshian Mythology*. Bureau of American Ethnology, Thirty-First Annual Report, 1909-1910. Washington, D.C.

- 1921 *Ethnology of the Kwakiutl*. Bureau of American Ethnology, Thirty-Fifth Annual Report, Parts 1 & 2. Washington, D.C.
- 1927 *Primitive Art*. Oslo: Aschehoug. Republished in 1955 by Dover: New York.
- 1930 *Religion of the Kwakiutl Indians*. Columbia University Contributions to Anthropology. Vol. 10. New York: Columbia University Press. (Republished in 1969).
- 1932 "Current Beliefs of the Kwakiutl Indians." *Journal of American Folklore*. 45:176:177-260.
- 1935 *Kwakiutl Tales. New Series*. Columbia University Contributions to Anthropology. Vol. 26: Part 1. New York: Columbia University Press.
- 1966 *Kwakiutl Ethnography*. Helen Codere (ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- BOAS, F., G. EMMONS
 1907 *The Chilcat Blanket*. American Museum of Natural History, Memoirs Vol. 3: 4: 329-400.
- BOAS, Franz and George HUNT
 1905 *Kwakiutl Texts*. American Museum of Natural History, Memoir Vol. 5, Publication of the Jesup North Pacific Expedition Vol. 3.
- BURRIDGE, K. O. L.
 1975 "Claude Lévi-Strauss: Fieldwork, Explanation and Experience". *Theory and Society* 2: 563-86.
- CURTIS, E.
 1915 *The North American Indian*. Vol. 10. New York: Johnson Reprint Corporation.
- DUFF, W.
 1975 *Images Stone B.C.* Saanichton, B.C.: Hancock House.
- GODFREY, W. E.
 1966 *Birds of Canada*. Ottawa: National Museum of Canada, Bulletin No. 203.
- GOLDMAN, I.
 1975 *Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiut Religious Thought*. New York: Wiley and Sons.
- GOMBRICH, E. H.
 1969 *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. Princeton: Princeton University Press.
- GUNTHER, E.
 1928 "A Further Analysis of the First Salmon Ceremony". Washington University Publications in Anthropology.

- HOLM, B.
 1965 *Northwest Coast Indian Art. An Analysis of Form.* Seattle: University of Washington Press.
 1972 *Crooked Beak of Heaven.* Seattle, London: University of Washington Press.
- HOLM, B., W. REID
 1975 *Form and Freedom.* Houston: Institute for the Arts, Rice University.
- KOBRINSKY, V.
 1977 "The Mouths of Earth: Cannibals and Transformers in the Allegorical Metaphysics of the Kwakiutł Indians." Paper delivered at the 1977 Canadian Ethnology Society meetings. London, Ontario.
- KUBLER, G.
 1962 *The Shape of Time: Remarks on the History of Things.* New Haven: Yale University Press.
- LEACH, E.
 1976 *Culture and Communication.* Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C.
 1963 *Structural Anthropology.* New York: Basic Books (First published in 1958).
 1966 *The Savage Mind.* Chicago: University of Chicago Press. (First published in 1962).
 1967 "The Story of Asdiwal". In: *The Structural Study of Myth and Totemism.* E. Leach (ed.). London: Travistock.
 1969 *The Raw and the Cooked.* New York: Harper and Row. (First published in 1969 as *Le Cru et le Cuit*).
 1975 *La Voie des masques.* Genève: Éditions d'Art Albert Skira. 2 Vols.
 1977 "Les Dessous d'un masque." *L'Homme* XVII: I: 5-27.
- LOCHER, G. W.
 1932 *The Serpent in Kwakiutł Religion.* Leyden: Brill.
- MAQUET, J.
 1971 "Introduction to Aesthetic Anthropology." Addison-Wesley Module in Anthropology.
- MCLAREN, C. S.
 1977 "Unmasking Frontlet Headdresses. An Iconographic Study of the Images in Northern Northwest Coast Ceremonial Headdresses." Unpublished MA thesis. Vancouver: University of British Columbia.

- RASMUSSEN, D. M.
1974 *Symbol and Interpretation*. The Hague. Martinus Nijhoff.
- REID, S.
1972 "Fondements de la pensée Kwakiutł." CSAA paper, Montréal, 1972.
n.d. "Community and Isolation: The Logic of Kwakiutł Ritual". Unpublished MS.
- RICOEUR, P.
1974 *Conflict of Interpretations*. Illinois: Northwestern University Press.
1971 "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." *Social Research*.
- RIDDINGTON, R.
1976 "Wechuge and Windigo: A Comparison of Cannibal Belief Among the Boreal Forest Athapaskans and Algonkians." — *Anthropologica*, N.S. Vol. XVIII, N° 2, 1976: 107-129.
- SCHWIEBERT, E.
1970 *Salmon of the World*. New York: Winchester.
- SUTTLES, W.
1970 "Central Coast Salish Art." MS prepared for the 7th Annual Meeting of the American Anthropological Association, San Francisco.
- SWANTON, J. R.
1905a *Contributions to the Ethnology of the Haida*. American Museum of Natural History — Memoir, Vol. 5.
1905b *Haida Texts and Myths, Skidegate Dialect*. Bureau of American Ethnology, Bulletin, XXIX: 29: 1-448.
1908 *Social Condition, Beliefs, and Linguistic Relationships of the Tlingit Indians*. Annual Report — Bureau of American Ethnology, pp. 391-485.
- TOWNSEND, C.H. and H.M. SMITH
1902 "The Pacific Salmon." In *Salmon and Trout*, by Dean Sage, C.H. Townsend, H.M. Smith and W.C. Harris. New York; London: MacMillan.
- TURNER, D. H.
1977 "Windigo Mythology and the Analysis of Cree Social Structure". *Anthropologica*, N.S. XIX: I: 63-73.
- TURNER, V.
1967 *The Forest of Symbols*. Ithica; London: Cornell University Press.
1969 *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.

Le monde de la mort et le monde des blancs

ELLI KÖNGÄS MARANDA
Université Laval

SUMMARY

This paper presents Lau funeral laments in their recent context of contact with the White world. Analysis of a text shows the kind of stress put on Lau culture in the fringes of urbanization.

INTRODUCTION

Les chants funéraires lau¹ sont exécutés par des femmes spécialistes — pleureuses — qui se rassemblent autour du défunt dès sa mort. En réclusion dans la hutte funéraire, elles n'en sortent pas pour une période qui dure entre plusieurs jours et plusieurs mois. Les premiers jours sont les plus intenses. Dès leur arrivée, les femmes commencent à pleurer à haute voix, à pousser des lamentations d'une manière stylisée pendant que leurs larmes coulent abondamment. Cette première lamentation est appelée *loloua* ("pleurer à s'en fendre l'âme").

Quelques heures après, les chants commencent. Périodiquement, il devient impossible de continuer parce que, avec chaque groupe de nouveaux arrivants, les pleurs reprennent avec beaucoup d'intensité.

La dépouille funéraire ne peut pas être laissée seule, même pour un moment. Son âme (*ano*), dit-on, s'attarde pour quelques

¹ Dans d'autres traditions, on considère que les chants funéraires sont les formes d'art les plus archaïques (Haavio 1935).

jours autour de sa maison et, si elle est laissée sans compagnie, elle devient furieuse: elle commence à faire du bruit, à déplacer des objets et à manifester autrement son déplaisir. Ainsi, il faut toujours quelqu'un qui veille. Or, les chants funèbres sont un mécanisme qui aide à tenir les participants éveillés.

Les femmes appellent le chant funéraire "leur travail". La réclusion s'appelle *too bilia*, "demeurer sale". Comme signe de deuil, les femmes ne se lavent pas pendant cette période et elles ne se coupent pas les cheveux. Ces gestes sont considérés comme austères parce que les Lau se baignent régulièrement dans la mer et aussi dans les rivières, dans l'eau douce, et parce que les cheveux courts sont considérés plus esthétiques que les cheveux longs. Une fois le deuil terminé, les femmes subissent un rite de purification, ou plutôt de neutralisation, *sisiu* ("ablutions") pour retourner à leur statut normal.

En tant que genre, ces chants sont connus sous le nom *aeaea*. Le mot est onomatopéique et imite les sons chantés par les femmes comme refrain. Les meilleures chanteuses de *silia* ("chanter les mots", c'est-à-dire les parties articulées, lyriques), de *talunguu* ("parties d'accompagnement"), et même des *aeaea* jouissent d'une réputation bien établie.

* * *

Pendant mes trois séjours aux Îles Salomon (1966-68, 1975, 1976), j'ai assisté à de nombreux rites de veillées funéraires. En 1975, dès mon arrivée à Honiara, la capitale des Îles Salomon, j'apprenais que Gilibeti, homme d'âge moyen, était mort à Honiara même où il avait travaillé pendant plusieurs années. Son frère, Laakwai, prêtre du culte traditionnel des ancêtres dans la lagune lau, était à Honiara avec sa famille.

J'ai immédiatement rendu visite à la hutte funéraire non pas parce que le défunt eût été connu de moi, mais parce que son frère était un de nos meilleurs amis dans la lagune. J'ai alors enregistré au magnétophone deux séances entières de chants. Les chanteuses de *silia* étaient Alamo (chanteuse bien connue, sœur classificatoire du défunt) et Alafai, sa propre sœur aînée. Les deux rivalisaient dans l'exécution des chants et alternaient pour l'accompagnement. Toutes les autres femmes chantaient l'*aeaea*. Parmi el-

les, se trouvaient la veuve Fakaabu et plusieurs autres proches parentes.

* * *

Le style des chants est spécial. Pour comprendre leur langue ésotérique, il faut un effort d'apprentissage pour un étranger, même s'il connaît déjà la langue lau. J'ai beaucoup travaillé, dans les jours, semaines et mois qui suivirent, pour arriver à déchiffrer ces codes. J'étais grandement aidée, dans ce travail, par Abaloulou, fils de Laakwai (et, par conséquence, "fils" de Gilibeti), Sosoe, femme de Laakwai, Aluta Sanga et Hedley Toata, "frères" de Gilibeti. Je travaillais avec ces personnes parce que nous connaissions bien et parce qu'elles aimaient réécouter les bandes; mais le style musical et la langue des chants funéraires sont probablement bien connus de tous les Lau.

* * *

On trouve plusieurs sortes de thèmes dans ces chants. Ce sont tous des thèmes mélancoliques: la fonction explicite des chants funéraires est, en effet, de "faire pleurer les gens". Les pleureuses disent: "faire pleurer les gens, c'est notre travail". Référence est faite à la nature, à la jeunesse, aux événements de la vie du mort, à l'amour parental, etc.

Je ne parlerai pas de ces thèmes ici parce que leur interprétation est hors de mon sujet, qui est de traiter de la mort en relation avec le monde des blancs. Je pose la question: Qu'est-ce que ces chants disent sur le contact avec les Européens?

Lors de la veillée funéraire à Honiara, un thème important fut celui du "monde de blancs" parce que Gilibeti y avait vécu pendant une bonne partie de sa vie adulte. Honiara, la capitale, où résident les blancs (et les Chinois), des Îles Salomon, est leur fenêtre sur le monde européen. *Arai kwao*, littéralement "homme blanc" est aussi utilisé comme adjectif: Honiara est ainsi *fera arai kwao*, "place habitée de l'homme blanc".

Le style des chants funèbres consiste en vers libres qui sont comme des "blocs constitutifs". Le vers est chanté, l'accompagnatrice reprend la mélodie et les autres chantent *aeaea*. Prenons un texte en exemple.

ALAMOA

Ki naanani buira (beaucoup de pleurs et sanglots)	Nous quêtions/courons après
i founa goularesi	sur/parmi les pierres de Kolaa ridge [nom anglais de lieu]
iiroiïro mai i buira (pleurs)	nous cherchons
metolo nia kiini.	le métal [anglais, <i>metal</i>] de la reine
Ma ki dao mai. (pleurs)	Et nous arrivons ici.
Ki ka dao mai,	Nous arrivons ici,
Ki iiroiïrofia taa?	Qu'est-ce que nous cherchons?
Ki dao 'ani taa?	Pourquoi arrivons-nous?
Ki iiroiïro mai....	Nous cherchons, cherchons
la gasi garu la boeni	où les lumières [anglais, <i>gaz</i>] clignotent sur la pointe [anglais, <i>point</i>]
Lea mai kia iiro nani mai i buira silifa kuki ogua medininilana	Nous venons, nous cherchons nous cherchons après l'argent [anglais, <i>silver</i>] imprimé made in England.
Lea mai kia dao (pleurs)	Nous venons, nous arrivons
la kilau teofolo, la tede mufula tolo, la tarake liu ka rusu,	où les nuages dorment bas, où ils font bouger les collines, où les camions [anglais, <i>truck</i>] passent sans arrêt
la kaa liu ka kwadi,	où les voitures [anglais, <i>car</i>] passent en sifflant
la fai bamu tolingia,	où quatre bombes [anglais, <i>bomb</i>] tombèrent
la sifola ni Merika.	où les Américains atterrirent.
Lea mai kia dao la beniroti nae e luu, la baiba sifo la gano,	Nous venons et arrivons où les routes [anglais, <i>road</i>] courbent, où les tuyaux [anglais, <i>pipe</i>] descendent dans la terre
la wata boru la beu. (pleurs)	où l'eau court dans la maison. [anglais, <i>water</i>]

Après la séance, je demandai à Alamoia d'expliquer le texte. Elle l'interpréta dans les mots suivants (où elle réutilisa le style du chant plusieurs fois):

Aujourd'hui, nous [forme exclusive] venons ici
nous cherchons, et nous arrivons à Honiara,
nous courons après un *shilling*.

Nous venons ici pour un *shilling*.

Nous cherchons cela,
et nous sommes en quête de la tête de la reine,
la tête de la reine, cela nous rechercherons,
made in England.

Et nous venons ici,

(Une autre femme interrompt:

“Cette Honiara est une autre île.”)

et nous cherchons

nous venons, nous arrivons,

et nous arrivons ici,

nos frères,

nos gens

sont morts ici.

Mais nous, pourquoi cherchons-nous le *shilling*,

courons-nous après la tête de la reine,

le cherchons-nous,

arrivons-nous ici?

Nous arrivons où quatre bombes tombèrent,

où les collines se suivent,

où les fils (électriques) sont en haut

où le gaz illumine la pointe

nous arrivons où les lumières sont colorées

nous arrivons où l'horloge montre le nombre,

nous arrivons où la route se courbe,

nous arrivons ici.

Or, une moitié d'entre nous sont déjà morts.

Nous courons après le *shilling*.

* * *

Les chants funéraires sont un des rares genres de l'expression artistique dans lequel les mots empruntés de l'anglais se trouvent.

Il faut remarquer que, premièrement, la connaissance même passive du “pidgin” (dérivé de l’anglais) est très rare parmi les femmes traditionalistes; qu’elles ne l’utilisent jamais. Ainsi, ce style spécialisé, utilisé dans des occasions où les hommes n’ont pas de contrôle, sert peut-être à valoriser la connaissance des femmes autrement pas admise. J’ai aussi remarqué que, dans d’autres occasions de réclusion, par exemple, pour leurs règles, les femmes conduisent les discussions où elles comparent des langues qu’elles connaissent (langalanga versus lau, par exemple); ceci, peut-on suggérer, encore une fois, parce que les hommes, avec leur supposé supériorité de connaissances, sont absents.

Le style des chants, serait-il donc, en lieu d’être de l’anglais corrompu, plutôt une langue de prestige où les chanteuses peuvent s’exprimer sans être critiquées ou autrement contrôlées par leur milieu; où elles peuvent s’approprier l’expression et la connaissance “mondaine” des hommes?

Dans la perception de la ville, la technologie moderne est la chose frappante. Il faut noter que la ville des blancs est vue de l’extérieur: perception des gens qui voient des différences technologiques mais qui ne participent pas à la vie de la capitale. Honiara symbolise, pour les Lau, le monde des blancs. Quand les femmes ont composé des chants pour me saluer, elles ont décrit mon pays, le Canada, dans les mêmes termes qui sont utilisés pour Honiara. Or, le Canada, “île lointaine”, est aussi marqué par les bombes qui y tombèrent et les Américains qui y atterrirent.

Les “noms” poétiques d’Honiara ont un *terminus post quem*: l’année 1943, l’arrivée des soldats Américains. Ceux-ci y construisirent des entrepôts en tôles voûtées; maintenant, toute maison pas traditionnelle est appelée *luukabana merika*, “toits de tôle courbée américains”).

Les “noms” de Honiara répétés dans les chants sont

1. *avec référence à l’électricité:*

gasi garu la boeni: gaz, c’est-à-dire, le phare, électricité qui clignote sur la pointe. La pointe veut dire Point Cruz, le port;

gasi garu la hili: le “gaz” clignote sur la colline (anglais, *hill*);

la gasi raoni la hili: “où” “gaz” tourne (anglais, *round*) sur la colline;

gasi bara i langi: “gaz” court haut en lignes parallèles; référence aux fils électriques;

lao waea bara i langi: où les fils (anglais, *wire*) courent parallèles en haut;

gasi tane i talana: “gaz” tourne (anglais, *turn*) par soi-même;

la gasi laeni abu: où le “gaz” est interdit, référence aux feux de circulation;

gasi e soomu naba: “*gas shows number*”, anglais, référence à une horloge;

2. *l'eau courante, les tuyaux souterrains*:

baiba sifoli gano: les tuyaux (anglais, *pipe*) descendent sous la terre (plusieurs légères variations);

la kafo boru la beu: “où l'eau coule dans la maison.”

3. *les routes*:

beniroti na e luu: la route courbe (*beni*, anglais, *bent*; *roti*, anglais, *road*);

4. *la circulation*:

la tarake liu ka rusu: où les camions (anglais, *truck*) passent sans pause;

la kaa liu ka kwadi: où les voitures (anglais, *car*) passent et sifflent. Ce vers fut rejeté par mes informateurs mâles qui maintinrent que les voitures ne sifflent pas. Les chanteuses, elles, insistèrent que l'image était acceptable;

4. *les bâtiments*:

la luukabana merika: où [il y a] les toits de tôle courbée américains;

la kaba a reretalau: où les toits brillent sans interruption. Le vers fut improvisé pour décrire le Canada. Le mot *kaba* pourrait être dérivé du mot anglais *copper*, cuivre; peut-être, parce

que le cuivre fut un des premiers métaux connus. Le cas serait parallèle au mot *gasi*, gaz, pour l'électricité, et aussi au mot *sitili*, *steel*, acier pour les antennes;

5. *le drapeau:*

la fulage tane raoni: où le "flag turns round", "le drapeau tourne en rond."

6. *l'antenne*

la sitili kaubaea: où l'acier (anglais, *steel*) connecte.

7. *le bulldozer*

la tede mufalo tolo: où [il y a] le dixième (anglais, *tenth*) déplacement des collines; référence aux déplacements de terre par les bulldozers.

8. *l'argent blanc*

Toutes les références à l'argent parlent de la monnaie, décrivant l'effigie de la reine, ou encore le bruit que fait la monnaie sur les comptoirs.

metolo nia kiini: la médaille (anglais, *medal*) de la reine (anglais, *queen*);

silifa kukiogua: l'argent (anglais, *silver*)

medininilana: "made in England"

ka nia i tabu ofesi: ce qui était au bureau (anglais, *office*) de poste (anglais, *post*)

ngwaluda 'ana firua: facile avec la guerre;

lati 'ana wao: ce qui venait aisément avec la guerre (anglais, *war*);

ringe i fafo kaoda: ce qui sonne (anglais, *ring*) sur le comptoir (anglais, *counter*).

* * *

Honiara a été la capitale des Îles Salomon seulement depuis la guerre; avant, le gouvernement colonial était situé à Tulagi (île

de Gela, aussi nommée Florida). Avant, les Lau n'avaient pas visité les centres des blancs. Pendant la guerre (la seconde guerre mondiale), plusieurs hommes travaillaient à Honiara pour les Américains. Ils relatèrent leurs souvenirs de guerre. Honiara est encore connu comme l'endroit où tombèrent les bombes et où atterrirent les Américains.

Avec les Américains, est venu l'argent de l'homme blanc. Avec l'argent, on peut acheter des produits "de l'homme blanc": des biscuits, du calico, des cigarettes. Mais, en 1975, le salaire d'un ouvrier était \$2.04 australien, tandis qu'un paquet de cigarettes coûtait \$0.46, un paquet de biscuits (8 onces) coûtait \$0.40, et un mètre de calico, \$1.80. Résultat: esclavage pour l'ouvrier qui était obligé de vivre de son petit jardin dans les champs à la marge de bidonville où sa famille demeurait dans une hutte de feuilles, sans cuisinière, sans toilette, sans aucun confort, et avec moins d'espace que dans le village traditionnel.

C'est de ce dilemme que parlent les pleureuses dans leurs chansons funéraires. Le monde des blancs est marqué par la présence de l'électricité (mais Kokomu, le bidonville lau, n'a pas d'électricité), des voitures et des camions (presque jamais possessions des Lau); des lumières (connues par le phare du port); des horloges, de l'eau qui "coule" dans la maison.

Dans le monde des blancs, la clé des richesses est "la médaille de la reine", l'argent australien. Aux Îles Salomon, le *shilling*, unité maintenant désuète en Australie, reste monnaie courante, unité classique, unité symbolique d'argent. Dans les chants des femmes, le *shilling*, *seleni*, veut dire: l'argent des blancs, l'économie monétaire.

Cette économie monétaire, ce travail pour "l'argent des blancs", les gens le disent volontiers, "nous a apporté la faim". Parce que la recherche de l'argent conduit les gens à laisser leur environnement natal, leur horticulture traditionnelle, leur sécurité dans les villages qui sont des îles artificielles où le système de la famille étendue garantit les soins sociaux.

* * *

On devient déraciné sans qu'une nouvelle sécurité économique ne remplace celle qu'on vient de perdre. L'école blanche tue la cul-

ture traditionnelle, l'Église blanche tue la religion et le travail pour le shilling tue la sérénité de la vie et des rapports humains.

“Haia, bali ‘agami e mae suina.
Gami iiro mai ‘uria seleni.”

“Or, une moitié d’entre nous sont déjà morts.
Nous courons après le shilling.”

* * *

L’anthropologie n’est pas une science sans passion comme l’astronomie qui naît de la contemplation des objets éloignés. C’est le résultat d’un processus historique qui a rendu la plus grande partie de l’humanité asservie à l’autre partie, et durant lequel les ressources de millions d’êtres innocents ont été pillées, leurs institutions et leurs croyances détruites, tandis qu’ils étaient eux-mêmes tués sans pitié, jetés en esclavage et contaminés par des maladies auxquelles ils ne pouvaient résister (Lévi-Strauss 1966: 126).

Nous venons, /
nous arrivons, /
et nous arrivons ici, /
nos frères, /
nos gens /
sont morts ici.

Les femmes lau n’hésitent pas à voir le lien entre l’arrivée des blancs et l’arrivée de la mort blanche. Elles voient leur propre peuple, sous la pression de la “modernisation” se transformer en “une population indigène devenue errante, en quête d’outils métalliques, de tabac, de thé, de sucre et de vêtements” (Lévi-Strauss 1973: 371).

Leur perception est à la fois tragique et réaliste. Car cette “quête” déracine les gens et, une fois déracinés, les gens sont embarqués sur la voie de la mort.

RÉFÉRENCES

HAAVIO, Martti

1935 “Kaikkien kausojen murhe” [The sorrow of all peoples], in his *Suomalaisen muinaisrunouden maailma*, Porvoo.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1966 *Current Anthropology* 7: 126. Traduction d’Henri Colomber, in Jean Copans, *Anthropologie et impérialisme*, Paris, 1975: 64.

1973 *Anthropologie structurale* 2, Paris, Plon: 371.

L'homme (angut), le fils (irniq) et la lumière (qau)

Ou le cercle du pouvoir masculin
chez les Inuit de l'Arctique central

BERNARD SALADIN D'ANGLURE
Université Laval

SUMMARY

The study of some ideological productions of an Inuit group of Central Arctic demonstrates the primordial importance of the man/woman relationship. The study also places more value on the reproduction of life (procreation) than on the production of the material conditions of existence. Indeed, the process of procreation is the locus where the other social relations are articulated in a vast symbolic production. It is there that myths, rites, and social conducts establish the first social inequality: between men and women. The coercion that social rules exert on women neutralizes their biological superiority in procreation and gives preeminence to men who, through shamanism in particular, hold a quasi-monopoly on knowledge (visionary capacity of the shaman), speech (esoteric shamanistic language) and social reproduction (capacity to act upon the invisible causes of reality). Women are thus confined to the domestic space where, instruments of their own alienation, they provide men with sons in the darkness of a warm home.

Nous avons, dans un travail précédent (Saladin d'Anglure 1977b), proposé une relecture des mythes cosmogoniques inuit de la région d'Igloolik qui nous semblaient développer une certaine logique du rapport homme/femme et justifier la domination et le pouvoir des hommes, observables par ailleurs dans la vie sociale et dans l'organisation religieuse des Inuit. Nous voudrions poursuivre ici cette exploration de l'imaginaire inuit en présentant un certain

nombre de données empruntées tant au système de prescriptions-prohibitions qui encadrait la vie quotidienne à Igloodik, qu'aux rites, croyances et mythes. Ces données proviennent soit des quelques travaux publiés sur cette région (Lyon 1824; Rasmussen 1929, 1948) soit des enquêtes que nous y avons poursuivies depuis 1971¹.

1. COSMOGÉNÈSE, ONTOGÉNÈSE ET "ANDOCRATIE"

Les Inuit dans leurs récits distinguent deux grandes périodes: la période préchamanique — que nous avons cru pouvoir ramener à l'histoire mythique de la production et de la reproduction de la vie par l'homme, et au développement progressif du pouvoir masculin sur la vie. Elle s'achève avec la création des mammifères marins et l'établissement au fond de la mer de TAKANNAALUK leur maîtresse, femme mutilée par son propre père; depuis lors elle surveille de sa demeure sous-marine les actes des humains et punit toute infraction aux prescriptions qu'elle a édictées. La deuxième période est la période chamanique qui subsista jusqu'à l'installation des Euro-canadiens dans la région aux environs de 1930². Selon la tradition inuit les règles de la vie étaient devenues, à la fin de la première période, beaucoup trop complexes pour les profanes qui ne savaient plus comment surmonter leurs maux, réparer les désordres et intervenir auprès des esprits³. Le développement du savoir et des pratiques chamaniques allait répondre à ces besoins et

¹ Enquêtes commencées dans le Québec arctique de 1965 à 1971, poursuivies ensuite à Igloodik (T.N.O.) en 1971 et 1972 dans le cadre du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris) sous la direction du professeur C. Lévi-Strauss. Le Conseil des Arts du Canada subventionna une partie de nos recherches de 1968 à 1974; le Musée National de l'Homme (Ottawa) finança les enquêtes à Igloodik de 1972 à 1974. Le ministère de l'Éducation de Québec, programme des subventions d'équipes, finança l'infrastructure de notre équipe de recherche de 1972 à 1978, le ministère des Communications du Canada et l'Université Laval, la réalisation de films ethnographiques à Igloodik en 1973 et 1974; enfin la Fondation Killam du Canada nous permit de nous consacrer à nos recherches sur le symbolisme inuit de 1974 à 1976. Nous les remercions tous ici vivement pour leur aide.

² C'est en 1931 qu'une mission catholique fut construite dans la région d'Igloodik (cf. K. Crowe: 1969) suivie en 1939 d'un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Toute la population adhérait alors à l'une ou l'autre des confessions chrétiennes (catholique ou anglicane); mais en 1921-23 Rasmussen et son équipe rencontrèrent plusieurs chamanes encore en exercice avec de nombreux fidèles (voir Damas (1963) pour une intéressante étude diachronique des structures résidentielles et parentales à Igloodik).

³ Voir le récit de l'origine du premier chamane dans Rasmussen (1929: 110-111) et nos commentaires sur le chamanisme (Saladin d'Anglure 1977b).

apporter aux hommes un nouvel outil pour assurer leur pouvoir sur la vie.

La cosmogénèse inuit, qui nous est apparue construite comme une ontogénèse⁴, débute dans l'obscurité, l'indifférenciation et la continuité primordiale où la vie humaine, exclusivement masculine, était régie par de grands cycles cosmiques: basculement de la terre, déluge, etc. Elle se présente en fait comme un vaste procès masculin de différenciation dualiste de l'univers, de la vie qui s'y développe, et de l'espace-temps, avec comme résultat l'inversion progressive du rapport de force cosmos/homme au profit de ce dernier. La différenciation graduelle du cosmos qui commence avec l'apparition de la vie humaine puis distingue la femme de l'homme, le jour de la nuit, la vie dans l'au-delà de la vie terrestre, la guerre de la paix, l'échange matrimonial de l'inceste, les conjoints des gibiers, les gibiers marins des gibiers terrestres, etc..., nous paraît en fait, sous couvert d'une logique classificatrice, justifier dans l'imaginaire la première inégalité sociale, celle des hommes et des femmes. Ce rapport social qui contrôle la reproduction de la vie et de ses moyens d'existence, occupe une place dominante dans la pensée et dans la vie sociale des Inuit. Nous essaierons de montrer comment la logique de la différence, de la complémentarité et de la ressemblance qui s'y exprime est en fin de compte une logique du pouvoir masculin.

Les récents développements de l'anthropologie économique marxiste et de ses débats théoriques sur les forces productives et les rapports de production nous ont habitué à privilégier dans les sociétés de chasseurs-collecteurs d'autres rapports sociaux que le rapport homme/femme, trop souvent sous-estimé; et pourtant dans ces sociétés, comme le souligne Godelier (1976: 298), "la reproduction des hommes et des femmes compte plus que la reproduction des moyens matériels de production..." Engels avait, semble-t-il, pressenti cette importance lorsqu'il écrivait (1884: 15):

Selon la conception matérialiste le facteur déterminant en dernier ressort, dans l'histoire, c'est la production et la reproduction de la vie

⁴ Cette analogie que nous avons fait ressortir d'une première analyse des mythes cosmogoniques s'est confirmée dans nos recherches ultérieures. Une lecture récente des actes du XLII^e Congrès international des Américanistes, Paris 1977, nous a d'ailleurs fait découvrir de profondes similitudes dans le système de pensée de groupes amérindiens d'Amazonie (cf. Bidou 1977 et C. Hugh-Jones 1977).

immédiate. Mais cette production a une double nature. D'une part la production des moyens d'existence, d'objets servant à la nourriture, à l'habillement, au logement et des outils qu'ils nécessitent, d'autre part la production des hommes mêmes, la propagation de l'espèce.

En dépit de la clairvoyance de ce texte, on négligea pendant près d'un siècle l'étude de la reproduction de la vie, en privilégiant celle de la production des moyens d'existence et il faudra attendre les années 1970 pour voir se dessiner un timide courant en sens inverse avec entre autres Meillassoux (1975), M. Godelier (1976), F. Pouillon (1976), F. Héritier (1977) etc., ou certains travaux féministes, comme R. Reiter et al. (1975); on pourrait se poser d'ailleurs la question d'une possible limitation de la pensée théorique sur ce sujet en raison de la domination masculine qui y règne⁵.

2. MYTHES, ETHNOGRAPHIES ET LOGIQUES

Avant d'aborder le thème que nous venons d'introduire nous présenterons quelques données ethnographiques concernant les Inuit d'Igloodik, données qui ont été recueillies lors d'étapes importantes de la colonisation de l'Arctique par les Euro-canadiens et qui ont précédé notre propre recherche: soit — les premiers contacts (1821) correspondant aux grandes explorations, — l'ethnographie extensive (1921) correspondant à l'essor du capitalisme marchand dans le haut arctique — nos travaux se situant dans une étape d'ethnographie intensive correspondant à une situation de dépendance économique, politique et idéologique avancée des Inuit.

Le passage du nord-ouest et le retour des fils du chien (1821-23)

À peine sortie du mythe impérial napoléonien d'un univers politique continental de type concentrique assez conforme dans sa toponomie au mythe du disque terrestre qui avait prévalu jusqu'à la renaissance, la flotte britannique victorieuse se reconvertit en renouant avec un autre mythe, celui de la rotondité de la terre et de la recherche de nouvelles routes commerciales vers l'Inde qui en découlait, à la recherche aussi de nouveaux mondes à exploiter.

⁵ Cette critique, un peu facile, nous le concédons, est plus une interrogation que le résultat d'une analyse rigoureuse; elle correspond cependant à l'insatisfaction que nous ressentons devant la timidité ou le parti-pris dont font preuve la plupart des anthropologues pour aborder le problème du rapport homme/femme.

Le fameux passage du nord-ouest présumé et recherché depuis le XVI^e siècle n'avait toujours pas été découvert. En 1821 deux navires britanniques sous les ordres des capitaines Parry et Lyon pénétrèrent dans la baie d'Hudson qu'ils explorèrent dans sa partie nord, encore inconnue. Ils furent ainsi les premiers à parvenir dans la région d'Igloodik où ils hivernèrent après avoir découvert et nommé le fameux détroit de Fury et d'Hecla, passage authentique mais impraticable en raison de l'accumulation des glaces. Après deux années d'efforts infructueux ils repartirent pour l'Angleterre non sans avoir consigné par écrit leurs observations sur les autochtones. Nous avons extrait du journal du capitaine Lyon quelques lignes où il parle de la femme inuit en des termes à la fois très descriptifs et très ethnocentriques qui allaient vite alimenter avec complaisance le discours occidental sur l'"autre" et justifier tant de malentendus et d'interventions ultérieures:

Les femmes, en plus de confectionner les vêtements pour elles-mêmes, leurs maris et leurs enfants ont aussi à préparer les matériaux. Le chasseur estime qu'il a rempli ses obligations en tuant les animaux dont les peaux doivent être préparées, et en raison de cela n'offre pas la plus petite assistance pour les préparer. Lorsque cependant ses bottes ou ses vêtements ont été mouillés la femme les essore, frotte et assouplit le cuir et les fait sécher au-dessus de la lampe. Si les bottes, les bas ou les gants de peau de phoque deviennent durs pour n'avoir pas été utilisés pendant un certain temps, ils sont alors mâchés par les femmes et les jeunes filles jusqu'à ce qu'ils ramollissent... Les femmes font office de bouchères, cuisinières, tanneuses, couturières, tailleuses et cordonnières avec comme seuls instruments leur couteau semi-lunaire, quelques grosses et petites aiguilles, un dé, et leurs propres dents avec lesquelles elles étirent le cuir pour le tanner et le corroyer... (p. 319).

...Les femmes sont bien traitées et rarement battues, si même elles le sont; elles ne sont jamais contraintes au travail et partagent de façon égale avec les hommes l'autorité pour les affaires domestiques (p. 353).

...Les maris prostituent leurs femmes, les frères, leurs sœurs et les parents, leurs filles sans la moindre gêne... Le très jeune âge de la jeune fille n'est même pas pris en considération, que ce soit par elle-même ou par ses misérables compagnons... (p. 354).

...C'est une opinion généralement admise que dans le grand Nord l'homme se trouve le plus diminué dans sa forme, dans son intelligence et dans ses passions... (p. 355).

Ces mêmes observateurs, qui se pensaient pourtant objectifs, ne se demandèrent jamais pourquoi les Inuit les accueillirent com-

FIGURE 1



La maison, lieu de rencontre des deux moitiés du monde, du masculin et du féminin du pilier et de la voûte, du harpon et de la marmite, du tisonnier et de la lampe à huile... microcosme de l'univers, macrocosme de la femme. Abris du fils et parabole de la lumière recréée elle est en fait le foyer du pouvoir de l'homme. D'après un dessin de G.F. Lyon effectué en 1822 à Winter Island, au sud d'Igloolik, dans la partie nord-ouest de la baie d'Hudson. On y distingue à gauche une femme inuit avec tatouage facial, qui prend soin de son enfant. Le tatouage, effectué à la puberté avec de la suie de la lampe, est une forme de cuisson symbolique de la femme, un marquage qui renvoie au mythe de la sœur-soleil. Au centre du dessin on voit deux lampes à huile sur leur support, avec deux marmites de pierre suspendues aux séchoirs à vêtements; l'un d'entre eux est supporté par des hampes de harpons masculins. On voit aussi un seau de peau, des plats à viande en bois et fanon, un couteau féminin semi-lunaire et un grattoir en omoplate de caribou. À droite, on aperçoit le bras tatoué d'une autre femme, tatouage qui renvoie au mythe de la maîtresse des animaux marins.

me des parents, pourquoi on avait déjà un terme pour les désigner QALLUNAAT ("les grands sourcils"). Ils ne surent jamais qu'ils étaient attendus.

Les Inuit d'Igloodik ont un mythe qui raconte en effet l'origine des Blancs, parmi d'autres races humaines, ici même, sur l'île d'Igloodik, à l'aube des temps. Une jeune fille ne voulait pas se marier, elle refusait tous les prétendants. Un soir, un beau jeune homme entra sous l'iglou et partageait sa couche. Il revint soir après soir et la jeune fille se trouva enceinte. Mais voilà que c'était le chien de la famille métamorphosé en homme; en ce temps-là il n'y avait pas de frontières rigides entre le monde humain et le monde animal. Le père de la jeune fille, irrité par sa découverte, transporta les amants sur une petite île proche du rivage et, par la suite, il noya le chien en le chargeant de pierres. La jeune fille accoucha d'être mi-hommes mi-chiens qu'elle dispersa dans toutes les directions. Elle mit l'un d'eux dans une de ses semelles de botte et le poussa vers le large; l'embarcation se perdit dans le brouillard, se transforma en navire et de loin on entendit les premiers bruits de métal. Ce fut l'ancêtre des "Blancs". Sa mère eut d'autres aventures. Mutilée et éborgnée par son père elle coula au fond de la mer, près d'Igloodik, où elle vit depuis, inspirant de la crainte à tous les Inuit⁶.

Un trait commun aux deux récits est la description qu'ils font de la femme inuit étroitement contrôlée par l'homme et jouant un rôle fondamental dans les relations Inuit/Blancs. — Du côté inuit, celle qui ne voulait pas épouser les hommes de son ethnie est devenue la mère des Blancs, c'est-à-dire l'origine de leur existence, de leur désir de retour et de toutes les transactions commerciales qu'ils "offrirent" ultérieurement aux Inuit. — Du côté des Blancs, la femme inuit est victime depuis des siècles d'un préjugé voulant qu'elle soit d'un accès sexuel facile — comme d'ailleurs la plupart des femmes "primitives" — alors que le contexte des observations de Lyon correspond en fait à l'invasion d'un petit village inuit par

⁶ Voir Saladin d'Anglure (1977b) pour une version plus détaillée de ce mythe et Savard (1970) pour une analyse du mythe et de sa répartition. Ellen Hutchinson (1977) dans un article auquel nous avons eu accès alors que ce travail était presque achevé en étudie une version de l'île de Baffin qu'elle met en rapport de façon très pertinente avec certains rituels et certaines croyances rapportées par F. Boas pour cette région où il a séjourné.

deux navires remplis de marins sans femmes, remplis aussi d'une énorme quantité de produits d'une grande rareté pour les Inuit. Comment être surpris qu'une évaluation réciproque de la "rareté" et de la "valeur d'échange" ait entraîné un double genre de "commerce".

Aux grandes questions les grandes réponses (1921-23)

Un siècle plus tard: à nouveau un grand mythe impérial continental vient de s'écrouler, l'empire germanique; l'occident pense ses plaies et, encore effrayé par les hécatombes de la première guerre mondiale, retourne à ses mythes d'exploration planétaire. Cette fois-ci ce sera l'ethnographie coloniale qui partira en quête d'ordre naturel, d'idéologies primitives.

Janvier 1922. L'anthropologue danois Knud Rasmussen arrive en traîneau à chiens en vue du campement de AVA le chamane inuit d'Igloodik qui, avec sa femme URULU, allait devenir un de ses meilleurs informateurs. AVA et sa famille habitaient un complexe de maisons de neige savamment assemblées. Il y avait cinq coupôles d'habitations reliées entre elles par des couloirs et des porches de neige. Mathiassen nous en a laissé un plan succinct (cf. figure 2) que nous avons complété cinquante ans plus tard avec le fils d'AVA, UJARAQ et IQALLIJUQ sa petite amie de l'époque⁷. Ils m'indiquèrent les occupants de chaque habitation avec leur place pour dormir sur la plateforme. Ils logeaient en effet tous deux, cet hiver-là, dans le même iglou qu'AVA et URULU, iglou où vint s'installer Rasmussen et son jeune aide groenlandais KAVIGARSUAQ.

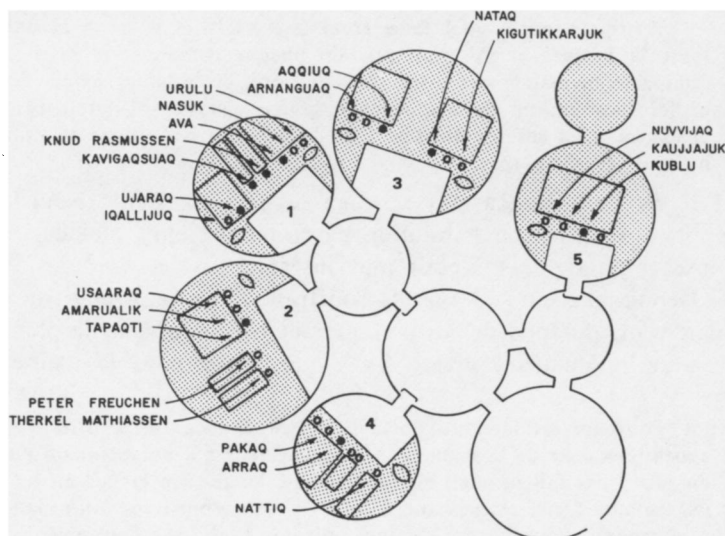
Peter Freuchen et Therkel Mathiassen s'installèrent dans le deuxième iglou, celui de USAARAQ, fille d'AVA, et le couple groenlandais d'ARQUIUQ et ARNANGUAQ allèrent dormir dans l'iglou n° 3, celui de NATAQ, autre fils d'AVA.

La grand-mère d'IQALLIJUQ et sœur aînée d'AVA, NATTIQ, était installée avec la famille de son fils ARRAQ dans l'iglou n°

⁷ D'après K. Rasmussen (1948: 38) IQALLIJUQ avait environ quinze ans lors du passage de l'expédition. AVA est la graphie correcte du nom de celui que Rasmussen appelle AUA d'après la phonétique danoise. Le plan reproduit ici n'a pas été effectué le jour même de la conversation retranscrite, plus loin, mais au cours de la même saison.

FIGURE 2

Plan au sol du campement d'AVA, à ITIJJARIAQ en janvier 1922, établi à partir de Mathiassen (1928: 127) et complété en 1971.



4 et la mère d'IQALLIJUQ, NUVVIJAK vivait avec son dernier mari, KUBLU, et leur nouveau-né dans l'igloo n° 5.

De ces cinq personnages principaux réunis fortuitement dans l'igloo d'AVA (Rasmussen, AVA, URULU, UJARAQ et IQALLIJUQ) sont issus les témoignages parmi les plus intéressants que l'on possède sur le système de pensée traditionnel inuit.

Pressé de questions par Rasmussen sur le pourquoi des prescriptions et prohibitions inuit, AVA, un soir de mauvais temps, pria son interlocuteur de le suivre à l'extérieur du complexe d'habitation. Et là, montrant l'étendue de glace alors que la tempête de neige soufflait par vagues et que le thermomètre était descendu à -50 il dit (Rasmussen 1929: 55):

Pour faire une bonne chasse et vivre heureux l'homme a besoin de beau temps. Pourquoi cette constante tempête de neige et toute cette peine inutile pour ceux qui doivent chercher leur nourriture...?

Les chasseurs rentraient justement bredouilles de la chasse au trou de respiration du phoque après une journée d'efforts.

Il attira alors son visiteur dans l'iglou de NUVVIJAQ, sa nièce. Deux petits enfants y grelotaient de froid sur la plateforme à peine éclairée par la faible lueur d'une lampe à l'huile. AVA parla à nouveau:

Pourquoi faut-il qu'il fasse froid ici? KUBLU a été à la chasse toute la journée et s'il avait pris un phoque comme il le mérite, sa femme serait maintenant assise souriante près de la lampe qu'elle ferait briller sans crainte de manquer de graisse demain. Il ferait bon et chaud ici et les enfants sortiraient de dessous leur couverture et seraient heureux de vivre (p. 55).

Puis il conduisit Rasmussen chez sa sœur, la vieille NATTIQ qui était seule dans son habitation parce qu'elle était malade. Elle était usée et maigre et n'était plus intéressée à recevoir des visiteurs. Depuis plusieurs jours, elle souffrait d'une toux maligne qui semblait venir du fond de ses poumons et elle paraissait ne plus en avoir pour longtemps à vivre. AVA questionna pour la troisième fois:

Pourquoi les humains doivent-ils être malades et souffrir? Nous avons tous peur de la maladie. Ma vieille sœur n'a autant qu'on puisse en juger, pas fait de mal; elle a vécu une longue vie et mis au monde des enfants forts; maintenant il faut qu'elle termine ses jours dans la souffrance... Pourquoi?... Tu vois, ajouta AVA, toi non plus tu ne peux pas donner de raisons quand nous te demandons pourquoi la vie est comme elle est. Et c'est ainsi que cela doit être. Toutes nos coutumes viennent de la vie et sont faites pour la vie, nous n'expliquons rien, nous ne croyons rien... Mais dans ce que je viens de te montrer se trouve notre réponse à tes questions... Nous craignons l'esprit de l'air que nous devons combattre pour arracher la nourriture de la terre et de la mer. Nous craignons la misère et la faim dans des iglous froids. Nous craignons TAKANNAKAPSAALUK, la grande femme d'en bas, du fond de la mer qui régit tous les mammifères marins. Nous craignons la maladie que nous rencontrons quotidiennement autour de nous... pas la mort, mais la souffrance. Nous craignons les mauvais esprits de la vie, ceux de l'air, de la mer et de la terre qui peuvent aider les méchants chamanes à faire du mal à leurs semblables. Nous craignons les âmes des morts et des animaux que nous avons tués.

C'est pourquoi nos pères ont hérité de leurs pères toutes les anciennes règles de vie qui sont fondées sur l'expérience et la sagesse des générations (pp. 55-56).

Ce témoignage, sans doute un des plus pathétiques exprimés par des Inuit, a incité certains auteurs à affirmer que la religion des Inuit était marquée par la peur. Nous pensons pour notre part qu'il ne s'agit que d'une facette d'un problème qui en comporte bien

d'autres. Les questions de Rasmussen posées dans d'autres cultures auraient vraisemblablement suscité des réponses similaires. Les raisons d'un système de prescriptions/prohibitions relèvent en effet rarement d'un niveau d'explication conscient dans la culture qui le produit et le véhicule; elles sont par ailleurs étroitement reliées au système de croyances et à la religion de cette culture. L'explication fonctionnaliste par la peur apporte en fait peu de lumière pour l'intelligibilité du système religieux. L'analyse structurale a, pour sa part, ouvert des voies beaucoup plus fécondes en étudiant les structures inconscientes des productions idéologiques (cf. Lévi-Strauss: 1950, 1958, 1962, 1964-71, 1973); nous essaierons d'en tirer profit.

Les mythes inuit eux-mêmes traitent du problème à leur niveau lorsqu'ils nous disent que la complexité du système de tabous — établi pour maintenir l'ordre du monde et la communication entre les humains, les gibiers et les morts — était devenue si grande qu'il fallut attendre la venue des chamanes pour se faire guider dans leur application; ces nouveaux spécialistes de la communication, grâce à leur QAUMANIQ qui est à la fois lumière et connaissance, surent explorer les aspects invisibles des êtres, des choses, de l'espace et du temps et fournir aux Inuit les moyens de surmonter les contraintes du milieu tant naturel que surnaturel et social. On pourrait cependant émettre l'hypothèse que deux visions de la réalité et deux idéologies aient coexisté chez les Inuit. Une idéologie dominante "masculine", idéologie de l'ordre, de la lumière, qui promouvait l'homme et ses activités de production, d'autre part une idéologie dominée, de la peur, de la restriction, de la contrainte qui encadrait la vie des femmes (et partiellement celle des enfants) et les cantonnait dans un rôle de reproductrices subordonnées aux hommes. Le chamane veillait à maintenir cette subordination.

À la recherche des logiques perdues (1971-)

Cinquante ans après le passage de Rasmussen nous rencontrâmes, à Igloodik en 1971, UJARAQ devenu un vieillard accompli et son ancienne amie IQALLIJUQ maintenant arrière-grand-mère. Les hasards de la vie les avaient séparés peu après la venue de l'expédition danoise et ils étaient tous deux revenus à Igloodik après une vie mouvementée. Ils se souvenaient cependant encore très bien

des questions posées par Rasmussen et des réponses apportées par AVA ou URULU. Nous pûmes donc avec eux reviser dans le détail les observations de Rasmussen et les compléter par de nouveaux témoignages, en particulier en ce qui a trait au rapport homme/femme.

UJARAQ avait en fait reçu à la naissance une identité féminine avec le nom d'une parente défunte; cela lui avait valu d'être travesti depuis sa naissance jusqu'à ce qu'il tue son premier caribou. IQALLIJUQ pour sa part avait une identité masculine déterminée par son second nom, celui de SAVVIUQTALIK, son grand-père, l'époux défunt de la vieille NATTIQ, sœur d'AVA. Elle avait été travestie en garçon de la naissance jusqu'à ses premières règles⁸. La symétrie inversée de leur identité sexuelle et de leur expérience de travestis rendit leur témoignage du plus haut intérêt. En dépit du fait que la situation socio-économique de la population d'Igloodik avait considérablement changée depuis 1921, la chasse et la pêche étaient toujours pratiquées à grande échelle et les croyances, rites et prescriptions évoqués avec beaucoup de précision; nous partîmes donc à la recherche des logiques perdues ou en cours de disparition et présenterons ci-dessous quelques-uns des premiers résultats de cette quête.

3. LA LOGIQUE DES DIFFÉRENCES

Nous ferons d'abord ressortir le processus de différenciation qui apparaît à l'examen de la cosmogénèse en suivant une séquence logique que nous avons décrite dans un précédent travail (Saladin d'Anglure 1977b). Nous mettrons en rapport les distinctions ainsi établies avec des rites, croyances, prescriptions et prohibitions observées chez les Inuit d'Igloodik.

La différenciation sexuelle

La première différenciation opérée par l'homme, si l'on en croit la mythologie d'Igloodik, est la différenciation sexuelle. Les deux premiers hommes inuit voulurent procréer et l'un d'eux fendit le pénis de l'autre par un chant magique pour lui permettre d'ac-

⁸ En raison de l'identité masculine que lui valaient ses noms d'ancêtres défunts masculins; voir à ce sujet l'article que nous lui avons consacré (1977a).

coucher⁹. La femme était créée et, avec elle, la reproduction humaine de la vie rendue possible, mais la contrepartie de cette différenciation fut une grande instabilité du sexe. La fission sexuelle créée par le mythe devint un risque fréquent au moment de la naissance; au point que des rites précis et des prescriptions durent être élaborés afin d'éviter que trop de garçons ne se transforment en filles.

Les rites de fixation du sexe encore observables tant à Igloolik que dans les autres régions de l'Arctique central pour lesquelles nous avons des données, ont pour but d'empêcher le pénis de l'enfant de se rétracter et de se fendre: À Puvirnituuq (Québec arctique)¹⁰ il faut porter son regard sur le pénis du nouveau-né aussitôt l'expulsion de l'utérus; sur la rive sud du détroit d'Hudson¹¹ il faut toucher de la main ou saisir l'organe; à Igloolik enfin on saisissait le pénis entre deux doigts et on en aspirait les sécrétions avec la bouche, aussitôt que l'on constatait sa résorption (cf. R. Dufour 1975: 67-68). Un certain nombre d'individus dans ces diverses régions sont réputés être transsexués en raison d'une intervention trop tardive, dit-on, au moment de l'accouchement. On appelle ordinairement ARNARUQTUQ "celui qui s'est métamorphosé en femme" ou SIPINIQ "le fendu", le garçon transsexué en fille.

La principale raison invoquée pour le changement de sexe est la lenteur de l'accouchement. Il n'est donc pas surprenant de constater qu'un grand nombre de prescriptions en rapport avec la grossesse, l'accouchement et l'entraînement des enfants avaient pour but de développer la rapidité, c'est-à-dire de reproduire la masculinité.

On désirait un accouchement rapide pour avoir des fils. Accoucher se dit d'ailleurs IRNIVUQ "elle a un fils", comme le souligne justement R. Dufour (1975: 67).

On entraînait les filles à coudre vite pour que leurs maris soient des chasseurs rapides¹². On entraînait les garçons à courir vite, à

⁹ Cf. Rasmussen (1929: 252) et notre analyse (Saladin d'Anglure 1977b: 83).

¹⁰ D'après le témoignage de Taivitaluk ALASUAQ (1971) texte manuscrit.

¹¹ D'après MITIARJUK (1966) texte manuscrit.

¹² En particulier la couverture de peau qui servait à recouvrir le qajaq d'un chasseur devait être cousue en une seule journée afin que le chasseur soit rapide sur l'eau et rapporte chaque jour du gibier.

pagayer vite, afin qu'ils rattrapent le gibier et rapportent rapidement leurs prises. La vitesse était ainsi une condition essentielle pour la production et la reproduction sociales.

On pouvait par ailleurs chercher à déterminer le sexe d'un enfant à venir; plusieurs moyens étaient employés: à Igloodik, nous dit UJARAQ, celui qui durant une relation sexuelle est dans la position supérieure détermine le sexe de l'enfant¹³.

Dans la baie d'Ungava (Québec arctique), pour avoir un fils les parents devaient installer leur habitation le plus près possible de la mer et quand la future mère avait envie d'uriner elle devait le faire debout devant la tente face à la mer, sans vergogne, comme les hommes. Si l'on désirait une fille par contre, on installait l'habitation loin du rivage et le père devait uriner accroupi derrière la tente à la manière des femmes¹⁴.

À Igloodik encore, jeunes filles et femmes enceintes étaient soumises à toutes sortes d'incitations pour avoir des fils. Quand des voyageurs étrangers arrivaient au loin en traîneau, l'hiver, la femme enceinte devait sortir à leur rencontre, délier sa ceinture et baisser ses culottes, car les voyageurs sont habituellement des hommes, ajoutent nos informateurs¹⁵. Car aussi, pouvons-nous ajouter, les moyens de transport sont des outils essentiellement masculins, que ce soit le chien, symbole phallique (cf. Saladin d'Anglure, 1977a: 33-63 et 1977b: 90), le traîneau dont les pointes avant avaient des patins sont appelés UIRNIQ "ce qui pénètre" (même radical que UI "mari") ou le qajaq dont la proue est appelée USUUJAQ "qui a la forme d'un pénis".

Une amulette efficace pour avoir des fils était la partie supérieure d'un sternum de caribou, l'UIRNIQ, que les fillettes portaient attachée à leur cou¹⁶. Or un mythe nous explique que les caribous lorsqu'ils traversent les cours d'eau transforment leur poitrail en qajaq et s'en servent comme embarcation¹⁷. Cette partie

¹³ Entrevues sur la reproduction, Igloodik 1971.

¹⁴ Entrevues avec Dalacie TAQQIAPIK sur la reproduction, Fort Chimo 1971.

¹⁵ UJARAQ et IQALLIJUQ, Igloodik 1971.

¹⁶ Voir une illustration dans Dufour (1975: 65) qui n'en mentionne cependant ni le nom ni l'identification.

¹⁷ C'est le mythe d'ARNAKPAKTUQ, la femme qui revêcut sous la forme de plusieurs animaux, le caribou en particulier et révéla ensuite aux humains les secrets des animaux.

du sternum devient alors la proue, ce qui en fait l'équivalent sémantique de l'USUUJAQ (proue) du qajaq humain et l'équivalent syntaxique des pointes avant du traîneau humain (UIRNIQ).

Des signes et formes étaient enfin attachés à chacun des sexes et permettaient la prévision: protubérance ovale du ventre de la future mère (à mettre en rapport avec les outils et armes pointus, couteau, harpon, qajaq, traîneau) pour le sexe masculin; ventre arrondi de la future mère (à mettre en rapport avec les formes rondes, couteau semi-lunaire, lampe à huile arrondie, marmite, iglou) pour le sexe féminin.

Mais la distinction ainsi créée reposait sur un fragile équilibre constamment remis en question, au niveau imaginaire, par l'instabilité du sexe et au niveau démographique, par les aléas du sex ratio. La préférence pour les fils n'en était pas moins très nettement exprimée, on s'efforçait d'empêcher les garçons de se transformer en filles (cf. Saladin d'Anglure 1977b), et quand l'infanticide était pratiqué c'était le plus souvent au détriment des filles (cf. Balicki, 1967).

Le jour, la mort et la guerre

Nous traiterons ensuite trois séries de différenciations que la pensée mythique inuit regroupe: celle du jour et de la nuit, celle de la mort et de la vie, celle de la guerre et de la paix.

La première humanité vivait dans l'obscurité totale, ce qui limitait considérablement ses activités, la chasse en particulier. Seuls étaient accessibles les petits gibiers. À cette époque, les animaux se métamorphosaient facilement en humains. Il arriva qu'un corbeau appela de ses vœux la lumière en criant QAU QAU (lumière...), il voulait trouver plus facilement sa nourriture. Mais un renard chercha à le contrer en s'écriant à son tour TAAQ TAAQ (obscurité...), il voulait profiter de l'obscurité pour dérober sa nourriture. Le jour apparut alors et alterna avec la nuit.

Les humains étaient devenus de plus en plus nombreux car la mort n'existait pas et l'île où ils vivaient concentrés commença à basculer. Une vieille femme, effrayée, souhaite l'apparition de la mort et de la guerre pour empêcher la catastrophe. Son vœu fut exaucé et la mort vint distinguer la vie terrestre de corps palpables et chargés de pesanteur, d'avec une vie dans l'au-delà où les corps

immatériels sans poids ni consistance, sont constitués par l'ombre des corps terrestres que la lumière avait permis de découvrir (cf. Saladin d'Anglure 1977b).

Les âmes des morts poursuivaient sous la forme de doubles ou d'ombres leur vie dans l'au-delà selon des modalités et dans des lieux déterminés par celle qu'ils avaient vécue sur terre: vie céleste pour les hommes frappés de mort violente, chasse, guerre, etc., et pour les femmes mortes en couche; vie dans un monde inférieur pour les autres et séjour expiatoire chez TAKANNAALUK, maîtresse des animaux marins, pour ceux qui ont enfreint les règles de vie qu'elle contrôle (Rasmussen 1929).

Suivant les croyances inuit, les seuls liens qui rattachent aux vivants les âmes des morts sont, d'une part, les liens de parenté qui s'estompent cependant avec la distance généalogique et, d'autre part, les liens d'homonymie qui font revivre chaque défunt à travers son nom réincarné. Le nouveau porteur du nom se trouve de la sorte relié non seulement à son éponyme mais à tous ceux qui ont porté le même nom que lui. Il actualise de la sorte, sur terre, la somme des capacités productives accumulées par sa lignée homonymique.

À la dispersion temporelle des humains créée par la mort et caractérisée par le remplacement des générations, vint s'ajouter une dispersion spatiale provoquée par la guerre et le développement des antagonismes. Ce fut le prix que payait l'humanité pour sa survie.

Des rites honorent conjointement l'éponyme et le lieu de naissance d'un individu.

Après la construction d'un nouvel iglou à l'automne chaque individu consommait une portion de viande en rendant hommage à son lieu de naissance et à son ancêtre éponyme¹⁸:

"Qujannamik Qakittalimmi inuulaurama" taima nirigiarama.

"Merci que je sois née à Qakittalik" disais-je et alors je mangeais..

Atirtaatitauvvinga inuuvvinganut nalunaikkutartaarvinga taanna isumagijaujutigivaa. Inuup tuqusimajuuq tarninganik tunijaunnguarvinga.

¹⁸ D'après UJARAQ et IQALLIJUQ, Igloodik, 1971.

Les gens pensent que le lieu de naissance devient un signe distinctif pour l'individu car c'est l'endroit où il a reçu son nom. C'est l'endroit où l'âme d'un défunt a changé de corps.

À la naissance d'un nouveau-né on avait l'habitude de célébrer son éponyme en confectionnant un petit cône en cuir, le MINGULIQTIQUTIQARVIK (récipient à offrande), qui symbolisait l'estomac de l'éponyme et dans lequel on déposait une première bouchée de tout nouvel aliment proposé à l'enfant; on pensait que l'éponyme rassasié protégerait l'enfant et surtout aimerait rester dans ce nouveau corps¹⁹.

Une autre coutume visait de la même façon à consolider cette association d'un "vieux" nom avec un "nouveau" corps. Elle consistait à vêtir l'enfant selon le sexe biologique de l'éponyme, quelque soit celui de l'enfant, ce qui entraînait de nombreux cas de travestissement. L'exemple d'UJARAQ et d'IQALLIJUQ, que nous avons cité plus haut, est typique à ce sujet.

Il arrivait même parfois qu'en raison de la possession de plusieurs noms provenant d'éponymes de sexe différent un même enfant fut habillé soit avec une veste d'homme et un pantalon de femme, soit un jour en homme et le lendemain en femme.

L'apparition de la mort, qui fonde la distinction entre la vie terrestre et la vie dans l'au-delà, apporta une solution à la surpopulation mais l'équilibre entre ces deux types de vie resta fragile, au plan de l'imaginaire, où l'association instable de l'âme et du corps nécessita un grand nombre de précautions, au plan de la démographie aussi, où il fallut user avec prudence tant du pouvoir de vie que du pouvoir de mort, nouvellement acquis. La procréation devenant la seule contrepartie à la mort il s'ensuivit un renforcement du pouvoir féminin sur la vie et comme par compensation l'homme étendit son pouvoir de mort, des gibiers aux humains et son contrôle sur les femmes à travers les règles matrimoniales.

Gibiers et conjoints ou l'espace-temps différencié

La troisième grande différenciation illustrée par les mythes est celle qui établit des écarts entre le milieu naturel et le milieu hu-

¹⁹ Cf. le récit d'IQALLIJUQ et nos commentaires (Saladin d'Anglure 1977a: 45-53).

main. Dans les temps primordiaux, animaux et humains se métamorphosaient facilement et pratiquaient un genre de vie assez proche. Plusieurs mythes illustrent des essais infructueux de métamorphoses durables, soit que des humains établirent des relations sexuelles ou matrimoniales avec des animaux, soit qu'ils essayèrent de revivre sous la forme d'animaux. Très vite des incompatibilités se développèrent, d'ordre alimentaire en particulier, qui aboutirent à l'exclusion des gibiers, du cercle des conjoints potentiels, et à leur établissement comme moyens de production pour l'homme.

Les relations entre les deux "genres" n'en restent pas moins ambiguës et fragiles. Les principaux gibiers ont, en effet, d'après les mythes, été créés par des humains; une femme créa le morse à partir de sa veste et le caribou de ses culottes; mais le premier avait des cornes et le second des défenses, ce qui les rendait très dangereux pour les chasseurs qu'ils n'hésitaient pas à attaquer. Outrée, leur créatrice intervertit défenses et cornes et prescrit aux animaux de fuir les hommes. Les autres mammifères marins sont issus des membres sectionnés de TAKANNAALUK, la mère des diverses races humaines et l'épouse malheureuse d'un chien et d'un pétrel. Mutilée et rendue aveugle par son propre père elle vit maintenant au fond de la mer dans l'obscurité où elle régente les mammifères marins, surveille les manquements aux règles des humains et torture les morts qui durant leur vie se sont rendus coupables de délits sexuels, de bestialité en particulier²⁰.

Les animaux devenus ainsi sources d'aliments et de matières premières furent dénommés au niveau des espèces et l'on pensa que leur âme d'espèce se réincarnerait après leur mort dans un cycle de reproduction sans fin en autant que les humains respectaient les règles édictées par les maîtres des animaux. Les distinctions spécifiques étant établies principalement sur une base ostéologique, des règles très strictes furent établies à propos des os des animaux qu'il fallut dans certains cas retourner à leur milieu naturel pour leur permettre de se réincarner et d'être à nouveau accessibles au chasseur (pour une étude détaillée des rites de chasse inuit, voir Soby, 1970).

²⁰ Voir K. Rasmussen (1929) et Saladin d'Anglure (1977b). Ellen Hutchinson transformant en fait une hypothèse évoquée par Boas croit pouvoir affirmer que les deux femmes créatrices des animaux ne font qu'une, ce que contredit nos données.

Parallèlement à cette exclusion des gibiers du cercle des conjoints permis, illustrée par les mythes, une autre exclusion apparaît dans la cosmologie inuit, celle des sœurs. C'est l'histoire du frère-lune qui abusa sexuellement de sa sœur-soleil en profitant de l'obscurité et de l'isolement où elle se trouvait après avoir accouché. Découvrant le forfait de son frère, elle se trancha un sein qu'elle lui offrit par dérision et, devant son refus, elle s'en fit une torche et s'éleva dans le ciel, devenant le soleil. Frère-lune, le visage noirci de suie par sa sœur, la poursuivit dans le ciel après avoir perdu sa torche et devint la lune.

De cette disjonction qui éloigne du monde terrestre le frère et la sœur incestueux, sont donc nés les deux astres lumineux condamnés à ne plus se rencontrer — et à poursuivre leur course en découpant tant l'espace que le temps dans une course régulière mais décalée²¹. Cycle diurne avec des temps morts aux solstices, cycle des lunaisons qui règle les femmes, les marées et les déplacements du gibier, cycle calendaire solaire qui divise l'année en deux semestres:

On a toujours cru que les Inuit avaient un système calendaire lunaire car leur découpage mensuel se fait à partir des lunaisons. Or l'examen approfondi du système de prescriptions-prohibitions fait très explicitement ressortir un calendrier solaire axé sur les équinoxes. Mauss (1906: 39-132) avait sans doute pressenti ce fait lorsque se basant sur les descriptions ethnographiques du siècle dernier il souligna l'importance des fêtes solsticielles (celles d'hiver en particulier) dans le dualisme saisonnier des Inuit. Nous réservons à un travail ultérieur l'examen approfondi du système de l'espace-temps inuit²². Mais dès à présent nous pouvons affirmer qu'à

²¹ Le découpage de l'espace est celui de l'orientation cardinale, le soleil marquant le sud et l'est et l'ombre le nord et l'ouest.

²² Les ethnographes semblent toujours avoir beaucoup de mal à décrire les calendriers lunaires et le plus souvent projettent le calendrier solaire occidental sur le système indigène. Ainsi dans les listes de lunaison ne rencontre-t-on la plupart du temps que douze termes alors qu'il en a parfois treize dans un an. C'est la première fois, à notre connaissance, qu'un calendrier semestriel est attesté à propos des Inuit — et nos informateurs Ujaraq et Iqallijuq ont établi l'existence de ce calendrier de façon catégorique. Ce fait peut apporter un éclairage nouveau à ce qui s'est écrit jusqu'à date sur le système de prescriptions/prohibitions chez les Inuit, que ce soit Boas ou Rasmussen, Mauss, ou plus récemment Hutchinson. Cette dernière, en reprenant des données de Boas et en les interprétant, établit une association

l'image sans doute d'autres sociétés amérindiennes ou sibériennes²³, les Inuit utilisaient conjointement le système solaire et le système lunaire et même exploitaient pour prévoir le temps le décalage de rythme entre ces deux cycles. Le système solaire quadrillait le temps suivant les coordonnées solstices/équinoxes (cf. figure 3) qui, nous l'avons dit, découpaient l'année en deux semestres égaux.

Le semestre d'hiver commençait en septembre (lune où tombe le velours des bois de caribou) avec le départ des espèces migratrices dont les jeunes, nés l'été, avaient la force nécessaire pour migrer; c'était aussi le début de la période d'accouplement pour un certain nombre de mammifères. Ce semestre, centré sur le solstice d'hiver où l'obscurité est totale, prend fin avec la naissance des jeunes phoques annelés (à l'équinoxe du printemps), une des premières espèces de mammifères à mettre bas. On retrouve donc, dans ce semestre, un cycle de reproduction des gibiers conçu symboliquement comme une ontogénèse animale, comme la réincarnation des animaux tués au cours de l'année précédente, ce cycle est conçu aussi à l'image de la cosmogénèse avec la nuit solsticielle rappelant la nuit totale primordiale qui entoura la gestation de l'humanité et déboucha sur l'apparition du jour, de la mort, etc., c'est-à-dire la naissance de l'humanité.

Au solstice d'hiver, paroxysme de l'obscurité, semblait correspondre aussi l'apogée de la puissance de TAKANNAALUK. La maîtresse des animaux marins redoutait en effet au plus haut point la lumière qui lui faisait perdre ses pouvoirs. C'est pour cette raison, selon nos informateurs, que le chamane éteignait les lampes à l'huile dans l'iglou où il officiait, lorsqu'il effectuait son voyage chamani- que auprès d'elle, dans le monde inférieur, pour l'amadouer²⁴.

C'était lors des fêtes solsticielles de l'hiver qu'avaient lieu également ces sortes de célébrations sexuelles de la reproduction de la vie, qu'on appelle TIVAAJUT à Igloodik, durant lesquelles chaque homme avait le droit de se choisir pour une nuit une autre femme

entre terre, homme et été opposée à mer, femme et hiver soit l'inverse de ce à quoi nous aboutissons en ce qui a rapport aux sexes. A notre avis, le symbolisme des éléments est indépendant du sexe des esprits-maîtres qui y résident et qui, le plus souvent d'ailleurs, sont des couples.

²³ Les cultures méso-américaines en particulier et, semble-t-il aussi, des groupes sibériens (cf. Lot-Falck: 1962).

²⁴ D'après UJARAQ et IQALLIJUQ, Igloodik 1971.

que la sienne. Elles renforçaient encore l'orientation du semestre d'hiver, soulignée plus haut, vers la reproduction des forces productives et pour le temps d'une nuit permettaient aux hommes de sortir des contraintes de l'alliance matrimoniale qui avaient été à l'origine des malheurs de TAKANNAALUK, mais aussi du nouvel ordre écologique et social (cf. Kleivan 1960 pour l'analyse de ces fêtes).

Le décalage des cycles solaire et lunaire étaient utilisés pour la prévision du temps estival. On pensait à Igloodik que le soleil et la lune faisaient la course pour réapparaître après l'obscurité du solstice d'hiver. Si le soleil apparaissait avant la pleine lune de janvier, il l'emportait et l'été serait beau. Si c'était par contre après la pleine lune l'été serait mauvais, nuageux et froid (cf. S. Pharand, 1973: 166).

Le deuxième semestre est, quant à lui, celui de l'expansion des forces productives et de la production. Il comprend dans sa première partie la "renaissance" de tous les gibiers reproduits²⁵ et son apogée, située au solstice d'été ("lune des œufs" où l'ensoleillement est total) est aussi au cœur d'une période de grandes chasses extensives. Sa deuxième partie, qui suit le solstice, est marquée par la maturation de la vie reproduite, tant végétale qu'animale. Septembre marque la fin de ce semestre: c'est la mort des plantes et, pour les animaux nés au printemps ou à l'été, l'acquisition de l'autonomie soit pour migrer, soit pour affronter les rigueurs de l'hiver... le cycle recommence alors. Les tabous de l'été prennent fin, les tabous de l'hiver commencent.

Un dualisme inuit

Après ce survol des principales différenciations exprimées tant dans la cosmogénèse que dans les rites et croyances nous voyons apparaître un dualisme assez marqué dans le système de pensée inuit. Ce dualisme utilise la première différenciation que nous avons décrite, à savoir la distinction sexuelle qui transcende toutes les autres, opposant la terre à la mer, les gibiers terrestres aux gibiers marins, le monde supérieur au monde inférieur, l'été à l'hiver, la lumière à l'obscurité, la chaleur au froid, le rouge-orangé au bleu-

²⁵ En mars les phoques annelés, en avril les phoques barbus, en mai les caribous, etc.

blanchâtre, le sang au sperme, le soleil à la lune, le corps vivant à son ombre, le levant au couchant...

M. Mauss, dans son célèbre "essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos", est le premier à avoir fait ressortir le dualisme dans la culture inuit. Mais, à la différence de notre démarche qui privilégie le rapport homme/femme, il fonde son analyse sur le dimorphisme saisonnier, tout en illustrant ainsi de façon simple le primat de l'infrastructure que Marx venait d'établir²⁶. Les lacunes dans ses données concernant l'idéologie en particulier expliquent sans doute qu'il n'a pu pousser plus loin son analyse et faire ressortir les rapports, plus complexes qu'il ne paraît dans son étude, entre les conditions matérielles d'existence et les productions mentales. Son essai n'en reste pas moins un des seuls travaux théoriques jamais réalisés sur les Inuit.

Ceci est surprenant quand on sait l'importance des recherches ethnographiques poursuivies chez les Inuit entre la guerre franco-allemande de 1870 et la première guerre mondiale (Boas, Turner, Murdock, Nelson, Jenness, Stefanson, etc.). Il semble que les incomparables ethnographies réalisées à partir de 1921 par Rasmussen et son équipe aient considérablement réduit l'intérêt pour les travaux antérieurs. Rasmussen avait en effet un atout majeur, face à ses prédécesseurs: fils d'une mère inuit il parlait couramment la langue de ses informateurs. L'extension dans l'espace et dans le temps de ses recherches et sa mort prématurée l'empêchèrent cependant de pouvoir procéder à une analyse poussée et à une synthèse de ses données.

Le dualisme inuit, que nous venons d'illustrer, a l'avantage de permettre de disposer en une série ordonnée un certain nombre d'oppositions binaires relevées dans la culture. Cette logique dualiste, pour cohérente qu'elle apparaisse, n'en est pas moins sujette à des contradictions et des limitations que ferait facilement apparaître un examen critique, comme l'a bien démontré C. Lévi-Strauss pour d'autres cultures tant au niveau de l'organisation sociale (1958: 147-180) qu'au niveau des mythes et des rites (1973: 251-261).

²⁶ Dans cet essai Mauss semble, au début, attribuer au substrat matériel un rôle déterminant par rapport à la structure sociale et à l'idéologie mais, vers la fin, il nuance sa position. On peut penser qu'il connaissait bien l'œuvre de Marx et Engels et qu'il aurait eu, avec l'exemple des Esquimaux, un bel exemple pour illustrer la thèse de Marx.

Il y aurait évidemment lieu d'approfondir beaucoup plus ce thème du dualisme chez les Inuit et peut-être, en premier lieu, dans les catégories lexicales et syntaxiques. Il est en effet frappant que la langue inuit ne possède pas de genres si ce n'est la référence sémantique qu'une chose peut être ARNAQ (femelle) ou ANGUT (mâle), et que par ailleurs elle utilise amplement le duel dans ses flexions grammaticales et même un affixe de complémentarité qui permet de désigner une dyade ou une polyade — GII; Ex: UIGIIK: un couple de conjoints, c'est-à-dire l'époux UI et la personne pour qui il est un époux.

4. LA LOGIQUE DE LA COMPLÉMENTARITÉ ET DE LA PRODUCTION DE LA VIE

En suivant le déroulement de la cosmogénèse, nous avons essayé de montrer comment l'"homme" primordial, unisexe et éternel qui dépendait étroitement de la terre génitrice et nourricière, et baignait dans une obscurité empêchant distinctions, contrastes et connaissances, trouva le moyen, grâce à la femme, sa créature, d'étendre progressivement son champ d'expérience et son contrôle de l'univers par une série de différenciations fragiles et subtiles: — extension de sa force de travail tant sur le plan démographique, par la création de la femme reproductrice, que sur le plan des connaissances et de leur application, par celle de la lumière — extension dans le contrôle de l'espace et du temps par la création de la guerre, origine de la dispersion géographique, et de la mort qui entraîna la survie dans l'au-delà céleste et souterrain — extension de son objet de travail par la création des gros gibiers terrestres et marins, etc.

Ce long processus mythique de différenciation cherche à rendre compte de la réalité empirique; il exprime en même temps une logique classificatrice qui fonde et explique dans l'imaginaire l'ordre des choses et une logique de la complémentarité et du mouvement qui fonde et explique la vie et sa reproduction: il y a un ordre dans l'univers — symbolisé par le concept SILA qui veut dire à la fois le cosmos, le temps météorologique, l'atmosphère, l'extérieur, l'intelligence, l'ordre cosmique, son mouvement et son orientation (cf. R. Petersen, 1967), — et cet ordre repose sur un équilibre fragile. Le "progrès" s'est en effet effectué à partir d'un point central d'un

axe, par distanciation différentielle de part et d'autre de cet axe. Ce qui eut pour effet d'élargir autant le champ du réel mis en jeu, que celui du déséquilibre. Plus le "jeu" devenait complexe et intéressant, plus il devenait risqué. Ce que la mythologie exprime à sa façon en parlant des temps mythiques.

Il n'y avait pas de mammifères marins et donc pas de tabous. La vie était sans grands dangers mais aussi sans la véritable joie qui suit l'effort et la peine... (Rasmussen, 1929: 254).

Cette complexité apparaît bien sur la figure 3 (partie horizontale) sorte de modèle mécanique construit à la fois comme un pendule et comme un gyroscope où les mouvements alternes et giratoires se combinent en un équilibre général permettant la reproduction du système.

La différence entre l'homme et la femme prend son sens dans la tension de leur complémentarité qui permet la reproduction de la vie dans ses aspects immédiats (avec la procréation) ou différés (avec l'éducation) et la reproduction des conditions matérielles d'existence (avec la division sexuelle des tâches). Tension sexuelle, socio-économique, politique et idéologique, qui anime le mouvement de la vie sociale à travers ses rythmes alternes et ses cycles. Tension dangereuse à chaque fois que surviennent conjonction ou disjonction, en particulier celles qui entourent l'alliance matrimoniale et la parturition (fixation du sexe).

La différence entre l'homme et la femme perd son sens lorsque l'un ou l'autre refuse la complémentarité et l'alliance matrimoniale qui en découle. Le célibat volontaire est considéré comme une menace pour l'équilibre du groupe tout autant que la bestialité, l'homosexualité ou la possession sexuelle (incubes ou succubes)²⁷.

La différence entre humains et gibier relève d'une logique comparable où la complémentarité est aussi essentielle. L'homme a besoin du gibier pour se nourrir et assurer ses conditions matérielles d'existence. Le gibier a comme finalité d'être tué et consommé par l'homme. Il aime visiter la demeure de l'homme. Mais la tension qui, là encore, accompagne cette relation impose de nombreuses précautions que traduisent prescriptions et prohibitions. Il faut en

²⁷ La bestialité est attestée par nombre de cas; pour l'homosexualité, nous n'avons que des cas épisodiques, quant à la possession, les exemples en sont nombreux; le signe en est le repli sur soi et l'incommunicabilité.

effet non seulement que l'âme du gibier tué se réincarne en un nouvel animal mais aussi que cet animal continue de s'offrir à l'homme comme gibier et perpétue donc la relation qui l'unit au chasseur. La différence entre humains et gibier perd son sens lorsque la complémentarité exprimée par la relation décrite ci-dessus est refusée par l'un ou par l'autre: soit que le gibier subisse la négligence, l'indélicatesse ou le mépris du chasseur (armes mal aiguisées, exposition à des produits provenant d'un milieu écologique antagoniste, paroles abusives...), soit que le chasseur transgresse les limites de la relation établie et se rende coupable de bestialité (nécrophilie).

Dans les deux cas, il s'ensuit et un repli du gibier dans son univers animal où il sera inaccessible au chasseur tant qu'une intercession propriétaire n'aura pas été accomplie, et un grave danger pour la survie du groupe menacé dans son existence matérielle.

La différence entre vivants et morts prend, elle aussi, son sens dans une tension complémentaire. Le nouveau-né a besoin d'une force vitale essentielle au développement de sa capacité productive et reproductive. Il a aussi besoin d'une identité pour renforcer cette force vitale, attributs que seules les âmes-noms des défunts peuvent lui apporter²⁸. L'âme-double (TARNIQ) du défunt ne pourra vivre en paix dans l'au-delà que lorsque l'âme-nom (ATIQ), qui lui était associée dans la vie terrestre, se sera réincarnée dans un enfant. La viabilité du nouveau-né dépend, en fait, du respect des désirs des défunts de voir leurs noms se réincarner, et du respect de prescriptions et prohibitions auxquelles sont très sensibles les défunts comme les nouveaux-nés. Le non-respect de ces règles entraîne la mort du fœtus ou du nouveau-né ou, encore, la transformation de l'âme du mort contrarié en esprit agressif qui viendra tourmenter les humains.

Cette conception inuit de la complémentarité, que ce soit celle des hommes et des femmes, des chasseurs et des gibiers, des vivants et des morts, peut être facilement appliquée à l'espace, dans les relations terre/mer, monde supérieur/monde inférieur, et au temps, qu'il soit diurne (jour/nuit), lunaire pleine lune/nouvelle lune) ou saisonnier (été/hiver). Mais il nous faut revenir à la Figure 3 pour

²⁸ Pour une étude sur le nom, voir Saladin d'Anglure (1970a et 1977a) ainsi que R. Dufour (1977).

souligner un autre aspect de la logique de la complémentarité: c'est le fait que toutes ces relations sont complémentaires entre elles lorsqu'on les considère d'un point de vue central, celui du procès de reproduction de la vie humaine (procréation), du cycle de la vie intra-utérine: lieu où ces discours symboliques peuvent le plus explicitement être décodés. C'est, en effet, le seul lieu de rencontre des quatre composantes essentielles de la vie humaine: l'homme, la femme, le gibier-nourriture et l'âme-nom des morts. Le lieu où elles s'articulent dans une recombinaison de la vie à partir de ses éléments antérieurement différenciés. C'est là que le mouvement alterne et pendulaire de la vie, introduit par la copulation, développé dans le rythme cardiaque et consacré par le rythme respiratoire, se combine au mouvement circulaire des cycles de reproduction. (Nous verrons plus loin l'importance symbolique et du forêt à arc et du tambour qui tous deux combinent mouvements alternés et circulaires).

5. LA RECONSTRUCTION ANALOGIQUE ET LA COSMO-LOGIQUE

Une première analyse de quelques productions idéologiques inuit nous a conduit à montrer comment la logique des différences visait en fait à établir un jeu complémentaire entre éléments différenciés et que les jeux, ainsi établis à l'intérieur de chaque relation, s'articulaient l'un à l'autre dans un grand procès de reproduction de la vie.

Une analyse un peu plus approfondie nous montrera maintenant que ces jeux sont en fait conçus comme homologues, soit à l'intérieur d'une même échelle, celle qui leur donne leur sens, c'est-à-dire, la réalité sociale de la reproduction, soit à des échelles différentes, spatiales ou temporelles, celles où évolue la chamane, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, du temps révolu à l'avenir prévu, en raison du mandat qui lui est reconnu de retotaliser le cosmos par réduction/extension, pour en assurer l'ordre (cf. les réflexions sur la magie et le chamanisme de Lévi-Strauss 1950, 1958, 1962 et Balicki 1963).

Ainsi, un écart équivalent devait être entretenu entre le chasseur et la femme saignante, le chasseur et le cadavre d'un mort ré-

cent, et le chasseur et un gibier tué dans un milieu écologique opposé à celui où était établie sa demeure. La jeune fille menstruée pour la première fois, le cadavre du mort récent, et le gibier "incongru" n'avaient pas le droit de passer par la porte de l'habitation; on pratiquait pour eux une ouverture spéciale dans le flanc ou le fond de la demeure (quand un chamane visitait le monde inférieur, il devait pareillement entrer chez les morts par le fond de la maison, cf. Rasmussen, 1929: 99).

Par ailleurs, les premières menstrues d'une jeune fille étaient considérées comme analogues à l'engendrement d'un fils, et à la production d'un gros gibier. À Igloolik, la nouvelle menstruée devait aller informer chaque maisonnée de son état; si elle avait une identité féminine (de par le sexe de son éponyme), on lui donnait à boire en disant: "Ainsi tu as eu un fils!". Si elle avait, par contre, une identité masculine, on lui offrait aussi à boire mais en disant: "Ainsi, tu as tué une grosse baleine" (ou tout autre gros gibier). (Cf. Saladin d'Anglure 1971, 1977 et Dufour 1974).

Cette étape de la vie qu'était le tuage du premier gros gibier pour le garçon ou les premières règles pour la fille marquait leur entrée dans le groupe des adultes, des mariables. C'était habituellement à ce moment que prenait fin le travestissement qu'on leur imposait depuis la naissance, lorsque leur sexe social ne correspondait pas à leur sexe biologique.

D'autres analogies reviennent fréquemment dans nos données, entre les relations que nous avons décrites: on pensait à Igloolik que l'âme d'un défunt comme celle d'un gibier tué, comme celle d'un fœtus, comme celle d'un nouveau-né avait soif, on abreuvait d'eau douce le gibier marin (ou son tueur réel ou symbolique, par exemple, la fille menstruée citée plus haut), le nouveau-né (ou sa procréatrice) et le défunt (à la naissance de son homonyme réincarné, ou lors de cérémonies saisonnières célébrant les défunts éponymes). Au gibier terrestre, on offrait de la graisse de mammifères marins (cette eau de feu qui alimente la lampe) et au fœtus du sperme (cf. Saladin d'Anglure 1977a).

La soif était donc pour tous le signe du désir de vivre ou de revivre: lorsqu'elle était étanchée, elle libérait l'âme-double du mort et celle du gibier qui, l'un dans l'au-delà, l'autre dans la na-

ture, allaient continuer à vivre tout en participant à la production de la vie humaine. Lorsqu'elle était négligée, elle provoquait l'arrêt de cette production avec la disparition du gibier et la vengeance des morts.

La femme devait toujours veiller à ce que la maison ne manque pas d'eau. Lorsqu'elle avait un fils, elle faisait fondre pour lui de la neige "sans traces de pas" recueillie sous la pleine lune, sacrifice offert à son jeune fils qui aurait ainsi toujours à boire, à ses futurs gibiers qu'il abreuverait avec soin, à son éponyme qui, par reconnaissance, lui communiquerait toute sa capacité productive.

Lorsqu'un chasseur ne revenait pas à temps après une expédition de chasse, sa mère prenait alors un de ses premiers vêtements d'enfant ou un de ses bas de fourrure qu'elle abreuvait symboliquement d'eau douce et portait comme un bébé dans la poche dorsale de son vêtement. Cela étanchait la soif du chasseur perdu, le réchauffait et l'aidait à rentrer à la maison.

Fécondation sexuelle, harponnage du gibier, et technique du forage dans la production d'objets étaient également considérés comme analogues. Ainsi, le gibier marin, lorsqu'il est harponné au trou de respiration, sent-il comme des gouttes tomber sur lui accompagnées d'un agréable chatouillement quand le chasseur enfonce dans son crâne la pointe bien aiguisée de son harpon. La pénétration d'une arme mal aiguisée est douloureuse pour l'animal²⁹. Par ailleurs, les termes qui désignent le pénis et le harpon sont intervertibles suivant les régions, dans l'Actique central: NAUK-KUUTI signifie harpon dans certaines régions et pénis dans d'autres (côte est de la Baie d'Hudson) alors que USUK est le terme plus généralement utilisé pour le pénis. Nous avons souligné, plus haut, à propos de la différenciation sexuelle, l'analogie qui était par ailleurs établie entre pénis, proue de qajaq et pointe avant des patins de traîneau. Ajoutons l'image du forêt à arc qui est utilisé dans le Québec arctique pour représenter la fécondation. Lorsqu'une femme annonce à ses voisines qu'elle est enceinte, il n'est pas rare d'entendre la remarque suivante: "Elle a été forée!"³⁰

²⁹ Cf. Le mythe d'ARNAKPAKTUQ raconté par Michel KUPAQ, Igloolik 1972.

³⁰ D'après Dalacie TAQQIPIK, Fort Chimo 1971.

Un chant groenlandais reprend la même analogie. Il fut composé par un père, après la naissance d'une fille, alors qu'il avait espéré un fils (cf. Thalbitzer 1923: 191).

(Mon) travail a été mal fait
 Je vais aussitôt réaiguiser mon foret à arc
 C'est encore mon grand frère aîné³¹
 Que je vais essayer de refaire.
 Il y a quelqu'un qui doit être mis en œuvre dans le "sac"³²

Le foret à arc qui combine une forme arrondie, l'archet, avec une forme pointue, le foret, en un mouvement alterne qui fait tourner le foret, est un des principaux outils inuit; il est essentiel pour le perçage des trous pour fins d'assemblage, de chevillage ou d'attache. C'est, avec le qajaq et le traîneau à chiens, un des principaux apports de la culture dite de Thulé.

Le dimorphisme sexuel observé dans la technologie était à ce point significatif qu'on pouvait l'utiliser pour protéger un meurtrier en le transformant symboliquement en femme: on arrondissait les pans de son marteau et les pointes de son couteau et de son harpon. Ainsi, l'esprit vengeur de la victime ne le reconnaîtrait pas³³.

Lorsqu'un jeune homme tuait pour la première fois un phoque barbu, il devait dénouer la ceinture d'une vieille femme (son accoucheuse si elle était en vie) et lui toucher le pubis avec sa main. La performance productive lui ouvrait l'accès à la femme, à la procréation. Dans certaines régions de l'Arctique central, comme le Québec arctique, cet accès passait également par l'acquisition d'un qajaq dont la proue, nous l'avons dit, était un symbole phallique que seule l'épouse du propriétaire pouvait travailler lors du recouvrement du qajaq³⁴.

Production du gibier et procréation sont donc conçues comme homologues du point de vue de l'homme, comme aussi les cycles

³¹ Il s'agit en fait d'un fils mort, homonyme du frère défunt.

³² C'est le terme chamanique pour désigner la femme.

³³ D'après UJARAQ et IQALLIJUQ, Igloolik 1971. Les hommes qui avaient mangé des humains ou perdu un proche parent étaient considérés comme des femmes pendant un temps variable.

³⁴ D'après Dalacie TAQQIAPIK, Fort Chimo 1971. Si la femme s'asseyait sur la proue du qajaq de son mari on disait qu'elle était assise sur le pénis du mari...

de reproduction des âmes-noms et les cycles de reproduction de la force de travail par apprentissage (de la naissance au mariage), tous voyages symboliques marqués par les mêmes signes (cf. Saladin d'Anglure 1975: 62-64).

L'Iglou, macrocosme de la femme, microcosme de l'univers

Nous poursuivrons maintenant notre exploration de la logique inuit et de ses efforts pour resynthétiser l'univers, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, en commençant par l'analogie qui est établie entre l'utérus et l'habitation. Dans la langue d'abord, le terme qui désigne l'utérus est IGLIAQ "la petite plate-forme", La plate-forme IGLIQ est la partie de l'habitation qui sert de lit. Dans le mythe, ensuite, on trouve une référence explicite à cette analogie dans le récit d'ARNAKPAKTUQ où un jeune garçon raconte ses souvenirs intra-utérins dans lesquels il assimile l'utérus à une maison³⁵. Dans la réalité, enfin, il n'est pas rare de rencontrer des individus se rappelant leur naissance ou leur vie utérine; nous en avons décrit ailleurs quelques exemples (cf. Saladin d'Anglure 1977a) auxquels nous emprunterons l'extrait suivant:

j'étais effectivement devenue un fœtus, j'étais dans un utérus... Je distinguais la forme d'un iglou, je prenais son utérus pour un iglou, j'étais dans un iglou... Je pensais être dans un iglou tout petit et où j'étais très à l'étroit. Et voilà qu'un chien apparaissait de temps en temps, seul dans l'ouverture de l'entrée; sa bouche était fendue verticalement; en fait, à chaque fois qu'il apparaissait à l'entrée, c'était (mon père) qui avait des rapports sexuels avec ma mère. C'était son pénis que je prenais pour un chien. À chaque fois qu'il s'apprêtait à sortir, voilà qu'il se mettait à vomir et j'avais grande envie de manger ce qu'il vomissait... J'en ai sans doute mangé et j'ai grandi... (pp. 41-43).

IQALLIJUQ, notre narratrice, qui habitait dans l'iglou d'AVA, lors du passage de Rasmussen (cf. Figure 2), ajoute que sa demeure devint bientôt trop petite et commença à fondre comme les iglous au printemps. C'était la fin de son "hiver" utérin; elle allait bientôt voir le jour.

Un autre exemple vient étayer l'équivalence de la maison de neige et de l'utérus: quand une femme est enceinte, son mari doit

³⁵ D'après le récit du mythe par Michel KUPAQ, Igloodik 1972.

soigneusement tailler le dernier bloc de l'iglou, la clé de la voûte. Il doit le placer perpendiculairement à l'axe de la porte; ainsi, son enfant sera placé de la même façon à la naissance et naîtra facilement³⁶.

La femme est donc une demeure qui abrite temporairement la vie humaine, une enveloppe "PUUQ", comme le désigne le vocabulaire chamannique³⁷. L'iglou de neige en est le développement à l'échelle humaine. Mais l'iglou est aussi autre chose, le microcosme de l'univers, comme nous l'explique SAITTUQ, la chamane infirme qui, ne pouvant plus se déplacer pour aller chasser, utilisait son pouvoir de vision chamannique, sa QAUMANIQ, afin de surmonter son handicap et explorer à sa guise l'univers. Il avait été recueilli par AVA et URULU, sa femme, en dépit de son infirmité, devant un grand chamane capable d'évoluer aux limites de l'univers³⁸:

Ajaa uvanga ajajaa ajaa Iglirli³⁹ majja ijigivara aa
Nunarjuarli Sunauvva mannaa aja jaa jajaa jajaa jajaa jaa
Ajaa c'est moi ajajaa ajaa qui regarde cette plateforme
et à sa ma grande surprise voilà que c'est l'immense terre
aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Natirli⁴⁰ majjaa ijigivaraa Sikuliajuarli⁴¹ sunauvva mannaa
Aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
Et ce sol que je regarde ici, voilà qu'à ma grande surprise
C'est l'immense banquise
ajaa jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Kataglii⁴² kannaa ijigivaraa taqqirjuarli sunauvva kannaa
aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
Et cette entrée que je regarde en bas voilà qu'à ma grande surprise
C'est l'immense lune là en bas
aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

³⁶ Selon UJARAQ, Igloodik 1971.

³⁷ Le terme signifie dans le langage courant, récipient, enveloppe, coquille...

³⁸ C'est UJARAQ qui nous chanta ce chant; il se souvenait de SAITTUQ vivant dans la maison de son père.

³⁹ L'IGLIQ est la plateforme de couchage recouverte de peaux de caribou et d'ours; elle est souvent considérée comme la terre.

⁴⁰ NATIQ, le sol, le plancher de l'iglou assimilé à la mer.

⁴¹ SIKULIAQ, la nouvelle glace formée sur la mer. Souvent les familles installaient leurs iglous sur la banquise l'hiver.

⁴² KATAK, ouverture de l'entrée qu'on assimile ici à la lune.

Igalaarli⁴³ pikka ijigivaraa siqinirjuarli sunauvvali unaa
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
 Et cette vitre que je regarde là-haut voilà qu'à ma grande surprise
 C'est l'immense soleil
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Akili⁴⁴ majja ijigivaraa imarjuarli⁴⁵ sunauvva mannaa
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
 Et cette réserve de viande que je regarde ici voilà qu'à ma grande
 surprise
 C'est l'immense mer ici tout près
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Igluli⁴⁶ majja ijigivaraa silarjuarmi⁴⁷ sunauvva mannaa
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
 Et cette coupole que je regarde là-haut voilà qu'à ma grande surprise
 C'est l'immense univers
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Kangirli⁴⁸ pikka ijigivaraa ullurialli sunauvva makua
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
 Et cette cheminée d'aération que je regarde là-haut voilà qu'à ma
 grande surprise
 Ce sont des étoiles
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Ainsi, est reconstituée l'unité du cosmos, grâce au pouvoir du chamane, à sa vision et à sa parole qui transcendent l'espace et le temps et recomposent l'univers différencié.⁴⁹ Par l'intermédiaire du

⁴³ IGALAQ, fenêtre, vitre de glace de l'iglou; c'est par là que passe la lumière, d'où l'analogie avec le soleil.

⁴⁴ L'AKI est une petite plateforme où l'on dépose les provisions rapportées de la chasse.

⁴⁵ IMARJUAQ, l'immense "mer"; sous-entendu avec le gibier qu'elle contient.

⁴⁶ IGLU désigne la spirale de blocs de neige qui prolonge le premier cercle de la base et constitue la coupole de l'iglou.

⁴⁷ SILARJUAQ "l'immense univers", c'est le SILA dont nous avons parlé plus haut et qui désigne à la fois l'extérieur, le temps atmosphérique, la raison, l'ordre cosmique...

⁴⁸ KANGIQ, terme chamanique pour désigner la cheminée d'aération de l'iglou.

⁴⁹ Si le chant peut être considéré comme un moyen privilégié par les Inuit pour agir sur les forces invisibles de la vie, le tambour (*qilaut*, dont le radical *qila* — renvoie à la "voûte céleste", à la "voûte palatale" et à la "boucle") y ajoute la puissance de son symbolisme dans la combinaison de

chamane, l'homme va pouvoir maintenant comprendre et contrôler tout ce qui y évolue et affirmer sa prédominance. Ainsi, se clôt notre graphique (cf. Figure 3) avec l'illustration de sa partie verticale. Mais, pour en achever le dessin auquel il manque sans doute une partie inférieure, nous présenterons un dernier témoignage en provenance du Groënland (cf. Thalbitzer 1930: 87):

...le monde est comme un œuf, dit un angakkok, dans un des contes. Le ciel bleu s'élève au-dessus de la terre comme une coquille qui se meut autour d'une haute montagne bien loin vers le nord. Des deux côtés de la surface de la terre limitée par l'horizon, il y a un monde supérieur et un monde inférieur, un monde d'en haut et un monde souterrain. Les deux endroits sont comme un pays véritable avec des lacs et des montagnes et la terre et le ciel sont tous deux supportés par des piliers...

L'œuf cosmique serait donc la construction qui rendrait le mieux compte de notre modèle, si l'exemple groenlandais peut être généralisé. Nous n'avons pas d'autre témoignage de cette image, mais nous pouvons dire que, très souvent, l'allusion à l'œuf revenait dans les réponses de nos informateurs, pour illustrer la reproduction de la vie; les composantes de l'œuf, rouge et blanche (le "jaune" des œufs d'oiseaux sauvages de l'Arctique est rouge), et la présence d'un "nombril", QALASIQ, qui désigne le germe, en renforce encore la charge symbolique (blanc et rouge, couleurs sexuelles, et nombril, marque de la génération). Par ailleurs, si l'on se réfère au modèle de la figure 3 on constate que l'axe des solstices passe, d'une part, par la lune de l'obscurité (solstice d'hiver), symbole de la nuit, et de l'autre, par celle des œufs (solstice d'été), symbole de la lumière. L'œuf serait alors doublement un symbole chamannique par son expression de la vie et par celle de la lumière, et une illustration du grand jeu de variation d'échelles opérée par la pensée métaphorique inuit, selon laquelle toute chose est régie par un double miniaturisé qui en assure la structure, la cohérence et la spécificité (éléments naturels, objets, animaux, humains...) ⁵⁰.

ses formes (rondes/pointues) et de son mouvement (circulaire/alterne). Entre les mains du chamane il devient un précieux instrument pour le jeu symbolique de la reproduction sociale (cf. Charron 1978 et Gessain et Victor 1973 pour le Groënland Est).

⁵⁰ L'œuf MANIQ est dit avoir un nombril QALASILIK lorsqu'il y a un germe et avoir un "principe d'existence" ou un "occupant" INULIK lorsqu'il est couvé et que l'embryon est visible. Thalbitzer croyait à tort que c'était le "jaune" de l'œuf qui était son maître (1930). L'œuf a par ailleurs

Nous pouvons alors reprendre à notre compte une remarque que nous faisait Claude Lévi-Strauss lors de la présentation à son séminaire de nos premières hypothèses sur la conception de la reproduction chez les Inuit⁵¹, à savoir que nous sommes en face d'un mode de pensée, que l'on rencontrerait sans doute dans toutes les sociétés sans écriture, où les différents niveaux d'intelligibilité: le niveau biologique, le niveau sociologique, le niveau psychologique, le niveau économique, le niveau cosmologique, ou bien les différentes étapes de la vie humaine, puisqu'il y a ces deux dimensions dans les données présentées, constitueraient en langage de théorie des ensembles des applications d'un niveau sur un autre, chaque niveau étant toujours une image du niveau antérieur ou du niveau juxtaposé⁵².

CONCLUSION: LE CERCLE DU POUVOIR MASCULIN

Ce modèle resterait cependant relativement plat si l'on s'en tenait à sa forme (construction en abîme à l'intérieur d'une enveloppe ovoïde) et à son mouvement (gyroscopique). La pratique, qui est associée au modèle, sa manipulation et sa finalité nous intéressent, en effet, tout autant et, déjà, plusieurs indices signalés au cours de ce travail peuvent être relevés, qui vont dans le sens des hypothèses formulées au départ, à savoir qu'il s'agissait d'un discours portant essentiellement sur le rapport homme/femme.

Le premier indice apparaît dans le mythe d'origine de la femme et dans les croyances concernant la différenciation sexuelle et la

une coquille, SAUNIQ, qui signifie aussi "l'os" ou l'homonyme (cf. Saladin d'Anglure 1970a). Le processus métaphorique avec variation d'échelle est une des caractéristiques du discours imaginaire inuit (et sans doute de la plupart des cultures populaires, cf. l'utilisation du thème gigantesque dans le symbolisme rabelaisien). Chez les Inuit, on amplifie les performances d'un enfant pour l'amener à l'échelle des adultes: quand il tue un petit lemming, c'est un caribou qu'il a tué. L'univers comporte des ensembles analogiques à différentes échelles et le passage d'une échelle à l'autre est une opération que seuls les chamanes ou les esprits-maîtres peuvent contrôler efficacement (cf. les commentaires de Lévi-Strauss 1962: 33-44, sur le modèle réduit).

⁵¹ "De la délivrance à l'accostage" ou la reproduction sociale chez les Inuit. Cf. Annuaire du Collège de France, chaire d'Anthropologie sociale, Paris, 1971.

⁵² On pourrait, bien sûr, ajouter d'autres niveaux, comme celui du corps avec ses flux respiratoires ou digestifs, sa terminologie qui oppose le crâne, siège de la connaissance et de la lumière (QAU veut dire à la fois front, connaissance et lumière) à l'utérus, etc...

trans-sexualité. Les deux premiers humains étaient, à l'origine, des hommes et les femmes ne seront jamais que des hommes fendus. Ainsi le fait que tout homme est obligatoirement né d'une femme est-il oblitéré par celui que c'est d'un homme qu'est issue la première femme. Le radical ANGU "homme, mâle", qui entre dans la composition des termes de chasse concernant la capture (ANGUVA: il l'atteint, il le rattrape) et le tuage du gibier (ANGUVIGAQ: lance pour tuer, achever le gibier) sert aussi à composer le terme pour "mâle", "homme" (ANGUT). L'homme est le producteur; il a la force et le pouvoir et toute la société inuit est orientée vers le désir d'avoir des hommes, des producteurs.

Le deuxième indice concerne la procréation; nous avons déjà souligné que les termes signifiant engendrer IRNIVUQ "elle engendre" signifiait littéralement "elle a un fils"⁵³. Une partie importante de notre démonstration visait à faire ressortir combien la reproduction de la vie (procréation) était au point central dans la pensée inuit et le fondement ultime de l'ordre social. Avoir un fils "IRNIQ", comme double ou prolongement de soi-même semble être le but premier de l'homme inuit et de sa femme devenue instrument de procréation — encore qu'avec un rôle de contenant assez passif — et dispensatrice de services à travers l'éducation des jeunes et l'entretien de la force de travail masculin. Ainsi cette autre prérogative exclusive de la femme, qu'elle seule peut engendrer, est-elle à nouveau doublement estompée, d'une part en raison de la finalité que l'idéologie dominante assigne à la procréation: faire des fils; d'autre part, en raison du traitement qu'elle fait de l'intervention féminine dans cette procréation, à savoir que la mère n'est qu'un récipient (PUUQ: "contenant" dans le langage chamanique) temporaire dont le contenu, le fœtus, est l'œuvre conjointe du père, des morts, du gibier et de la femme. Quand une femme est stérile, le chamane, au cours d'une séance chamanique, part à la recherche d'un "bébé de la terre" qu'il va insérer dans l'utérus de la femme, en complétant parfois son œuvre par une relation sexuelle⁵⁴.

⁵³ Il n'y a pas de genre en langage inuit, nous pourrions donc traduire par "il a un fils" mais on utilise un autre terme pour désigner la paternité biologique; on dire "il a reçu un fils!"

⁵⁴ Cf. UJARAK et IQALLIJUQ, Igloolik 1971. Voir aussi Saladin d'Anglure 1977b: 84-94. Cette pratique chamanique réfère à une pratique mythique qui consistait pour les femmes stériles à aller récolter des bébés qui sortaient de la terre.

Le troisième indice est celui du pouvoir lié à la connaissance, à la lumière, à la vision, (QAUMANIQ), et à la parole, attributs essentiellement masculins. — Chez les profanes, sous la forme d'une connaissance spatiale et linguistique acquise grâce à la mobilité des chasseurs et au développement de leur capacité productive, — chez les chamanes, sous la forme d'une connaissance supérieure et quasiment exclusive de l'ordre invisible de l'univers, d'une capacité d'intervention aussi auprès des grands esprits-maîtres avec qui leur langage chamanique leur permet de communiquer. Il est symptomatique d'ailleurs que les chamanes récupèrent symboliquement et de façon assez ambiguë certains rôles et certaines propriétés des femmes (usage de la gauche, pastiche d'accouchement, etc.) comme pour mieux affermir leur main-mise sur la reproduction sociale (cf. Saladin d'Anglure 1977b: 93-94). L'expression la plus formelle de leur contrôle semble être l'obligation pour les femmes d'avouer publiquement leurs transgressions et leurs fautes dès qu'une calamité menaçait le groupe (épidémie, famine, etc.). Ainsi se ferme le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit avec l'homme (ANGUT), le fils (IRNIQ) et la lumière (QAU).

La femme, quant à elle, est condamnée à rester au centre du cercle, au foyer, confinée par de multiples forces sociales centripètes dans l'espace domestique en raison des nombreuses prohibitions qui la touchent.

Si elle réussit à sortir du cercle de l'ordre masculin (par évasion, par refus du mariage ou par sorcellerie), elle est alors entraînée par des forces centrifuges, répressives, qui la font décoller de la réalité circonscrite et l'excluent de la vie. Ce sont habituellement les femmes qui, après avoir été contrariées, se sauvent de leur demeure, se mettent à marcher au loin... et parfois disparaissent...⁵⁵

Il semble intéressant de signaler ici que la capacité d'évoluer hors des limites réelles ou symboliques des espaces habités, maisons ou villages avec leurs espaces contigus (lieux de la cueillette, de

⁵⁵ Les cas sont nombreux de femmes qui, après avoir subi une forte contrariété, se sauvent du village à l'insu des autres et marchent jusqu'à épuisement ou suicide. Elles réalisent, paraît-il, dans ces circonstances, des performances physiques inaccessibles aux autres Inuit.

la petite pêche et de la petite chasse) qui est une prérogative masculine, ne correspond pas seulement à un partage idéologique des espaces sociaux. Elle fait l'objet d'un entraînement progressif depuis la naissance jusqu'à l'âge adulte; entraînement supervisé en grande partie par les femmes qui se font ainsi les instruments inconscients de la reproduction de leur propre asservissement et ceci n'est pas une des moindres contradictions du rapport homme/femme que nous étudions. Après la naissance d'un garçon sa mère sera alimentée avec une certaine parcimonie deux fois par jour afin d'avoir toujours un peu faim; il devra aussi être peu vêtu afin d'avoir toujours un peu froid et développer une grande résistance aux conditions naturelles difficiles qu'il devra affronter dans sa vie de chasseur. On l'habitue également très tôt à manger cru. Alors qu'à l'inverse dans le cas d'une fille, la mère sera nourrie à satiété et l'enfant vêtue normalement. Dès la puberté la jeune fille sera cependant astreinte au cuit et rendue craintive par toutes sortes de récits et mythes, à l'égard des insectes (les femmes même adultes ont souvent des peurs paniques des bourdons et de certains vers aquatiques) des lemmings et des gros gibiers carnivores comme l'ours, le loup, etc. Le franchissement des espaces domestiques sera un véritable rite de passage pour la fillette, qui n'ira jamais bien au-delà des espaces contigus, sauf dans des voyages conduits par les hommes⁵⁶.

La règle de résidence virilocale entretient, à notre point de vue, ce "dépaysement" culturel et renforce le maintien de la jeune femme dans l'espace habité. Les nombreuses prohibitions qui l'atteindront par la suite, dans sa vie fertile, l'exclueront périodiquement de l'alimentation crue et des espaces et outils de chasse, la ramenant toujours au foyer, au cuit, à l'espace domestique. Elle sera d'ailleurs marquée, cuite symboliquement, par le tatouage pubertaire, préfiguration de son destin de femme et sacrifice propitiatoire préparant aux douleurs de l'accouchement (cf. Saladin d'Anglure 1977b); beau tatouage et mort en couches étant parmi les seuls vrais titres de la femme qui lui donneront accès au monde supérieur, le plus recherché, équivalents de la mort violente (à la guerre

⁵⁶ Cf. SANAAQ, récit de MITIARJUK, traduit et commenté par B. Saladin d'Anglure, vol. 1, 1970, où figure une intéressante description du premier franchissement des limites du camp par une fillette de cinq ans partant seule à la cueillette de baies.

ou à la chasse) pour l'homme⁵⁷. Ainsi le froid, le cru et la nature sont du côté de l'homme; le chaud, le cuit et la culture du côté de la femme. Et la capacité développée par l'homme d'évoluer jusqu'aux limites de l'espace physique, et par le chamane d'évoluer aux limites de l'espace imaginaire (pour accéder au chamanisme et donc à l'espace imaginaire, il faut suivre une formation très rigoureuse faite de longues restrictions, alimentaire, sexuelle et vestimentaire développant chez le candidat une résistance surnaturelle aux dangers surnaturels, les plus éprouvants...) leur assure dans les faits une supériorité certaine sur la femme.

La femme, conditionnée en sens inverse, ne peut donc que se mettre au service de l'homme avec d'ailleurs toute la souplesse subtile que la culture inuit a développé en faisant de la frontière entre les sexes une zone perméable et transgressable par certaines femmes, à certains moments de leur vie et surtout au plan de l'imaginaire, plan où pareillement on lui fait violence si elle ne se conforme pas au rôle qu'on lui prescrit, en la menaçant de tourments dans l'au-delà.

La vraie logique du système nous apparaît donc être une logique de l'inégalité des sexes qui sert de fondement à la domination masculine⁵⁸.

⁵⁷ En fait, tout individu mort de mort violente peut aller dans le monde supérieur mais, statistiquement, pour les femmes, ce sera surtout après mort en couches, alors que pour l'homme, la mort à la chasse prédomine.

⁵⁸ Nous sommes très conscient du caractère réductionniste et simplificateur de l'approche que nous avons utilisée mais n'est-ce pas le propre de toute démarche scientifique. Il nous faudrait beaucoup plus de place pour démontrer point par point toutes les hypothèses et conclusions de cet article, nous nous y emploierons dans l'avenir, car à peine un dixième des données que nous possédons sur le sujet a pu être utilisé. D'aucuns nous accuseront aussi de sexisme ou d'androcentrisme, d'abord parce que nous sommes un anthropologue masculin et ensuite parce que nos conclusions peuvent soit aller à l'encontre de partisans d'un âge d'or des sociétés de chasseurs-collecteurs sans classes ni inégalités; ensuite parce que les faits présentés pourraient facilement être mis en parallèle avec des faits similaires observables dans les cultures populaires occidentales ou décelables dans les racines judéo-chrétiennes de nos idéologies (trinité biblique, tabou du sang menstruel, etc.). Deux hypothèses sont alors possibles, ou bien nous projetons dans notre démarche nos catégories et notre mode de pensée occidental ou bien les structures de la logique et de la pensée inuit rejoignent des structures beaucoup plus générales et pourquoi pas universelles? Jean Briggs (1974) a récemment soulevé le problème de l'androcentrisme à propos d'un certain nombre de travaux concernant les Inuit. Nous pensons qu'un examen critique des travaux masculins sous cet angle est très important pour le progrès de la science, à la condition que, comme c'est le cas pour Briggs, il s'appuie sur une très solide expérience ethnographique.

RÉFÉRENCES

- ALASUAQ, T.
1971 Entrevues sur la reproduction conduites par B. Saladin d'Anglure; Povungnituk, transcrites et traduites en français (manuscrit).
- BALIKCI, A.
1963 "Shamanistic behaviour among the Netsilik Eskimos". *South-western Journal of Anthropology*, vol. 19 n° 4: 380-396.
1967 "Female Infanticide on the Arctic Coast" *Man* 2: 615-625.
- BIDOU, P.
1977 "Naître et être tatuyo" in *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, vol. II: 105-120.
- BOAS, F.
1888 "The Central Eskimo", *Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington, (réimprimé en 1964, University of Nebraska Press).
1907 *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, American Museum of Natural History, Bulletin 15.
- BRIGGS, J.
1974 "Eskimo Women: Makers of Men" in C.J. Matthiasson (ed.) *Many Sisters. Women in Cross-Cultural Perspective*, New York, the Free Press, Macmillan publishing Co., pp. 261-304.
- CHARRON, C. Y.
1978 "Le tambour magique: un instrument autrefois utile pour la quête d'un conjoint". *Études/Inuit/Studies*, vol. II, n° 1, Québec.
- CROWE, K.
1969 *Géographie humaine du nord du Bassin Foxe, T.N.O.*, Bureau de recherches scientifiques sur le nord, ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien.
- DAMAS, D.
1963 *Igluligmiut Kinship and Local Groupings: a Structural approach*, National Museum of Canada Bulletin n° 196, 1963.
- DUFOUR, R.
1974 Notes de terrain, recherches effectuées à Igloolik (1974). Manuscrit déposé au laboratoire d'Anthropologie, Université Laval.
1975 "Le phénomène du sipinik chez les Inuit d'Iglulik" in *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. V n° 3: 65-69.
1977 *Les noms des personnes chez les Inuit d'Iglulik*, thèse de maîtrise, département d'Anthropologie, Université Laval, Québec, (manuscrit).

- ENGELS, F.
1884 *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, ré-édité Éditions sociales, Paris, 1954.
- GESSAIN, R. et P. E. VICTOR
1973 "Le tambour chez les Amassalimiut (côte est du Groenland)". *Objets et Monde*, tome XIII fasc. 3: 129-160.
- GODELIER, M.
1976 "Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruyos de Nouvelle-Guinée. Mythe et réalité" in *Sexualité et pouvoir*, édité par Armando Verdiglione, Payot, Paris.
- HÉRITIER, F.
1977 "L'identité samo" in *L'identité*, séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Paris, Grasset, pp. 51-80.
- HUGH-JONES, C.
1977 "Skin and Soul: The Round and the Straight. Social time and Social Space in Pira-parana Society" in *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, Paris, vol. 2: 185-204.
- HUTCHINSON, E.
1977 "Order and Chaos in the Cosmology of the Baffin Island Eskimo" in *Anthropology*, décembre 1977, vol. I n° 2: 120-138.
- IQALLIJUQ, R.
1971 Entrevues sur le système de prescriptions-prohibitions sur la reproduction des Inuit d'Igloodik (1971) conduites par B. Saladin d'Anglure, transcrites et traduites en français (manuscrit).
- JENNESS, D.
1922-1924 *Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918*
- KLEIVAN, I.
1960 "Mitartut, Vestiges of the Eskimo Sea-woman Cult in West-Greeland" in *Meddelelser om Grønland*, vol. 161, n° 5, 30 p.
- KUPAQ, M.
1972-77 Entrevues sur la mythologie (1972) et sur la religion des Inuit d'Igloodik (1972-77), conduites par B. Saladin d'Anglure, transcrites et traduites en français (manuscrit).
- LÉVI-STRAUSS, C.
1950 "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss" in Marcel Mauss *Sociologie et Anthropologie*, Presses universitaires de France.
1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

- 1964-71 *Mytholoques* I Le cru et le cuit (1964), II Du miel aux cendres (1967), III L'origine des manières de table (1968), IV L'homme nu (1971); Paris, Plon.
- 1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.
- LOT-FALCK, E.
1962 "La lune chez les peuples sibériens et eskimo" in *La lune mythes et rites*, sources orientales n° 6, Paris, Seuil.
- LYON, C. F.
1824 *The Private Journal of Captain G. F. Lyon of H.M.S. Hecla, during the Recent Voyage of Discovery under Captain Parry*, London, Boston.
- MATHIASSEN, T.
1928 "Material Culture of the Iglulik Eskimos". *Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24*, Vol. VI n° 1.
- MAUSS, M. et BEUCHAT, M. H.
1906 "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos, Étude de morphologie sociale" in *L'Année sociologique* 9^e année (1904-1905).
- MEILASSOUX, C.
1975 *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro.
- MITTARJUK, S.
1966 Écrits ethnographiques en langue inuit recueillis par B. Saladin d'Anglure à Wakeham (Québec arctique). Transcrits et traduits en français (manuscrit).
- MURDOCK, J.
1892 "Ethnological Results of the Point Barrow Expedition". *Bureau of American Ethnology*, 9th Annual Report, Washington.
- NELSON, E. W.
1899 "The Eskimo about Bering Strait". *Bureau of American Ethnology*, 18th Annual Report, Washington.
- PHARAND, S.
1973 Notes de terrain, Igloolik 1973. Traductions françaises des entrevues. Manuscrit déposé au laboratoire d'anthropologie, Université Laval, Québec.
- PETERSEN, R.
1967 "Burial-forms and Death Cult among the Eskimos" in *Folk*, 8-9: 259-280.
- POUILLON, F. (ed)
1976 *L'anthropologie économique*, Paris, Maspéro (voir en particulier les chapitres écrits par Alain Marie et François Pouillon).

- RASMUSSEN, K.
 1929 "Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos" in *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. VII, n° 1, Copenhagen.
 1948 *En traîneau du Groënland à l'Alaska*, traduit du danois par J. et G. Gerard-Arlberg, Paris, S.C.E.L.
- REITER, R. (ed)
 1975 *Toward and Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York-London. Voir en particulier le chapitre de Gayle Rubin: The Traffic in Women: Notes on the "political economy" of sex, pp. 157-210.
- SALADIN D'ANGLURE, B.
 1970a "Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Québec" in *Échanges et Communications*. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire; réunis par J. Pouillon et P. Maranda; Paris, La Haye, Mouton, pp. 1013-1039.
 1970b *Sanaaq, récit esquimau composé par Mitiarjuk*, Vol. 1, présentation, traduction libre et commentaire ethnographique par B. Saladin d'Anglure, laboratoire d'Anthropologie sociale, Collège de France, Paris (reprographié).
 1975 "Recherches sur le symbolisme inuit" in *Recherches Américaines au Québec*, Vol. V n° 3: 62-64.
 1977a "Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit". *Études/Inuit/Studies*, Vol. 1 n° 1: 33-63, Québec, Université Laval.
 1977b "Mythe de la femme et pouvoir de l'homme". *Anthropologie et Sociétés*, pp. 79-98, Québec, Université Laval.
 1971-1977 Enquêtes annuelles réalisées à Igloodik, T.N.O. de 1971 à 1977 et portant sur le système de pensée et la religion des Inuit.
- SAVARD, R.
 1970 "La déesse sous-marine des Eskimos, in *Échanges et Communications*. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire, réunis par J. Pouillon et P. Maranda, Paris, La Haye, Mouton, pp. 1331-1355.
- SØBY, R. M.
 1970 "The Eskimo Animal Cult". *Folk*, 1960-70, Vol. 11-12: 43-78.
- STEFANSSON, V.
 1914 "The Stefansson-Anderson Arctic Expedition of the American Museum: Preliminary Ethnological Report". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XIV, pt. 1.
- TAQQIPIK, D.
 1971 Entrevues sur la reproduction (1971) conduites par B. Saladin d'Anglure à Fort Chimo, Québec arctique, transcrites et traduites en français. Manuscrit.

THALBITZER, W.

1923 The Ammassalik Eskimo. Contribution to the Ethnology of the East Greenland Natives. Pt II. *Meddelelser om Gronland*, Vol. XL, Copenhagen.

1930 "Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie". *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, T. 22: 73-106.

TURNER, L.

1894 "Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory". *Bureau of American Ethnology, 11th Annual Report, 1889-90*.

UJARAQ, J.

1971 Entrevues sur le système de prescriptions-prohibitions et la reproduction chez les Inuit d'Igloodik (1971) conduites par B. Saladin d'Anglure. Transcrites et traduites en français (manuscrit).

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

DOMINIQUE LEGROS
Université Concordia, Montréal

SUMMARY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LES DEUX BASES ÉCONOMIQUES DE LA FORMATION SOCIALE NUNAMIUT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA PARENTÉ COGNATIQUE COMME INSTRUMENT DE FRAGMENTATION

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

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

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

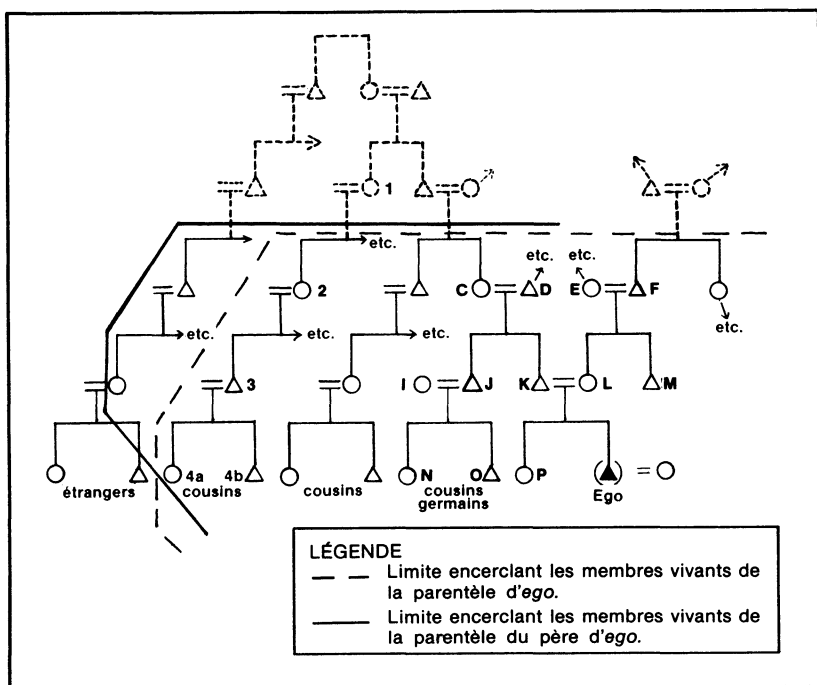
⁵ Parentèle est un vieux mot français tombé en désuétude mais qu'il est

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

FIGURE 1

Intersection des parentèles parmi les Nunamiut

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



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

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

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

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

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

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

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

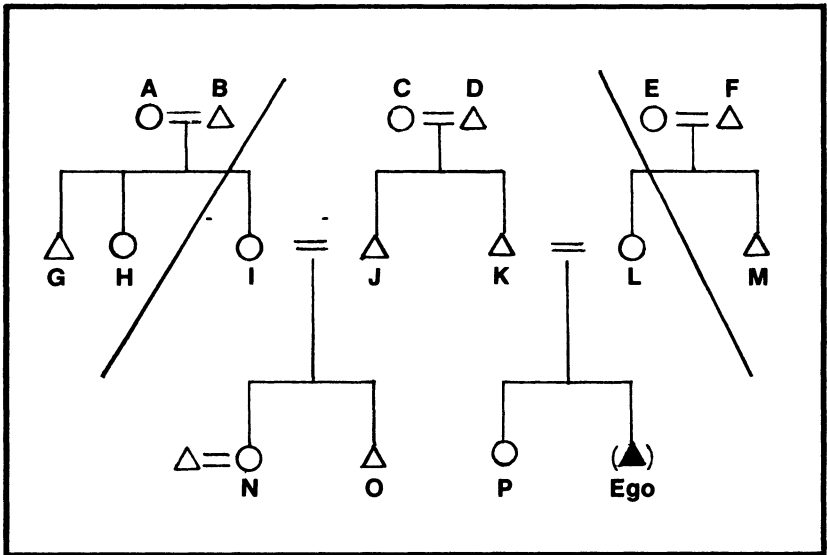
Dans l'exemple précédent, nombre de ceux qui ont été évoqués se jugeaient étrangers entre eux, bien qu'ils voyaient tous dans ego un consanguin. Par exemple, tel que représentée sur la Figure 1, même la composition de la parentèle du fils (ego) était différente de la composition de celle de son père.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

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

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

FIGURE 2

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NUNAMIUT À LA RECHERCHE DE GROUPES À ESPRIT DE CORPS

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

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

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

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

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

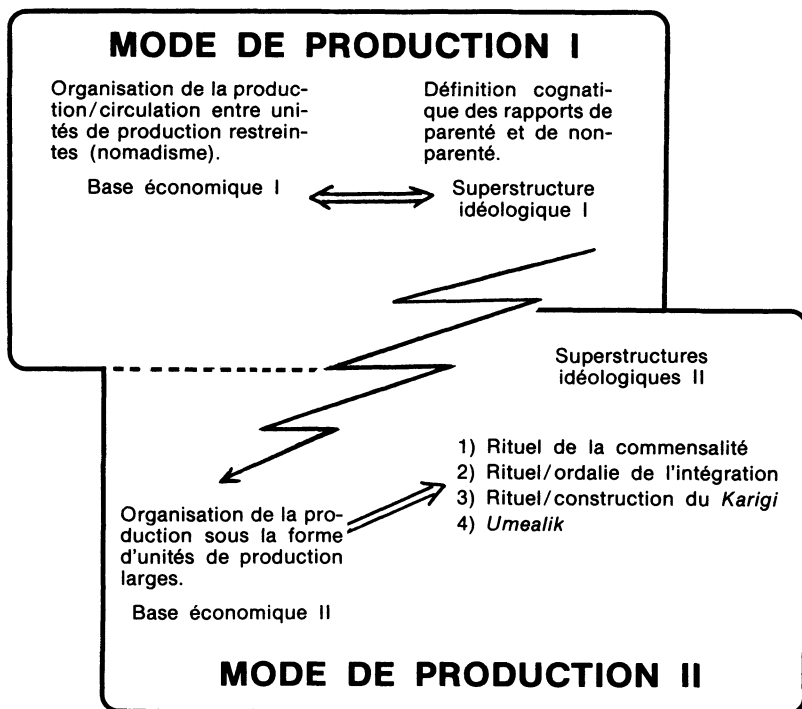
Il faut donc examiner maintenant comment l'on empêchait les bandes d'éclater chacune en factions ouvertement opposées, comment était contrôlé le *Will to contend by Battell* inévitablement présent entre certains des membres de la bande. Ceci revient à chercher comment étaient neutralisés les effets sociaux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

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

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

FIGURE 3

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION ET PERSPECTIVE

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

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

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

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

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

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

RÉFÉRENCES

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

BURCH, Ernest S., Jr.

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

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

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

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

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

DAMAS, David

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

DUMONT, Louis

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

GUBSER, Nicholas J.

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

INGSTAD, Helge

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

LEGROS, Dominique

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

LÉVI-STRAUSS, Claude

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

MAUSS, Marcel, H. BEAUCHAT

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

NELSON, E. W.

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

POSPISIL, Leopold

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

REARDEN, Jim

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

SAHLINS, Marshall D.

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

SPENCER, Robert

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

TERRAY, Emmanuel

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

WEYER, Edward Moffat

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

The Ideology of Social Reform in a Nineteenth Century South Sumatran Legal Code

DAVID S. MOYER

University of Victoria, Victoria, B.C., Canada

RÉSUMÉ

Dans la majorité des cas, les structures idéologiques des sociétés sont de caractère conservateur ou traditionnel. Il existe néanmoins des cas de structures idéologiques dont le but est non pas la légitimation ou la rationalisation du statu quo, mais plutôt la création d'un nouveau statu quo. La présente communication décrit comment, au cours des années 1840, des groupes de chefs indigènes ont entrepris la réforme de leur système matrimonial. Une attention particulière est accordée aux éléments de continuité et de discontinuité que partageait cette réforme avec les systèmes antérieurs. Dans sa conclusion, l'auteur a recours à l'analyse de la loi de réforme dans le but de proposer une structure pour "Inventions à trois voix" (code, armature, message).

An anthropological notion of legal reform presupposes an adequate conception of the term law. Most western European languages have two distinct terms that bisect the domain of the English term law. French, for example, has the words "*droit*" and "*loi*", both of which in some contexts must be translated by the English term law. This French distinction is useful in helping to clarify the plurality of ideas and phenomena associated with the English word "law". In the first instance "*droit*" implies "right", and then by implication, "justice". In anthropological terms one might argue

that "*droit*" implies the entire system for maintaining social order and dealing with disturbances to the social order. In Lévi-Strauss' terms "*droit*" can be viewed as a process for dealing with events (*événements*). "*Loi*", on the other hand, implies structure and involves the definition of the nature of society. It is not by chance that Montesquieu's book is entitled *De l'Esprit des lois*. If one wished to avoid the English word "law" and attempt to translate the distinction between "*droit*" and "*loi*" into English one could use the terms equity vs. statute.

When searching for examples of the ideology of social and legal form it is with respect to *loi*-law that one would expect to find a well defined concrete manifestation of planned change. For *loi* involves a definition of a status quo or a desired status quo as well as the definition of disturbances of the status quo and the means of dealing with such disturbances. Furthermore, just as law can be divided into two concepts — one implying a relation to events and the other implying structure, the notion of legal reform must be subdivided into two main categories.

One type of legal reform involves law being changed in order to recognize, legitimize, and regulate a new status quo. In this kind of legal change law appears to be catching up with social reality. In such cases it is difficult to speak of a pure ideology of reform in that the need to change the law is inherent in the nature of law in the first place. Law must appear to bear a close relation to perceived social reality. This is the problem of verisimilitude, that is, law must appear to be true in a direct unmetaphorical manner. Myth, on the other hand, not only tolerates but seems to encourage the fantastic. Thus, one type of legal change involves changing law in order to bring about a greater harmony between law and social reality.

Another type of legal reform involves law being changed in order to establish a new status quo. In such cases we can speak of an ideology of reform because the authors of the law are attempting to change the status quo by imposing a new or relatively new set of ideas on the society. Whereas the first type of legal change involves the constraints imposed by the requirements of verisimilitude, the second type of legal reform involves another type of constraint. In this latter case the constraint on the ideology

of reform is what the authors of the reform perceive as the most effective way of bringing about the change. In order to clarify these distinctions I propose that the notion of legal change be subdivided into two categories. The first of these is legal adjustment which involves changing law in order to bring about greater harmony between law and social reality. The second of these categories is legal reform which involves changing the law in the hope or expectation of producing a change in the status quo or social reality.

Extant Malay language legal codes from South Sumatra involve a large number of legal descriptions of the status quo. One suspects that among these documentations of social reality there might be a number of legal codes that involve legal adjustment. However, there are relatively few codes that involve attempts by the indigenous leaders to introduce social reform. Parenthetically, one might note that there is no shortage of material in which the various colonial authorities tried to implement their version of social and legal change. One truly indigenous reform text comes from Manna in the Bengkulu region of South Sumatra and is dated 1 November 1842. This text served as a model for many other laws in the region and as such can be considered to be a "reference law" in much the same way as Lévi-Strauss speaks of a reference myth (Lévi-Strauss 1964: 10). The most complete manuscript copy of this reform text is included in a manuscript entitled "Kitab undang² atdat lembago di manna" (a book of laws and traditional usage in Manna). This manuscript is number Cod. Or. 12.200 of the Oriental Manuscript Collection of the Leiden University Library in the Netherlands. Though one cannot be absolutely certain the manuscript itself was probably prepared sometime around June 1859.

In their introduction the authors indicate the particular problem that they were seeking to eradicate by preparing this new law. Quite simply, they were concerned that too many men were emigrating because they were unable to acquire the money necessary to pay the brideprice required for a patrilocal marriage. In order to fully comprehend both the problem and the proposed solution, it is first necessary to understand the legal basis of the South Sumatran marriage system.

At the most fundamental level the South Sumatran marriage system is characterized by an opposition between *jujur* and *ambil anak* marriage. *Jujur* marriage is patrilocal, involves the payment of an often large brideprice, and is associated with a patrilineal rule of descent. *Ambil anak* marriage, on the other hand, is matrilocal, involves no brideprice (or groomprice) and is associated with a matrilineal rule of descent. Frequently associated with *jujur* marriage was a principle known as the *tali kulo*. According to this principle a small portion of the brideprice (usually $\frac{1}{8}$ or less) was intentionally left unpaid. As long as the *tali kulo* remained unpaid a "tie of relationship" (an anthropologist might say an alliance) was said to exist between the two local descent groups contracting the marriage. This "tie of relationship" gave the woman's family certain residual jural rights over the person of the woman but never over her children. Occasionally one finds a similar principle associated with a matrilocal marriage form. By such a marriage the man pays a very small, virtually token brideprice and his family retains certain residual jural rights with respect to his property. Significantly, however, such an arrangement is not usually called *ambil anak* marriage. At the level of the rules *jujur* and *ambil anak* marriage were equal and opposed. However, at the level of practice there was a strong preference for the patrilocal form. As the introduction to the reform law under consideration suggests the preference was often so strong that men would rather emigrate than marry by the matrilocal form.

In addition to this basic opposition and closely associated minor variants there was a variety of marriage forms that represent a compromise or mediation between the two extremes of *jujur* and *ambil anak*. Sometimes this mediating form would be cognatic and at other times ambilineal in its implications. One such form specifically relevant to the present discussion was *semendo baliek jurai*. According to this marriage form a man married matrilocally, paid a moderate brideprice and one of his children was sent back to his own local descent group while the rest remained affiliated with his wife's group.

The reform law has two sections dealing with marriage. One is entitled "*Adat kulo*" and the other is "*Adat semendo ambil anak*". *Kulo* or *kuloh* is the local term used to describe *jujur*

marriage. Each of these sections contains four paragraphs or "fasals".¹

The first paragraph dealing with *kulo* or *jujur* marriage sets out the basic principles of the reform. First, the brideprice was to be set at 120 rupia. The previous amounts that the introduction had mentioned as being excessive ranged from 150 rupia to 240 rupia. Secondly, only 40 rupia were to be paid at once, while the remaining 80 rupia became the *tali kulo*. This represents a radical change from the past when the *tali kulo* represented only a small portion of the total amount. The paragraph then deals with the circumstances in which the *tali kulo* of 80 rupia must be paid. If the "side of the man" (*sabelah laki laki*) wishes a divorce without reason then the 80 rupia must be paid. Furthermore, if there is not a divorce then the unpaid money cannot be demanded by the woman's relatives. If, however, the "side of the woman" (*sabelah perempuan*) wishes a divorce without reason then the 80 rupia is "lost", i.e. it need not be paid. The legal logic involved here is to make marriage cheap and divorce expensive. The paragraph then proceeds to the matter of the children. The text is very explicit, "if there are children they are divided, one share goes to the father and one share to the mother; if however there is only one child, and it is still young, it remains with its mother; when it becomes large it can live where it pleases — either with its mother or with its father". This is the second major reform. In cases of divorce the marriage form loses its strict patrilineal implications and becomes cognatic or ambilineal.

The second paragraph dealing with patrilocal marriage simply states that for a widow or divorcee (i.e. a previously married woman) the initial payment is only 20 rupia while the unpaid *tali kulo* is still 80 rupia.

The third paragraph in this section deals primarily with the repudiation of a marriage agreement before the marriage has been consummated. If an agreement has been made and the brideprice

¹ In manuscript U. B. Cod. Or. 12.200 the division into numbered paragraphs has been eliminated. However, the philological study of all the manuscripts of the set indicates that the division into numbered paragraphs was in all probability in the original. Cf. for example TLVK H-813d-ii.

received, and then repudiation comes from the "side of the man" without reason the money is "lost". If, however, the repudiation comes from the "side of the woman" the money is returned. Additionally, there is a fine of 20 rupia imposed. 10 rupia go to the headmen (*khalipas*) and 10 rupia to the man. Finally, the paragraph sets a limit of three months on the engagement.

Finally, the fourth and last paragraph of this section states that if the above rules are not followed a fine of 56 rupia is to be imposed. As said above, the authors of the reform law were seeking to make marriage easier to contract by lowering the amount of money that had to be paid initially. At the same time they were attempting to make marriages more stable by making the consequences of divorce very burdensome. However, since all South Sumatran marriage systems are based on an opposition between patrilineal and matrilineal descent any change in one element of the opposition implies a re-definition of the opposition itself. This fundamental, almost tautological observation was apparently perceived by the authors of the reform because they also reformed *ambil anak* marriage.

The first paragraph of the section dealing with *ambil anak* marriage sets out the basic principles. First, *ambil anak* marriage is defined as a man living in his wife's village. If the "side of the man" seeks a divorce without reason then the full brideprice of 120 rupia is to be paid and all of his children and property remain in the village with his wife. The loss of rights to children and property was a normal aspect of *ambil anak* marriage. On the other hand, the payment of 120 rupia is a totally new innovation. If, conversely, the "side of the woman" wishes a divorce without reason no money is to be paid and the children, if any, may choose where they wish to go, i.e. with their mother or their father. Thus the reform logic here is to make divorce expensive for the man and to seriously weaken the position of the woman and her family if they are responsible for the divorce.

The second paragraph of the section on matrilocal marriage provides for the conversion of the marriage to a patrilocal one. This is the so-called "*sah*" provision. The law specifies that such a conversion cannot be prohibited by the woman's relatives. However, her relatives are entitled to 40 rupia, the amount of the basic

brideprice. Furthermore, the woman's relatives do not have the authority to force such a conversion upon the married couple if they do not wish it. Though this conversion principle is not general in South Sumatra, it is described in an older text for the Manna region (U. B. Cod. Or. 12.205). In that case, however, the amount due was equivalent to the maximum brideprice. Thus the "sah" principle was changed, the essential reform being in the amount to be paid.

The third paragraph in the section on matrilocal marriage deals with two matters. The first deals with limitations on the *balik jurai* principle, which traditionally involved the return of a child to the man's village or family in exchange for a moderate brideprice. It states:

Tidak boleh mak bapak muanai perempuan atau adik sanak laki itu balikkan atau mintak jurai menghendahkan wang diatas orang dua laki bini atau kepada anak dia orang.

The parents and brothers of the woman or the relatives of the man can neither send nor request a "jurai" demanding money of the husband and wife or of their children.

The ambiguity of the English reasonably reflects the ambiguity of the original Malay. That is, was just the exchange of money prohibited or was the entire principle of *balik jurai* prohibited? The second matter dealt with in this paragraph concerns rights over property. The law says, "neither the parents and brothers nor other relatives of the woman have authority over the property of the husband and wife; all the property which is earned by the husband and wife 'returns' to these people themselves". This is a modification of strict *ambil anak* marriage principles by which the man has no rights to any property and seems to serve as an introduction to the final paragraph on *ambil anak* marriage.

The final paragraph simply states that a man married by *ambil anak* is responsible for his own debts. This is a radical change from "traditional" *ambil anak* marriage in which the woman's family, and particularly the woman's father, was held responsible for the in-marrying man's debts.

Taken collectively, the reform of *ambil anak* marriage practices can be seen as an improvement in the man's position as long as he is not responsible for an unjustified divorce. First, he has rights

over his earnings and he can contract debts, two things which were impossible in classic or traditional *ambil anak* marriage. Secondly, there is at least the possibility that his children may, in certain circumstances, come to live with him in the event of a divorce.

However, it is only when the two sections are taken together that the full picture emerges. In the first instance, the ideology of reform involves a re-definition of the nature of the opposition. This re-definition involves two principles. In the first a new social order is defined, i.e. the new rules for contracting marriage are presented. The second principle involves the rules for dealing with threats to this new social order, i.e. the new rules governing divorce. At this point it should be noted that in traditional South Sumatran texts divorce was not normally treated as a threat to or disturbance of the status quo or social order. However, in this law divorce regulations acquire an almost punitive dimension.

Among the traditional features of the *jujur/ambil anak* opposition that are maintained in the reform law are the opposition in locality (one is patrilocal, the other matrilocal) and the opposition with respect to the brideprice (one requires a brideprice, the other does not). In relation to locality the older principle of the "*sah*", which allows the conversion from the matrilocal form to the patrilocal form, is maintained and continues to perform a mediating function. There are, however, two modifications in the brideprice system. First, the absolute amount of the brideprice has been reduced. Secondly, and more important, the proportion of the brideprice that has to be paid before the marriage is consummated has been drastically reduced. However, though the proportion is reduced the name and principle governing the unpaid portion remain the same. The *tali kulo* is not a new principle but its use as a means of reducing the economic burdens of the brideprice is a new notion. Significantly, in their status quo defining function the changes in the laws reflect an improvement in the possibilities for marriage and in the position of the man. Nothing is explicitly stated concerning the position of the woman. However, it may be inferred that the large *tali kulo* gave the woman's family considerable influence.

Similarly, in the section on *ambil anak* marriage there are a number of changes that reflect an improvement in the social position

of the man. He has the right to his acquired earnings and the right to contract debts independently, both of which were impossible in traditional *ambil anak* marriage. The ability to contract a debt is important in that, at least theoretically, he could borrow the money necessary to change his marriage to a patrilocal one. Thus the reform has made patrilocal marriage easier for a man to contract and matrilineal marriage a less onerous alternative. One effect of this is a decrease in the status generating potential of the opposition. *Jujur* marriage was less of a mark of wealth and *ambil anak* marriage was no longer one of poverty.

As far as one can tell the implications of these two marriage forms in terms of descent remained unchanged *as long as no divorce* was involved. That is, *jujur* marriage is normally patrilineal in its consequences and *ambil anak* marriage is normally matrilineal in its consequences. However, depending upon how one interprets the passage in the text on *balik jurai* marriage the opposition between *jujur* and *ambil anak* marriage may have been re-defined with respect to descent. If, as seems likely, *balik jurai* marriage with its associated rule of ambilineal descent has been abolished, then there is no longer a marriage form which effectively mediates between the strict matrilineal implications of *ambil anak* marriage and the strict patrilineal implications of *jujur* marriage. Thus due to the lack of a mediating form *jujur* marriage can be seen as more patrilineal in its implications and *ambil anak* marriage can be seen as more matrilineal in its implications. This lack of mediation in descent principles also alters the significance of the 'sah' principle, which allowed changes in marriage locality. Previously, *balik jurai* marriage mediated between the descent implications of *ambil anak* and *jujur* marriage and the "sah" principle mediated between the locality rules of the two marriage forms. The reform placed the entire structural burden of mediation upon the "sah" principle, and thus entirely upon residence principles.

These changes in the marriage system define a new social order. Divorce situations, however, are apparently viewed as a threat to or a potential disturbance of this planned new order and as such acquire a punitive dimension. While the changes to the basic marriage rules display an easing of the situation for a man, when the man seeks a divorce (that is, "wishes a divorce without

reason”) most of the old or pre-reform rules apply. In the case of *jujur* (or *kulo*) marriage this means that he must pay the *tali kulo*. Because the *tali kulo* proportion has been changed, he has to pay more than he would have traditionally. Nonetheless, the old principle still operates, i.e. he must pay all of the brideprice. In the case of *ambil anak* marriage if he seeks a divorce he has no rights in property or his children. This was the old or pre-reform rule which has become all the harsher because the reform had given him rights to his earnings. Additionally, and this is an entirely new principle, if a man married by *ambil anak* seeks a divorce then he must pay a sum equal to the *jujur* brideprice. This rule is clearly punitive but reflects the spirit of the reform, i.e. to make marriage cheap to contract but to make divorce very expensive. However, making divorce cost the same regardless of the marriage form is an innovation, and furthermore a punitive innovation. A symmetrical inversion applies when the woman or her family seeks a divorce. In both *jujur* and *ambil anak* they receive nothing nor may they demand anything. In the case of *jujur* marriage the loss of the *tali kulo* that they might have been entitled to was substantial. One may have expected that the woman or her family might have to pay some direct financial penalty when seeking a divorce in *ambil anak* marriage. However, the absence of such a penalty reflects a structural principle inherent in all South Sumatran marriage systems. That is, marriage payments always flow in one direction, from the man’s side to the woman’s side. Though in a spatial sense one might wish to speak of “groom exchange” with reference to *ambil anak* marriage, the absence of a “groomprice” seriously limits the usefulness of the concept. Similarly, with more justification, one might have expected some sort of refund of the already paid portion of the brideprice in *jujur* marriage. This rule does occur in a more traditional text for the Manna region. Paragraph (fasal) 6 of manuscript U. B. Cod. Or. 12.205 specifies that the “*jujur* money” must be returned and that each side must pay 7 reals (= 14 rupia) to the headmen. The absence of such a provision in the reform is somewhat difficult to interpret but it seems to represent a slight favouring of the position of the woman’s family in *jujur* marriage.

However, a more symmetrical situation occurs with respect to “repudiation” (*mungkir*) of a *jujur* engagement agreement.

Repudiation is defined as a break in a marriage agreement after the initial payment has been made by the man but before the "wedding" has taken place. In this case if the repudiation comes from the man his money is lost. But if it comes from the woman or her family the money must be returned *and* a fine paid. Though more symmetrical than the divorce situation, the repudiation situation is not perfectly symmetrical in that the amount of the fine is equal to only half of the amount that a man might lose and only one half of this amount actually goes to the man. Thus the trend towards perfect symmetry, though stronger than is the case in divorce situations, nonetheless appears to be retarded by the general principle that money flows in one direction and women in the other.

One major implication of the reform is related to this general rule of asymmetry in the flows of money and women. By lowering the amount of the brideprice the exchange of women in *jujur* marriage was greatly facilitated. However, there is evidence that other peoples in South Sumatra, when they saw this reform, were concerned that the exchange of women had become too easy. In a reform law from Kauer dated 1 June 1844 (nearly two years after the Manna text) one finds a curious amendment to the Manna law. This later law is found in three manuscripts (TVLK H-813d-i, U. B. Cod. Or. 12.200 and U. B. Cod. Or. 12.225). It reproduces in detail all of the material on marriage in the Manna reform law and maintains the same basic structure although there is some variation in vocabulary. However, this law adds two paragraphs to the section entitled "*Adat kulo*" (i.e., to the section on *jujur* marriage). These two paragraphs are inserted between the third and fourth paragraphs of the corresponding section of the Manna text and thus require a renumbering of the text so that paragraph 4 of the "*Adat kulo*" section of the Manna text becomes paragraph 6 in the Kauer text.

The first of the added paragraphs deals with foreign men (i.e. men from outside the region) marrying local women. Provided that they remain in the region such men pay the same brideprice as local men. However, if a foreign man should wish to take his wife away he must pay the entire brideprice (i.e. 60 reals = 120 rupia). This reform of the reform reflects the concern of another set of

local leaders (living further down the coast) with the possibility that the original reform had made the exchange of women too easy to be exploited by outsiders.

The second of the added paragraphs deals with abduction, or more properly, elopement. If a youth abducts a girl without her parents' consent they must be married and the youth is fined 40 rupia which are not to be considered as part of the brideprice. Half of this fine goes to the village leaders and half to the regional leaders. While the first of these added paragraphs reflects a specific concern with the implications of the reform, the second reflects a more general anxiety about the unrestricted exchange or movement of women. Thus not only does this reform to the reform indicate a concern in another part of South Sumatra about the implications of the original reform but it also helps to place the original reform into perspective. Thus it is not unreasonable to argue that the punitive dimension of the financial payments that must be made in cases where a man seeks divorce is in part a counterbalance to the ease with which marriages could be contracted, and by implication, the ease of the exchange of women.

Another major aspect of the punitive dimension of the rules governing divorce involves the disposition of the children. Unlike the situations involving financial payments there are only three and not four rules mentioned in the text. In the case of *ambil anak* marriage it is relevant to know who is seeking the divorce, while in *jujur* marriage, at least according to the text, only one rule applies irregardless of who is seeking the divorce. *Ambil anak* divorce rules are apparently clearer. If the weaker party to the marriage (in this case the man) causes the divorce he has no rights to any of the children of the marriage. This is the traditional rule governing *ambil anak* marriage and divorce. In light of the reform the rule might be rephrased as follows: if the weaker party to an *ambil anak* marriage seeks a divorce he has nothing to gain with respect to rights in his children. If, however, the stronger party to the marriage (i.e. the woman and her family) seeks a divorce without reason then the children have the choice as to whom they will be affiliated. Thus, if the stronger party to an *ambil anak* marriage seeks a divorce then there is a possibility that they could lose some rights in children that they normally would have had.

This is a reform of the traditional situation in which with respect to all *ambil anak* divorce situations the children belonged to the woman and her family. Accordingly, with respect to *ambil anak* divorce neither party would have anything to gain in descent terms from a divorce while the stronger party would potentially lose something.

In *jujur* marriage, however, the situation is somewhat different. According to the text the same rule applies no matter who seeks the divorce, i.e. the children are divided or, if there is only one child, he or she decides. Normally, one might expect that in this case there may have been a scribal error omitting a second rule. However, all three manuscripts from Kauer (TLVK H-813d-i, U. B. Cod. Or. 12.200 and U. B. Cod. Or. 12.225), which for the most part involve a verbatim copying of the relevant portion of the Manna text, indicate that in all probability there is no mistake on this point in the Manna manuscripts available. However, this is not to say that the lack of symmetry with the *ambil anak* divorce rules went unnoticed by all native thinkers. In a law text from Seluma, which is philologically and historically related to the Kauer text and through that ultimately related to the Manna text, one finds a textual change which brings the *jujur* rules into a more perfect symmetry with *ambil anak* rules.

This text dates from 27 July 1844 and was written in Seluma, a community further up the coast (i.e. to the northwest) from Manna. The manuscript is included in U. B. Cod. Or. 12.200. Line by line analysis indicates that though the text is substantially different from the Kauer and Manna ones many passages were taken from the Kauer text. Of particular significance is the fact that although there are some changes in amounts of money, the *ambil anak* rules of this text are taken from the first paragraph of the section dealing with *ambil anak* marriage which is common to both the Kauer and Manna laws. Thus the analysis of the disposition of children in divorce related to *ambil anak* marriage given above applies for this law as well. However, the rules for the disposition of children in divorce related to *jujur* marriage are different than either the Manna or Kauer text. The Seluma text specifies that if the woman is the cause of the divorce then the man cannot demand his 20 reals (= 40 rupia) back and that the

children and property remain with the man. If, however, the man is the cause of the divorce he cannot claim any money back and the children and property are divided. If there is only one child it stays with the mother but can go with the father if it wishes. The latter cannot be prevented. This is perfectly symmetrical and opposite to the *ambil anak* rules described above. If the weaker party to the marriage (in this case the woman) seeks a divorce she has no rights in children or property. This is the traditional rule for *jujur* marriage. If, however, the stronger party to the marriage (in this case the man) seeks the divorce then the weaker party "gains" rights in children and property. Thus in both *ambil anak* and *jujur* marriage the weaker party has nothing to gain by divorce and the stronger party has something to lose.

This passage of a law from Seluma demonstrates that in this part of South Sumatra the pressure for legal symmetry operates, at least occasionally. In another work (Moyer 1975) I have demonstrated at length and in detail some of the extremes that this demand for formal symmetry can take. Thus the lack of symmetry in the original Manna reform law with regard to the disposition of children in case of divorce is apparently a social fact that needs explaining.

As the analysis of the Seluma text indicated, the provision in the Manna law that if a man in *jujur* marriage seeks a divorce without reason he ceases to have an unrestricted claim on his children is symmetrical and opposite to the position of the woman in *ambil anak* divorce situations. In both cases the strict unilineal principle implicit in each marriage type has been replaced by another rule. However, the rules are not *exactly* the same. In the case of *ambil anak* the choice of residence and thus affiliation is left to the child. In *jujur* divorce the children are divided unless there is only one child, who then decides. Taken individually, one might argue that the *jujur* rule (when there is more than one child) is the stricter in that the man *must* lose some children, while in the *ambil anak* rule the woman *might* lose some children. Taken together the rules indicate that in divorce situations a non-unilineal rule applies. Such a rule may be called ambilineal or cognatic in its implications but the significant feature is that strict unilineality is no longer present.

The more anomalous portion of the *jujur* divorce provision in the Manna law is that even when the woman seeks a divorce she has a claim on her children. This is a radical departure from tradition and from the spirit of the reform in that apparently the person in the weaker position (the woman) in *jujur* marriage has something to gain from the divorce. First, it should be noted that this is the only portion of the reform law in which the position of the woman (and/or her family) can be viewed as being an improvement over the traditional situation. However, this "improvement" must be seen in light of the fact that according to the financial rules of a divorce a substantial amount of money has been lost, i.e. the *tali kulo*. And, according to the reform, the proportion of the total brideprice that this *tali kulo* represented has been greatly increased. Thus the right to the children that she apparently acquires could be seen as compensation for what would otherwise be an unbalanced exchange.

Recalling that the Kauer law reform of the reform reflected a concern about the exchange implications of the reform, the Manna laws seem to have the same problem. If a woman married by *jujur* sought a divorce and if the children were entirely assigned to the man then the man would have acquired all the patrilocally born children for only 40 rupia with no residual debts. Apparently this was too unbalanced an exchange and thus the rule was that the children be divided. Support for this argument can be found in *fasal 8* (paragraph 8) of a pre-reform traditional Manna law text (U. B. Cod. Or. 12.205). This paragraph deals with a *balik jurai* provision associated with *ambil anak* marriage. "If the man has not returned to his own village then a child must be sent back to 'maintain his father's house'. If there is only one child then it jointly maintains the house of its father and the house of its mother. The value of a male is 30 reals [= 60 rupia] and the value of a female is 40 reals [= 80 rupia]. And if the child is sold the price is divided and half returns to the family of its father and half returns to the family of its mother which receives it." Though the significance of the reference to selling is obscure the amounts are interesting. The compensation for or value of one child which goes to the child's mother's family is 30 to 40 rupia which is approximately equivalent to the value of an acquired child in the Manna law. Though not conclusive the passage suggests that

the man getting all of the children for 40 rupia would have been too unbalanced an exchange.

Taken in their entirety the reforms of the Manna law involve two major processes: a re-definition of the oppositional structure of the marriage system; and the introduction of the concept of status quo disturbance into the marriage system. As mentioned above the prohibition on *balik jurai* with its ambilineal or cognatic dimensions makes the "sah" conversion principle the only mediator between *jujur* and *ambil anak* marriage as long as normal or non-disturbing situations are involved. Not only is the conversion principle the only mediator but it is solely concerned with residence problems. This is not to say that ambilineal or cognatic descent, which serves to mediate between the descent oppositions implicit in *jujur* and *ambil anak* marriage, is banished entirely from the marriage system. In contrast to the normal, social order defining aspects of the marriage system, divorce has come to be viewed as a threat to this new social order. Significantly the cognatic and ambilineal descent rules are used in the reform to mediate between the extremes of the basic marriage forms in divorce or disruptive situations. Thus the reform involves a re-definition of the mediators between the basic marriage forms. A residence mediator operates in status quo defining situations; a descent mediator operates in status quo disturbing situations.

Thus in an area where explicit oppositional structures are the basis of much social thought (Moyer 1977), the ideology of social and legal reform involves the re-definition of the oppositional structure of the social system. Particularly significant is the fact that in this case from South Sumatra there are no new oppositions present but a rearrangement of an existing oppositional structure. This rearrangement is used to accomplish a relatively simple social goal, i.e. to make marriage cheap and divorce expensive. This is the first ideological structural principle of the reform. The second ideological structural principle is that the reform use as many existing oppositional patterns as possible in transforming this general goal into a set of empirically realizable rules. In the introduction the problem of verisimilitude was introduced. Law must appear to be true. In the case of social reform the problem of verisimilitude is transformed into the problem of reform appearing

to be realizable. To appear realizable, and I believe this to be a general principle, a reform must make as much use of existing legal structures as possible. The first level of the ideology of reform requires that the spirit and goals appear to be desirable or right, i.e. a matter of *droit* or *droit moral*. The second level of the ideology of reform requires that the manner in which the reform is to be achieved is realizable and perhaps even legal, i.e. a matter of *loi*. Both involve problems of verisimilitude, i.e. the reform must appear to be right and true or legitimate. When verisimilitude and continuity cease to be valued concepts operating together it is appropriate to speak of an ideology of revolution rather than an ideology of reform.

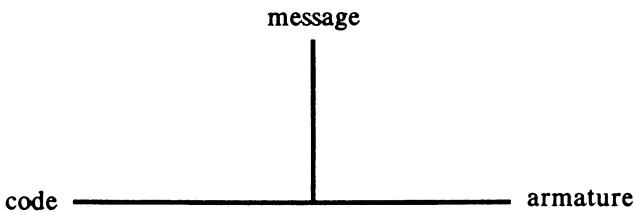
These problems of the re-definition of oppositions and of verisimilitude can be analysed further in terms of Lévi-Strauss' "Inventions à trois voix", i.e. *armature*, *code*, and *message*. His definitions of these terms are as follows: 1) *armature* = "un ensemble de propriétés qui restent invariantes dans deux ou plusieurs mythes"; 2) *code* = "le système des fonctions assignées par chaque mythe à ces propriétés"; and 3) *message* = "le contenu d'un mythe particulier" (Lévi-Strauss 1964, p. 206). Using these terms it is quickly apparent that *armature* and *code* provide a key for untangling the complexities of the process by which oppositions are re-defined in the various reform laws. On the other hand, the "message" is the locus of the notion of verisimilitude. The requirements of verisimilitude in law in general and reform law in particular demand that the message be unambiguous or, at the very least, less ambiguous than would be allowable in myths.

The interrelationships between *code* and *armature* in South Sumatran legal codes are not immediately apparent when one only examines the reform texts considered in this article. When one considers a larger corpus, however, the image becomes clearer. The most invariant principle in South Sumatran marriage laws is the opposition between two marriage forms which in the first instance involves an opposition between patrilocal marriage and matrilocal marriage. If one were to limit the corpus to "traditional" (i.e. non-reform) texts then the invariant properties would include an opposition between a patrilineal and a matrilineal rule of descent. By extending the corpus to include both "traditional" and "reform"

texts then the invariant aspect of the opposition between the rules of descent would have to be limited to non-divorce situations. On the other hand, the rules of descent in divorce situations would become an aspect of the code of the various individual laws. Furthermore, with respect to code one could argue that the payments associated with the oppositional structure, though having their own internal rules of order, are the most consistently variable aspect of the marriage forms. Significantly, it is just these aspects of the code that are most responsive to local situations such as relative wealth and general economic position.

In this use of Lévi-Strauss' three part system a significant pattern emerges. The opposition between "message", and "code and armature" taken together, appears to be much stronger and much more meaningful than the opposition between code and armature. This in turn suggests that the distinctions between armature, code, and message are part of a three part structure like the vowel triangle proposed by Jakobson (1968) and used by Lévi-Strauss (1965).

The following is a representation of this structure.



The structure is interpreted as follows: as the message component of a myth or myth-like structure becomes more important or more apparent the potential significance of the code/armature opposition decreases.

In political myths in which the message plays an important legitimizing role and verisimilitude has a significant place, code and armature are often confused. In fact one successful technique of creating and/or using political myths involves taking traditional mythical structures and turning part of the armature into part of the code and vice versa.

In all forms of secular law the message component is quite strong. And in reform laws the message component is stronger than in other forms of descriptive laws which serve to "rationalize" the status quo. In the above example of a South Sumatran marriage reform law the structural significance of the rules of descent associated with the two opposed marriage forms has changed. Traditionally each marriage form was invariably associated with one rule of descent. In the reform law this aspect of the armature has been changed and the invariability of the association is restricted to non-divorce situations. In other words, in divorce situations, that which was part of the armature has become part of the code. Furthermore, as long as social knowledge of the pre-reform situation persists there is an essential, dynamic confusion of what is code (i.e. specific) and what is armature (i.e. general).

In conclusion, therefore, it is worth noting that although Lévi-Strauss himself has been primarily concerned with mythic structures in which the distinction between code and armature is important, he has provided a framework (one might even say *armature*) that allows us to deal with other types of myth (or law) in which the message becomes extremely important.

REFERENCES

Unpublished Sources

Koninklijk Instituut voor Taal —, Land — en Volkenkunde (TLVK), Western Manuscript Collection

TLVK H-813d-i: "Kauer pada 1 hari juni 1844"; a brief legal document

Leiden University Library (UB), Oriental Manuscript Collection

- | | | | |
|----------------|--------|---|---|
| U. B. Cod. Or. | 12.200 | — | "Oendang Oendang adat Kauer, Kroé, Manna en Seloema"; a large assemblage of legal material in Dutch, Romanized Malay, Arabic script and indigenous alphabets. |
| Mal. | 6828 | | |
| Van Ronkel | 142 | | |
| Oph. | 79 | | |
| U. B. Cod. Or. | 12.205 | — | Oendang Oendang Manna; a single code of consecutively numbered fasals in which three distinct sections can be identified. |
| Mal. | 6833 | | |
| Van Ronkel | 144 | | |
| Oph. | 84 | | |

U. B. Cod. Or.	12.225	—	Oendang Oendang Kauer; cf. U. B. Cod.
Mal.	6853	Or. 12.200 and TLVK H-813d-i.	
Van Ronkel	143		
Oph.	104		

Published Sources

JAKOBSON, R.

1968 *Child Language, Aphasia and Phonological Universals*. The Hague.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1964 *Le cru et le cuit*. Paris.

1965 "Le triangle culinaire", *L'Arc* n° 26.

MOYER, David S.

1975 *The Logic of the Laws: A Structural Analysis of Malay Language Legal Codes from Bengkulu*, *Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal —, Land — en Volkenkunde* vol. 75. 's-Gravenhage.

1977 "The Fate of an Opposition in the Malay Speaking World: A Case Study in Secular Symbolism", in P. Maranda, (ed.), *Symbolic Production Symbolique, Anthropologica*, N.S. XIX: 75-87.

Lévi-Strauss and Maori Social Structure

ERIC SCHWIMMER
Laval University

RÉSUMÉ

L'analyse traditionnelle de la structure sociale maori ne rend pas compte de l'importance de la règle ambilinéaire ni de la régularité de la pratique de la migration des groupes. En plus, elle ne nous permet pas de postuler aucun lien entre l'organisation des groupes locaux et l'idéologie maori exprimée dans la mythologie ni dans les interprétations des sages. Les propositions sur le système maori éparpillées dans les œuvres de C. Lévi-Strauss (qui sont bien dans la tradition de l'ethnologie française) nous mettent dans la bonne voie pour trouver une méthode d'analyse plus efficace de cette structure sociale et de ses rapports avec l'idéologie.

L'analyse proposée ici veut savoir quelles idées les Maori avaient sur la notion de frontière et de distinction. Elle aborde dans ce but les notions de *tikanga*, de *mana* et surtout de *hapuu*. Au sujet des *hapuu*, l'article présentera des données sur leur genèse, sur l'organisation formelle de leurs généalogies ainsi que sur leurs animaux gardiens. La genèse d'une *hapuu* implique normalement qu'on redistribue le matériel généalogique au sein du groupe en question, c'est-à-dire qu'on restructure les généalogies en utilisant pleinement leur potentiel ambilinéaire. La *hapuu* représente donc un principe de distinction (dans le sens philosophique) ainsi qu'un principe d'organisation sociale. Cette analyse s'inspire de l'enseignement lévi-straussien en tant qu'elle propose un rapport d'homologie (mais non pas d'identité) entre l'idéologie et la structure sociale.

* I gratefully acknowledge the financial help of the Maori Purposes Fund towards the field research done for this paper in the years 1960-61, and of the Canada Council and the Conseil National des Recherches Scientifiques whose scientific collaboration programme enabled me to work on the theoretical aspects in Paris in the summer 1976. I also thank my wife, Mrs. Ziska Schwimmer, for her help during the original field research period.

This brief note* is written as part of a collective homage to Lévi-Strauss. It is offered as a mere instance of what I learned from Lévi-Strauss about the analysis of ideologies. On the topic chosen, Maori social structure, I must be rather fragmentary, due to lack of space. It is, however, apposite, even though Lévi-Strauss himself has expressed himself on the New Zealand Maori only in a few brief fragments of three of his works. I have found those fragments so masterly that whatever I have to say here, is perhaps no more than footnotes. They contain, furthermore, very good examples of what I take to be the four chief elements of Lévi-Strauss' contribution to the study of ideology. In keeping with the perspective of this volume of homage, I shall refer first to these four elements, and sketch subsequently my ideas on the direction we ought to take in the study of Maori social structure. The second section will be an elaboration, on an ethnographic level, of the first.

I

It appears to be inherent in the genius of Lévi-Strauss that he was often to contribute crucially to the study of cultures in which he never specialised, by interpreting them as part of a larger comparative model and thus revealing some dimensions that had remained hidden in far more detailed studies by previous scholars. Such contributions were often offered merely in passing, in works whose real objective was seemingly wholly theoretical. I find I had nonetheless to distinguish in Lévi-Strauss's writings his very real empathy for cultures he knows only slightly from his broader theoretical pursuits. Many think that he analyses ideologies to make theory. I like to imagine that he makes theory in order to analyse ideologies.

The first element, with regard to his analysis of the Maori ideology, is Lévi-Strauss' place in a distinctively French anthropological tradition. The first analyst of Maori ideology, we may recall, was Diderot (1774) in his postscript to Bougainville's *Voyages*. It might be said that nobody has been able ever since to think about Polynesia and totally forget Diderot's presentation of the debate about love between the Maori chief and the missionary. The first Frenchman who did a professional anthropological analysis of Maori culture was Hertz (1970), choosing for special attention the

collective representation of death and the preeminence of the right hand. In the first of these essays, he brought out brilliantly the Maori notion of community, in the second, the Maori notion of chieftainship. Hertz learned the Maori language and left behind him elaborate manuscripts on the Maori, with special reference to guilt and expiation.

It was when he wished to edit these manuscripts after Hertz' untimely death that Mauss began to study Maori language and culture, an interest we see reflected in his essay on the gift (Mauss 1950: 159: fns. 1, 2; 315: fn. 1). Additionally, he presented, during his lectures at the *École des Hautes Études* in 1932-35 and 1937-38, the first truly scientific study of the great Maori myth cycles, which he compared to the great cosmologies of antiquity (Mauss 1969: 154-61, 188-91). These lectures, never published, are important in anthropological history because of their influence on those, like Lévi-Strauss and Dumont, who followed them. Inspection of Mauss' surviving work suggests that when Lévi-Strauss refers to the Maori, it is most often in friendly polemic with his master to whom he nonetheless often acknowledged his debt. When Lévi-Strauss proposes, in later work, that the borrowing of cultural matter often involves opposition and transformation, this principle seems to apply well to the relationship between Mauss' work on the Maori and Lévi-Strauss' own.

* * *

Lévi-Strauss' first excursion into Maori ethnographic analysis was in his study on split representation in art, in which the Maori were grouped together with the tribes of the Northwest Coast, the Caduveo, and the Chinese (1944-45). The general purpose of that essay was to introduce the concept of homology, in that he discovered, in all the four cultures above-mentioned, the same basic dichotomies (carving and drawing, face and decoration, person and impersonation, individual existence and social function, community and hierarchy), found equally on the level of art — in double representation — and on the level of social structure, — in man's rigidly marked position in the cosmic and social hierarchy. From this essay, we retain, first, the notion of homology between cultural levels which is one of the key concepts in Lévi-Strauss' analysis of ideologies and secondly, an interpretation of the split

representation motif in Maori art which links usefully to tattoo and to hierarchy.

* * *

The introduction (1950) to Mauss, *Sociologie et anthropologie* became the occasion, first, of Lévi-Strauss' most sustained polemic with Mauss and secondly, of another brief incursion into Maori ideological analysis. It was here that he challenged Mauss' attempt to explain the principle of reciprocity by a somewhat mystical concept, the spirit of the gift, which Mauss (1950) borrowed from the Maori concept of *hau*. Drawing (for the first time in his writings, I think) a clear distinction between indigenous conscious models and scientific ethnological models, Lévi-Strauss said (1950: xxxix):

“Ce n'est pas une raison parce que des sages maoris se sont posé les premiers certains problèmes, et les ont résolus de façon infiniment intéressante, mais fort peu satisfaisante, pour s'incliner devant leur interprétation.”

In order to explain the principle of reciprocity, Lévi-Strauss clearly preferred to rely upon Wiener's cybernetics rather than the spirit of the gift. It was an important step, from traditional ideological systematics to mathematical models. But it was interesting that it had to be, of all cultures, the Maori that led to this polite rebellion. Lévi-Strauss has sometimes been criticized for a supposed contempt of indigenous models. It is significant that, as a target for condemnation, he chose one of the most subtle, most sophisticated, most persuasive of cosmologies and one that had been the object of special admiration among Parisian anthropologists, namely the Maori. If there is any contempt in the sentence I just quoted, it is not directed at the indigenous culture but rather at the obscurantism and mystification of some of his own contemporaries. In any case, Lévi-Strauss has since taken many opportunities to declare his admiration for stone-age philosophers and his lack of admiration for philosophers closer to home.

* * *

In *Le Totémisme aujourd'hui* (1962), Maori sociology and religion are invoked to argue that totemism is no phenomenon

sui generis, but a specific instance in the general field of relations between man and the objects of his natural environment. Lévi-Strauss classes Maori culture as totemic on the ground that it links *individual* animals, plants and mineral objects with *social groups*, by relations of descent, respect, sacrifice, advice, support, etc. At the same time, however, the cosmic genealogies of the Maori present all natural categories and human groups as descended from the same primal parent or parents (*monogenesis*) and thus as kin to one another. It follows that no individual belonging to "the three great orders of nature" is "fit in itself to play the part of ancestor in relation to any particular human group" (Lévi-Strauss 1962: 42-3). Such would be possible only in a system where "clans are considered as originating from different species" (as among the Aborigines, the Ojibwa, the Tikopia) and which would thus be *polygenetic*. If I understand this argument correctly, it means that because the Maori regards himself as genealogically linked to the species of both shark and owl, he cannot set up two distinct social categories such that one of them is exclusively associated with an (individual) shark ancestor and the other with an (individual) owl ancestor.

When *Le Totémisme aujourd'hui* first appeared, I was working on an essay entitled "The Guardian Animals of the Maori" (Schwimmer 1963). I thought I had found precisely what Lévi-Strauss claimed to be impossible, namely a community where one subtribe (*hapuu*) claimed ancestral affinity with a shark and the other with an owl. They were individual animals with special markings, occasionally encountered by men and then acting as guardian animals to their groups; their names appeared also in genealogies as human ancestors, associates of the animals of the same name. There was no doubt of the exclusive attachment of these animals to their social groups because the shark, for instance, helped his own group but was as nasty as any other shark to those who were not his descendants.

Having discovered this difficulty, I did not exploit it as an argument against Lévi-Strauss' theory of totemism, but my attempts (in 1963) to resolve it in the framework of that theory were somewhat deplorable. I shall therefore try once more. A problem found in any "monogenetic" ideology is that it needs to account for the

existence, in empirical reality, of mutually exclusive categories, both in the natural order (species) and in the human order (bounded human groups). The Maori sages were, of course, aware of this problem, as evidenced by their use of a concept *tikanga* (the particular function or distinctive behaviour of each type of being) to which Lévi-Strauss makes clear and explicit reference. But the same sages were well aware that one does not resolve a difficulty by just giving it a name; how did they explain it?

Lévi-Strauss did pose this problem in his brief discussion and suggested an answer which is logically impeccable. He found in a work by Prytz Johansen (1954) a semantic discussion of a fairly obscure Maori concept called *tupu* glossed by that author as "the nature of things and human beings as unfolded from within". By an ingenious interpretation of Prytz Johansen's text, Lévi-Strauss opposed this concept to the concept of *mana* "which comes from without and thus constitutes by contrast a principle of indistinction and confusion" (Lévi-Strauss 1962: 44). If we accept this construction, it provides a logically consistent model reconciling monogenesis with the fact of mutually exclusive categories. It is to Lévi-Strauss' great credit that, in contrast to most other anthropologists, he saw the need to seek a solution to the boundary problem on the level of Maori ideology.

Yet, there are considerable problems with this supposed opposition of *tupu* and *mana*. First of all, as an opposition, it has no other authority than, precisely, Prytz Johansen. No Maori has ever suggested an opposition between these two terms, and the Danish author introduced it only as a device in semantic analysis. *Tupu* is normally the opposite of *mate*: growth and decay, the waxing and the waning of the moon. The gloss of *mana* as a principle of indistinction and confusion is derived directly from the theories of the *Année sociologique* school, but only partly confirmed by Prytz Johansen. It is not confirmed either by Firth's careful enquiries (1941) nor by Valeri's recent analysis of *mana* based on Hawaiian sources (1975). Moreover, in my own field data, the term *mana* was actually applied by informants to the guardian animals themselves — the shark and owl mentioned above were referred to as *mana*. As these *mana* helped to define the boundaries between social groups, it was hard to see here a principle of indistinction and confusion.

Fortunately, Lévi-Strauss' theory of totemism need not depend on his discussion of *tupu* and *mana*. The Maori did have a very clear explanation of the origin of *tikanga* and his explanation is easily accessible to any Polynesian specialist. The humble task of the present essay is to substitute the right ethnographic data which strongly support the general theory. The usefulness of such a modest service lies in the light it can cast on some rather fundamental issues of Maori social structure. These issues have proved intractable in the past; if I am able to make any progress with them, this is only because Lévi-Strauss, in the passage discussed above, has asked the right questions and offered the right context for resolving them.

II

There has not been to my knowledge a full analysis of Maori social structure, neither on the basis of a communication model (giving proper weight to exchanges of women and of gifts) nor even on the basis of any other model. Certainly, there has been little recognition by students of the Maori of the possibility of an homology that may exist between the level of social structure and of genealogy. The present paper cannot hope to fill these vast gaps in the anthropological record, but it is possible to outline the implications of the problem in Maori ideology, raised by Lévi-Strauss, namely how mutually exclusive categories were constituted at various levels of culture, including the level of social structure.

It is best to start with the cosmological level and with the way the world has evolved according to Maori mythology and genealogy. Here the first state is the separation of heaven and earth, the primal parents, by their six sons, to take the simplest version (Grey 1855). The second stage leads to a state of perpetual strife between the six sons who, thereafter, occupy separate domains such as lower sky, sea, forest and so on. In the third stage, each of the sons produces appropriate offspring, in the shape of animals, plants, fish, winds, and of course men. Now the distinctive nature of these creatures, their *tikanga*, is not determined by the genealogy alone but also by the strife as recorded in the mythology.

Primal strife, i.e. between the sons of the primal parents immediately following the primal separation, resulted in two kinds

of relationships: equality where neither brother could defeat the other (as Tumatauenga could not defeat Tawhirimatea) and hierarchy where one brother (Tumatauenga, ancestor of man) drove the others to particular bounded domains where they remained fixed, such as the sea, the forest, the sweet potato garden, the hideouts of the fernroot. In these bounded domains, each has a particular function in the service of man, as well as distinctive behaviour proper to each species. Maori mythology does therefore explain the origin of *tikanga* by the principle of strife.

While man thus asserted his superiority over other species from the beginning, this was not conceived as absolute, but exercisable only in as far as man knows the mythology and the appropriate rites for each species and respects its *tikanga* for it is only by showing this respect that man wins collaboration from the other species. Exploitation, or control, therefore depends on two conditions establishing primacy *and* obtaining collaboration. Each natural category and social group, confined by the categories and groups it was unable to defeat (and man himself could not defeat the winds of the lower sky; was defeated by death when Hinenui-tepo killed Maui), has within those limits inalienable powers that must be respected if collaboration is to be obtained from it.

Having thus proposed a meaning for the term "*tikanga*", I wish to clarify the far more difficult concept *mana*. This term has ethnographic as well as theoretical value. It is useful to have a theoretical term to describe the magical operations whereby communication is presumed to occur between the natural and social orders. The Maori did presume that some men were endowed with extraordinary power which they drew from the world of spirits and they did apply the term *mana* to that power, communicated by the order of nature to the order of culture by the mediation of special people said to be endowed with *mana*. From this viewpoint, *mana* is indeed a principle of indistinction and confusion, in that it breaks through the boundaries of the different orders and communicates between them.

Yet, if we go from this theoretical aspect of *mana* to the ethnographic level, we do find quite definite boundaries outside which it could not be exercised. Here it may be useful to turn

briefly to Prytz Johansen's semantics. He glosses *mana* as (primarily) "fellowship" but this has a dynamic aspect also, in the sense that the fellowship "unfolds" or "has efficacy" over the area over which the *mana*-endowed individual's dominion extends; such fellowship likewise implies that it is given or shared among those included within it. Such an area could be extended, chiefly by war; above all, it must be maintained by keeping up relations with the people and by occupying the land contained within the *mana*. One may therefore say that "vertically" *mana* is a principle of indistinction and confusion, but "horizontally" it is bounded, its boundaries being defined by the existence of another *mana* on the other side of the boundary and as yet undefeated. Within the boundary, *mana* is by no means an absolute power but a somewhat hierarchised exchange relationship depending on the consent of all concerned. Specifically, *mana* implies the ability to obtain assent but not exactly obedience.

The above propositions apply equally to *mana* in social relations and to *mana* in relation to natural categories. We lack space to demonstrate the homology between these two types of relations, but evidence such as that of Prytz Johansen 1958, on the myths and rites concerning the sweet potato, shows that the beliefs and practices concerning the annual cycle of this vegetable correspond very closely to the history of the human race as told by the Maori. The sweet potato, thus, seems to live the whole of human history every year, though as one might say on a vegetable level.

With regard to the social boundaries of *mana*, there is vast untapped evidence, some of which we collected during fieldwork in the Whangaruru District. There is a type of myths or rather legends that have been ignored by investigators as, from the viewpoint of mythography or the anthropology of religion, they seem to have little to offer. I refer to tales that recount the history of tribes or subtribes and that contain little except a list of places visited by the hero, persons encountered by the hero, groups fought by the hero and his followers. Every tribe or subtribe has such stories, which tend to be very uniform in construction.

They do, however, teach us the Maori concept of boundary. Staying with the Whangaruru example, we find the following principles: (1) the tribal ancestor visits the principal places of tribal

settlement, more especially those at the boundary of the tribal territory; (2) he encounters at the boundary the principal ancestor of another tribe; (3) he meets an ancestor of the other tribe in battle, wins or is defeated; (4) his visits to various places along the boundary are marked by names he is supposed to have given them as well as to magical powers (of divination, etc.) he is supposed to have installed there (Piripi 1961-62).

The concept "the *mana* of the tribe", at least at Whangaruru, must be understood partly in a metonymic sense: they tend to be spirit beings, familiars of the tribal ancestors, in some way attached to the tribal territory, sometimes appearing in the bodies of particular birds, rocks, etc. The Whangaruru people called themselves Ngati Wai, a name they explained by saying that their *mana* all came from the sea. This statement did not refer to an indistinct spiritual essence, but to particular nameable manifestations such as individual sea birds, sharks and so on, rocks, caves and other landscape features, containing the specific *mana* (in the metonymic sense of "powers") that made up the total *mana* of the tribe. Just as the specific *mana* manifest themselves characteristically within the tribal territory and rarely beyond, so the tribal *mana*, in general, is solidly anchored only in the tribe's territory. Legends about tribal ancestors tend to mark the boundaries of that territory, especially where these are contested, because the phrase: "Manaia visited place X", in a Ngati Wai legend, is equivalent to saying: "place X is part of Ngati Wai territory".

In spite of all this, Lévi-Strauss is still correct when he says that *mana* "comes from without" in the sense that it is thought ultimately to enter the world of men from a spiritual realm, or rather from particular spirits often embodied in particular animals of particular species. We cannot, however, reject Durkheim's theory by which *mana*, in this sense, became associated with the totem, for as we have seen *mana*, in Whangaruru, is used metonymically to designate the totem.

On the other hand, we cannot agree at all with that part of Durkheim's theory which asserts that the totem, or *mana*, in this sense, is the ideal representation of the group itself. The Maori totem, if we must use that phrase, is always an associate. This associate may bear the *name* of an ancestor but this is a way of

commemorating the ancestor by the name of his familiar; the Maori never think of a relation of identity between ancestor and spirit associate. In other words, the notion of *mana* is not directly concerned with the genesis and constitution of human groups. Lévi-Strauss was entirely correct when he wished to find some quite different Maori concept to account for group genesis and constitution. It is only for specific ethnographic reasons that I do not think the term *tupu* can carry this heavy conceptual burden. As I already indicated, this term does not really refer to much more than to the waxing and waning characteristic of the individual biological life cycle. Certainly, Prytz Johansen quotes some interesting metaphoric uses of the term, but they do not go beyond life forces found within individuals. It is more useful to look for more community centred concepts to account for Maori group genesis and constitution.

The present paper is no more than a sketch; it presents no more than hypotheses. One hypothesis is that Maori thought takes the community as primary and the individual as defined by collective ancestral features. This is in any case the implication of Lévi-Strauss' paper on tattoos. Here he distinguished the biologically given face and the socially given markings of tattoo, masking the face, which define the social personality. The terms *tupu* and *mate* are specifically attached to individual biology; the genesis and constitution of the group cannot be thought in those terms. I propose that the most useful concept for thinking about them is that of *hapuu*, a term which in its primary meaning denotes "pregnant". It thus means, in the most literal sense, "genesis from within" and if we are looking for an opposite to "genesis from without" (= *mana*), perhaps this is the term we need.

The objections to this suggestion are daunting indeed. The term *hapuu* is familiar to Maori ethnography but solely in the context of social structure. It has been the subject of fierce debate, with respect to "limiting principles" supposedly required to explain the functioning of ambilineal descent systems. Drawing on evidence from many parts of Oceania, the discussion (carried on by Fortes (1969), Leach (1962), Firth (1963), and Scheffler (1964), among others) posed the question that in an ambilineal system, the descent principle by itself does not specify without ambiguity who is and

who is not a member of any particular local group. Every individual can claim descent from a multitude of ancestors which thus would theoretically give him claim to land in many localities where others have rival claims. The key assumption in the debate was that in Oceania, like anywhere else, there must be purely local groups and that these must adjudicate between the claims of those who ask for land in the locality. Fortes, in particular, invoked the analogy of a limited liability company whose stock is owned by a number of registered holders. In his view, a "descent group" is a group where the principle of descent suffices to determine how the stock should be allocated. Therefore, one cannot talk of "descent groups" in non-unilineal systems. Leach agreed with this view, but Firth, Scheffler and many other Oceania specialists insisted that such local groups as one finds in Oceanic ambilineal systems are still essentially descent groups, in that descent is a necessary qualification. They introduced, in addition, certain principles of limitation, excluding certain classes of consanguines from ownership in local groups.

It is a long way from such discussions of limited liability to the more ideological questions raised by Lévi-Strauss. Yet, all these authors are talking about the same cultures. They seem to imply that there is a hard division between a level of "structure" (in the Lévi-Straussian sense) and of "organisation" and that the question regarding the local groups is related only to "organisation". The position taken in the present paper is, however, that the *hapuu* sets up distinctive social categories by a specific structural principle different from that of the tribe and intelligible as part of the Maori cognitive system. Throughout the debate, it was more or less assumed without question that the *hapuu* is in fact a local group, even though the ethnographic evidence for such an idea is by no means solid. It is good to see that this assumption was recently questioned by Webster (1975), but his evidence was not quite sufficient to demolish it altogether. Nor can the present paper do so, as full treatment of the issue would require a very detailed analysis of the available data on *hapuu* formation, splitting and fusion, as well as on migration patterns, an important but wholly neglected area of investigation.

Webster does make, however, one crucial point that will be hard to dispute. Firth's analysis of Maori society starts from an

assumption that the system, though nominally ambilineal, was in fact strongly biased towards patrilineality: he noted that patrilineal links had higher status than matrilineal links and believed that matrilineal links were of minor structural significance. Webster's inspection of genealogies, like my own, suggested that even if matrilineal links were numerically in the minority, they were structurally crucial in that they enabled individuals to link themselves to those ancestors to whom they wanted, in a particular political context, to be linked. It was important for the Maori individual to trace genealogical links with particular individuals with whom, for one reason or another, he wished to be allied. To achieve this objective, an individual would not hesitate to use uterine links, and it is for that very reason that they were, in fact, remembered. With regard to *hapuu* formation, the crucial question to ask is therefore: how many individuals in the *hapuu* can trace themselves to the *hapuu* ancestor by purely agnatic links? In the *hapuu* I know, that number is very small indeed.

The genealogies I have and the many I have not recorded but heard chanted are composed of three kinds of "units":

1. Units of the form: A begot B, B begot C, where C is direct ancestor to ego;
2. units of the form: A married B, they begot C, C begot D, where D is direct ancestor to ego;
3. units of the form: A married B; they begot C, D and E; C, D or E begot F, where F is direct ancestor to ego.

Units of form (2) serve to establish a link between two lines, namely the ambilineage of A and the ambilineage of B. Thus, the ego who chants the genealogy is concerned to do two things simultaneously,

- (a) to show his own descent from a *hapuu* ancestor who can be traced through A;
- (b) to allow the person or persons who hear the genealogy to acknowledge kinship with himself by reciting their own genealogy, in such a form that B will be included in it. As B is obviously female, it would be impossible to establish any

link between ego and alter unless alter had females in his genealogy.

This necessitates that genealogies contain units of the form (3) as stated above. Such units will contain all the remembered children of a particular pair of ancestors, i.e. the daughters as well as the sons. Let us say that in the phrase "they begot C, D, and E", C and D are male and E female: if E can then be quoted as the wife of one of alter's ancestors, ego has established a link with alter. This establishes kinship, but not descent from the same ancestor.

On the other hand, if E, in the above example, is the *mother* of alter, or of alter's direct ancestors, the genealogy has established that ego and alter have the same *hapuu* ancestor, that they are part of the same line, in fact, both are descendants of couple A = B. Now, in such a case, alter will of course know other genealogies where he traces himself to another *hapuu* ancestor through E's husband, but in as far as he wishes to claim affiliation to ego's *hapuu*, he will quote the line that traces E rather than E's husband.

One may therefore regard units of type (2) and (3) as *knots* in a genealogy. The preference for male names Firth has rightly noted should not obscure the extreme importance of the female names in *hapuu* structure, for the female names constitute the knots that tie together the different lineages of the *hapuu*.

This brings us to the question of the formation of *hapuu*. It has often been said that families "become" *hapuu* through normal growth, i.e. that they represent a segmentation of single lineages. There may be cases of this but, as Webster (1975: 124) rightly says: "This neglects the more usual process as whereby membership gradually shifts between cognatic descent groups and some flourish while others wane, first described by Gifford (1929) for Tonga".

I refer here particularly to the example of one *hapuu* of Whangaruru for which I analysed the genesis in detail, that of the descendants of Tautahi (Schwimmer 1963: 402) who (as in other cases found by myself, Elsdon Best and others) was a visiting stranger. All *hapuu* members were in fact his descendants either by one of his two local wives, or by his other wives. I showed also that the *hapuu* was not constituted until seven generations

after this presumed visit, and that it took some generations after this until all those who could trace descent from Tautahi in fact chose to do so and call themselves Ngati Tautahi. What resulted was in fact a political formation which linked together the people of the whole of the Whangaruru peninsula, while excluding the people of the adjoining mainland. It joined together a number of older *hapuu*, four of whom were still resident of the peninsula at the time of investigation. Though these *hapuu* still existed as names, their members found it to be advantageous to emphasize for most purposes their affiliation to Ngati Tautahi, to use a common cemetery, respect a common *mana* — a shark in the harbour, etc. They used uterine links to get into the genealogy.

This example shows that the term “local group” describes the formation rather inadequately. If we have to describe it by a western analogy, the term “political federation” would be more adequate than “joint stock company”, because the “purpose” of the combination was political rather than economic. The *hapuu* across the harbour, Uri o Hikihiki, was numerous, unified and dangerous, at the time when *hapuu* formation took place. Even when peace was firmly established in New Zealand, the two *hapuu* engaged in political rivalry in which unity was highly expedient for the peninsula. With regard to economics, or more precisely land, the unity of the different constituents of the *hapuu* was less complete, as each lineage was still very much identified with their own block of lineage land. The “principles of limitation” proposed by Firth (1963) do not really apply to such a case, as (a) the various lineages could not have joined the *hapuu* by such criteria; (b) as the lineages had their own land, limitation would have served no purpose. I believe that close study of the history of other *hapuu* would reveal such cases to be anything but unique, but I cannot go further here than propose the hypothesis.

In order to understand the *hapuu*, several notions thus need to be revised. While it was often a local economic, political, ritual and military unit, the vicissitudes of war often split up and dispersed the *hapuu*, so that it became fragmented and reunited by the expediencies of the moment, as Best's *Tuhoe* illustrates many times. There seems to have been much migration by *hapuu*, parts of *hapuu* and between the constituent parts of dispersed *hapuu*. It

may well be that such migrants were not always well received by those from whom they asked asylum, but there were other cases where strong-armed kinsmen were gratefully received by groups eager for allies. I do not know of any study which establishes the relative weight that was given to land shortage as against the attractions of hospitality and alliance. All I know is that the orientation of Maori culture is towards inclusion rather than exclusion. Furthermore, the emphasis on occupation as necessary to justify a claim to land ownership has been magnified by the use of this criterion by Maori land courts at a time when the conditions were vastly different from pre-contact times. My only suggestion is that we should give more emphasis to the political question of alliance than to the economic question of limitation. It is clear that when, for instance, a Ngati Tautahi marries an Uri o Hikihiki, his choice of residence (virilocal or uxorilocal) is at the same time a choice of political allegiance and that, after the third generation of residence among, say, Uri o Hikihiki, it might not be easily possible to cross the harbour and settle on the other side.

Yet, it is important to know just what happened in those three generations: with whom did the family in question ally itself politically during that period? Did they do anything, in that period, to help the Ngati Tautahi, their kinsmen across the harbour? Did they attend the funerals? And, as Firth rightly emphasizes, did they light fires on their peninsula land? If they did none of these things, it is not only the "third generation rule", but a long-standing political fact that would separate that family from the peninsula.

Furthermore, it needs emphasizing that *hapuu* are not, as is often supposed, segments of tribes. Of twelve *hapuu* surveyed in the Whangaruru district in 1960-61, there were only five all of whose members were members of the tribe Ngati Wai of which the twelve *hapuu* were supposedly segments. For the other seven, it was established that a large part of the *hapuu* membership did not have tribal affiliation with Ngati Wai, even though the *hapuu* as a whole, were classified as belonging to Ngati Wai. The discrepancy was explained variously, but it was always related to migration histories coupled with intertribal marriage. It is not only possible but it is a fact that *hapuu* founders are not always

members of the tribe to which the *hapuu* itself becomes later affiliated (e.g. Tautahi was a Ngapuhi but the Ngati Tautahi were Ngati Wai; see also Best 1925: 210-34) so that some descendants of the *hapuu* ancestor may well be unable to trace descent to the tribe of which the *hapuu* is supposed to be a segment.

Let us now return to the broader perspective. There is a sad lack of documents in which Maori theorize about this concept of *hapuu*. When I worked in Whangaruru, there was a good deal of discourse about the *hapuu*, but practical rather than philosophical. There was talk of an argument between the chiefs of Ngati Tautahi and Uri o Hikihiki that was supposed to have occurred in the 1890's. The former claimed to have had a dream of crossing the harbour so that henceforth, the two *hapuu* would be one. The answer of the chief of Uri o Hikihiki was to the effect that he has also had a dream, namely that the mat of the Ngati Tautahi chief would be pulled from under him on his arrival. These two dreams were quoted to me to show that the two *hapuu* had remained separate and would not unite.

I also enquired from the members of the smaller *hapuu* who had fused with Ngati Tautahi as to why they had done so. Shorn of symbolic flourishes, the answers amounted to their "looking to Tautahi" as a means of establishing their political unity. All these, of course, are testimonies too late to give more than a hint of pre-contact ideology. I ought to add that the term *hapuu* was sometimes applied to what in fact was the whole of the Ngati Wai (i.e. technically an *iwi* or tribe) whereas the term *iwi* or *whaanau* was also applied to what was in fact a *hapuu*. We should therefore be careful not to put too heavy a philosophical load on such a term.

However, we have made some novel hypotheses. *Hapuu* are not segments of tribes: some are multi-tribal. *Hapuu* are descent groups: they recruit their members exclusively from descendants of one ancestor, so chosen that all the people it is politically expedient to unite can in fact be united under the name of that ancestor. At the same time, *hapuu* are political creations within the context of local alliances and oppositions: in that sense they are local groups. Further, they are well adapted to a system where migrations are frequently unavoidable, in that they are often dispersed, and

in that their segments fuse easily with other *hapuu*. Their mode of constitution requires that they be fairly strongly ambilineal, but political factors limit the possibilities of plural membership that might be open by pure descent criteria. This is because *hapuu* are constituted in opposition to other *hapuu*; great political effort of unification is required in setting them up, so that they are normally generated under condition of political stress. The tribal affiliation of *hapuu* is determined by the location of the *hapuu* members at the time the *hapuu* is constituted: if it lies within the boundaries traced by Manaia, the ancestor of Ngati Wai, the *hapuu* will classify itself as Ngati Wai even if the founder happens to be a Ngapuhi. Unfortunately, it was impossible to gather significant data at Whangaruru about the tribe (*iwi*) as this unit of structure was defunct at the time of my study. General ethnographic data suggest that it was the paramount chief of the tribe who received and transmitted to his people the *mana* of the tribe. A distinction was made between this tribal *mana*, inhering in the tribal chief and his direct lineage, and the chiefs of the *hapuu* to whom that kind of *mana* was not necessarily attributed. The individuals whose *mana* (in the ancient tribal sense) was said to be highest belonged to neither of the two dominant *hapuu* of Whangaruru, i.e. neither to Uri o Hikihiki nor to Ngati Tautahi, but to a small *hapuu* named Ngati Awa whose members were always treated with special honour and were the only Whangaruru people to whom the term *mana* in the traditional sense was ever applied. I conclude, very tentatively, that high *mana* was attached to the senior lines of a tribe, but not necessarily to those of a *hapuu*.

If my analysis is correct, we may contrast *iwi* and *hapuu* in that the former unit would reproduce from generation to generation the *mana* of the society, in its sacral as well as political aspect whereas the *hapuu* was essentially a dynamic and generative unit, formed anew every few generations, often with a new name, and each time with an eponymous ancestor selected to bring together the people who happen at the time to have settled in the area that is being restructured. It is very possible that the men with the highest tribal *mana* would hesitate to become involved in the re-orientations needed to join new *hapuu*, except if such *hapuu* were centred of an ancestor who was a direct agnatic ancestor of the highly ranked persons in question. For this reason, Ngati Awa

refused to join the larger *hapuu*, which they could have done by citing uterine links. Their status was high enough for them to be able to stand aloof as a separate *hapuu*, small though it was. For military purposes, such *hapuu* would be allied to one of the larger ones.

The anthropological interest of *hapuu* formation lies in the restructuring process itself. Two requirements seem to be minimal: the new *hapuu* ancestor must be a direct ancestor of the chief who sets up the *hapuu*, and preferably the chief must be related to the ancestor through a senior agnatic line. Secondly, the ancestor must be so chosen that all the people whose political support is being sought will qualify, genealogically speaking, for membership in the new *hapuu*. On the other hand, it is not required that the new *hapuu* chief be born in the area. In fact, he is not infrequently a newcomer who has married into the district, but who has ancestral connections there. Thus, the man who set up Ngati Tautahi, Te Kauwhata, was a Ngapuhi immigrant. He was a direct descendant, in a senior agnatic line, to Tautahi by Tautahi's senior (Ngapuhi) wife. This made him senior, in Ngati Tautahi, to the Ngatiwai members of the *hapuu* all of whom were of course descendants by Tautahi's junior (Ngatiwai) wives. While such a formation would have no attraction for the high aristocracy of the district, it provided a good opportunity for those a little lower down, to engage in successful status rivalry in a useful new organization.

In this connection, it is suggested that tribal chiefs, though invested with the greatest *mana*, the most superior *mana*, were not the sole mediators between the human and the spiritual world. There were, in addition, the various classes of magicians and diviners; there were, moreover, the guardian animals, already discussed above, who might show themselves to any individual descended from the ancestor associated with them. It was precisely this class of beings that tended to become specifically associated with the *hapuu*. We can now answer the question with which I opened the present essay. When the *hapuu* is generated as a distinctive category of men, a *mana* in the sense of guardian animal is simultaneously generated, as for instance the shark Tautahi, as guardian animal in the harbour, was supposed to be generated as dead-born child of Te Kauwhata, thrown into the harbour.

The very fact that this dead-born child was thrown into the harbour is highly significant, for such was totally forbidden by the rules of Maori religion. It was foreseeable that the spirit of this dead-born child would enter some kind of animal. But this is how *hapuu* are constituted: they do have spirit familiars. There is thus no generic difference between tribe and *hapuu*; the former is what the latter may well become in the fullness of time. From the beginning, Maori social units have distinctive *mana*, but their importance increases with time. It seems clear that the two basic principles of Maori social structure are essentially what Lévi-Strauss guessed they were: monogenesis; and the genesis from within of distinctive bounded categories formed by the *restructuring* of the original genetic materials.

The advantage of the model of Maori social structure I propose is that it accounts for the innovation of structures whereas the traditional model is very static and underestimates both migration and ambilineality. Maori social structure therefore does have, as Lévi-Strauss already guessed, a principle of "genesis from within". The term *hapuu*, in which that principle is embodied, would then be cogent indeed, at it would not refer only to the pregnancy of an individual mother who gives birth to a descent group, but also to a community which gives birth to a new arrangement of the available genealogical stock.

I am aware that this theory needs testing with far more empirical materials. There is however one indication, admittedly without demonstrative force, that some theory like the one I propose here must be correct. This is that the classical theories of Maori social structure have totally left out of account the *capacity for genealogical restructuring* inherent in a system like the Maori one. The brief summary I gave of the construction of genealogies shows that these genealogies have convenient "knots" that seem to be ideally suited to the restructuring of genealogies. The classical theories of Maori social structure seem to assume that these knots were little more than decoration. The model I have proposed here would make full use of these knots. It seems to me that, as a general rule, cultures do not create such features except if they have some use for them. But I know that this argument is no substitute for the detailed research that is needed.

To conclude, I would suggest that I have given an example of what can be achieved with Lévi-Straussian methods of analysing ideologies: I have attempted to link the cosmological and social levels of Maori culture; I have deliberately overstepped the Maoris' own sophisticated accounts of their social structure so as to get to deeper realities; I have also, though only implicitly, introduced a comparative perspective, for the reader will notice affinities between my proposed model and the models recently developed to account for the mobile social systems of Melanesia.

REFERENCES

- BEST, E.
1925 *Tuhoe*, New Plymouth, Avery.
- DIDEROT, D.
1774 *Supplément au voyage de Bougainville*, in Bougainville, *Voyage autour du monde*, Paris.
- FIRTH, R.
1941 "The Analysis of Mana", *Polynesian Anthropological Studies*, New Plymouth, Avery.
1963 "Bilateral Descent Groups: An Operational Viewpoint", in *Studies in Kinship and Marriage* I, Schapera (ed.): 22-37.
- FORTES, M.
1969 *Kinship and the Social Order*, Chicago, Aldine.
- GIFFORD, E. W.
1929 *Tongan Society*, Honolulu, B. P. Bishop Museum Bulletin 61.
- GREY, Sir G.
1855 *Polynesian Mythology*, London.
- HERTZ, R.
1970 *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, Presses Universitaires de France.
- LEACH, E.
1962 "On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems", *Man*, No. 214.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1944-45 "Le Dédoublément de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique", *Renaissance*, vol. II, III; reproduit dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; ch. 13.
- 1950 "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Mauss 1950.
- 1962 *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France.

MAUSS, M.

- 1950 *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1969 *Oeuvres II*, Paris, Editions de Minuit.

PIRIPI, M.

- 1961-62 "Ko te timatanga mai o Ngatiwai", *Te Ao Hou* 37: 18-21; 38: 43-46, 60: 39: 46-49.

PRYTZ JOHANSEN, J.

- 1954 *The Maori and his Religion in its Non-Ritualistic Aspects*, Copenhagen, Munksgaard.
- 1958 *Studies in Maori Rites and Myths*, Copenhagen, Munksgaard.

SCHEFFLER, H.

- 1964 "Descent Concept and Descent Groups: The Maori Case", *Journal of the Polynesian Society* 73: 126-33.

SCHWIMMER, E.

- 1963 "Guardian Animals of the Maori", *Journal of Polynesian Society* 72: 397-410.

VALERI, V.

- 1975 "L'Organisation sociale et rituelle de la société hawaïenne ancienne", thèse de doctorat, Paris VI.

WEBSTER, S.

- 1975 "Cognatic Descent Groups and the Contemporary Maori", *Journal of the Polynesian Society* 84: 121-52.

Ideology and Elementary Structures

DAVID H. TURNER
University of Toronto

RÉSUMÉ

Cet article démontre comment la vie sociale et économique s'organise selon des idéologies qui manipulent les éléments matériels afin d'effectuer certaines sortes d'arrangements de production. On y compare les idéologies d'incorporation territoriales selon des liens de parenté ou de "reproduction". Les idées de Lévi-Strauss sur "l'atome de parenté" et la relation entre "structure" et "sentiment" sont réexaminées en fonction de ces idéologies.

A kinship system does not consist in the objective ties of descent or consanguinity between individuals. It exists only in human consciousness; it is an arbitrary system of representations, not the spontaneous development of a real situation.

(Lévi-Strauss 1968: 50)

INTRODUCTION

Needham has said 'there is no such thing as kinship, and it follows that there can be no such thing as kinship theory' (1971b: 5). Insofar as kinship is taken to be relations of blood or reproduction (however procreation is defined), and insofar as no people have ever used *just* these ties as a basis for ordering activities, then it does indeed follow that there can be no such thing, at least, as a kinship *system*. And it follows that if there are no kinship systems there are no elementary structures of kinship. In other words, Radcliffe-Brown's work on kinship based on his theory of 'relationships of the first order' (1941), and Lévi-Strauss's based on his 'atom of kinship', however brilliant they may be in their own terms, are quite beside the point. What they claim to be studying does not really exist.

But if we accept that relations of reproduction within a cultural definition of the processes involved may be used by the people

practising them to *construct models* for ordering other kinds of relations and that relations of reproduction take their definition, in part, from still other constructs which we call forms of marriage, then we may at least proceed with the analysis of *something*, whether we choose to label it 'kinship' or not. For instance, property may be regulated by selecting a principle of continuity through males, through females or through both.

A corollary is 'locality' or the relation of people to, and in, space. As in the case of kinship no people have ever used just proximity or territorial considerations as the sole basis for ordering their activities. But they have developed constructs out of this domain for ordering other kinds of relations. They have done this by contextualizing locality into domicile, meeting place, work place, birth place and so on in order to regulate such things as property rights and marriage.

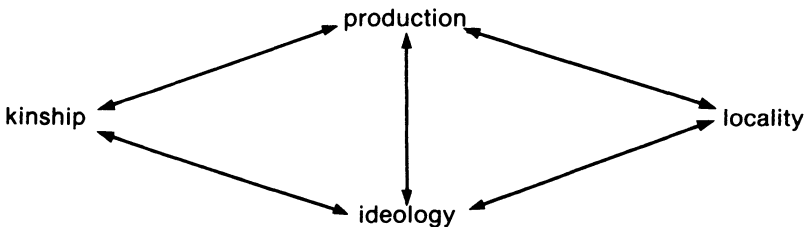
Kinship and locality, then, cannot be studied as objective, material relations; a constructed kinship and local universe is 'given' in the human condition. Their domains are already classified and signified in terms of discrete human activities within their respective praxes — which brings us to the question of production.

Production has always taken place within a 'kinship' and 'local' context, that is within an already structured universe built from relations of 'reproduction' and spatial arrangements. Production activities both structure and are structured by these constructs. They structure them by requiring continuity in a particular form and by bringing people into a particular kind of working arrangement 'on the ground' — all in the interests of making a living. Production activities are structured by 'kinship' and 'locality' constructs in turn in that once particular spatial contexts are selected out and used as a basis for fixing and defining relations between people, and once particular 'kinship' associations are chosen over others to also fix and define people, the constructs themselves become determining, mediating forces in human activity, activity which is, first and foremost, concerned with production. It is in this sense that both 'kinship' and 'locality' are ideologies in the dual sense of the term (see Godelier 1976: 46). On the one hand they are the surface of social relations, a more or less accurate representation of the reality of the time, and, on the other, they

are an internal and necessary component in the relations of production. That is, they both describe and structure people's on the ground interactions and activities. In this dual role as representations and mediations kinship and locality cease to be and become something else, a something else which is only *partially* what it once was, now standing as a human construct at a level of abstraction above its former, objective, self. Nature becomes culture; culture restructures nature.

Like ideology, then, what we call 'material reality' also has a dual aspect: it includes concrete activities such as people producing, reproducing and habitating, but simultaneously it includes activities formulated out of the constructs from these already constructed activities. In theory it is only under crisis conditions that these two layers of ideology are stripped away to lay bare the more fundamental layers of reality, but even here that reality is never grasped *in toto* in all its possible contexts in space and in all its possible connections through kinship, but is only partially consulted. New aspects of kinship and locality may be selected out to form the basis for reordering activities in the interests of new production requirements but they are selected out of an historically developed matrix.

Strictly speaking, then, there is no such thing as kinship and locality but only 'kinship' and "kinship", 'locality' and "locality". The underlying concern with kinship and locality in human societies, then, is with developing, applying or reconsulting them as ideologies and partial ideologies in the service of ordering people and resources in the interests of human existence. The relationship of the four domains — kinship, locality, production, ideology — can now be expressed as follows:



Here, kinship and locality are two mutually-exclusive domains from which are selected certain factors and relations to form the basis of ideologies leading to certain kinds of production arrangements. There are two elementary forms of production association: on the one hand, people may group together in sufficient numbers over such sufficient resources that they can exist more or less independently of other people; on the other hand, people may group in such numbers over insufficient resources that they cannot exist independently but must establish alliance relations with other people.

To effect the first arrangement people will apply an incorporative principle of group formation at some level of organization; to effect the second, they will apply a confederal one. The first formation is most effectively accomplished and maintained by selection and development of a principle(s) of association from the 'local' domain, and the second one from a 'descent' principle(s) in the 'kinship' domain.

Although people may select a 'formal' principle of association from one domain over the other as the *basis* for ordering relations at some level, the other domain is, nevertheless, present in some form. However, the form it takes *follows from* the kind of principle which has been selected from the domain which is *dominant* in the society in question and which has been formalized in ideology and practice. In other words, people who utilize a 'kinship' principle are still related in space and 'space' but 'space' is here derived from a 'kinship' principle of order, not a 'locality' one. On the other hand, people who utilize a 'locality' principle still have kinship and 'kinship', but here 'kinship' follows from the kind of 'locality' principle utilized.

'Locality' in a 'kinship'-based society is, *by definition*, both residential and possessory. It is the nature of kinship-confederal logic that members or representatives be sent out, but maintain their association with the core. The territorial integrity of core and production group is thus fractured and 'locality' cannot develop as an integrated category reflecting the residential situation. In order to maintain the production base of the core group and the integrity of the residentially 'fractured' total group, locality becomes 'locality' and ownership develops as an ideological principle, independent of residence. That is, members of the group

may live in one place while 'owning' another. 'The two dimensions, genealogy [here, the 'kinship' principle] and social/territorial category [possessors and that which is possessed] are inextricably intertwined...' (Turner 1977: 32).

The type of 'kinship' principle utilized to effect this proprietary relationship will, in turn, affect residential patterns in space, but indirectly through the mediation of the mode of production. If, for example, the society were matrilineal *and* the economy required that women remained collectively attached to the land of the 'lineage', it would be the men who found themselves elsewhere through marriage. If, however, the situation were reversed, it would be the women who would be mobile on marriage.

In a situation where the dominant principle of association is a 'locality' one, people will still have 'kinship' organization but it will follow from the kind of 'locality' principle utilized. For instance, where people are contained within the territory of origin over the generations, in time all members would come to be related in kinship terms. An ideology is then likely to develop closely reflecting this *consequential* arrangement. Here the 'kinship' system is likely to appear as a cognatic or genealogically-based one and would remain so as long as production associations continued to be formed within the territory concerned and did not become ordered primarily through the 'kinship' principle adopted.

Kinship-confederational and locality-incorporative principles are 'elementary' in two senses: first, they are historically prior, structuring total social formations at a hunter-gatherer level of subsistence; second, they are universally applicable, expressing a logic of relations between elements at some level of any formation's organization. Hunters like the Cree of northern Canada, for instance, utilize a locality principle of group formation based on residence within a range in order to promote cohesion and cooperation between fellow producers and to maximize pragmatic associations within the band. All share the same range and one may go anywhere within it and with whom one pleases. A consequence is that conflict and competition are heightened between people of different ranges, but are reduced within the range. On the other hand, in a lineal-exogamous system of the kinship-con-

federational type such as the Australians possess, conflict and competition is heightened between certain co-producers who live together, like husband and wife, while it is reduced between the owners of different territories through the gravitational process which draws people back to their respective homelands after marriage but in association with representatives of these other groups (e.g., spouse, spouse's siblings).

With the problem of the production community resolved at the band level systems like the Cree's allow a potential development which is precluded in systems based on Australian-like principles. Relations and associations can come to be based on the fact of coproduction itself. In lineal-exogamous systems, co-production simultaneously involves people with mutually exclusive ties throughout one's lifetime (one becomes a spouse but does not cease being a sibling).

In more complex societies, these two sets of organizing principles which are found relatively independently of one another in some hunter-gatherer societies, are intermingled but at different levels. In the modern non-ethnic nation state, for example, a territorial, residential ('locality') principle is employed as the basis for establishing rights and duties and for promoting cohesion at the national (where you are born or reside for a specified time), provincial (where you reside), county and township levels. The same principle is now also employed even at the domestic level where many rights and duties stem not only from the marriage contract but also rest on the fact of common residence (see, for example the recent changes in the Ontario Family Law Act). Indeed, in the 15th century our word 'family' meant 'domestic group or household', a meaning it still retains today in addition to its more modern aspect — 'a set of parents and children or relations' (see Silverman 1979 for an extended discussion). In the context of the nation state, none of the groupings mentioned above is a production grouping except, on occasion, the family. But, as we would expect in a system transformed out of a locality-incorporative hunter-gatherer base, co-production itself is as important a principle of association as 'locality' (i.e., groupings through work or class membership). As we would also expect, 'kinship' here assumes basically a cognatic form but of shallow generation depth. Relations established within

the cognatic grid are, to a point, negotiable and pragmatic (Schneider 1968).

One area where kinship-confederal logic is apparent in the modern world is in relations *between* nation states. In inter-relations these territorial jurisdictions act as kinship-confederal units; but here it is not spouses who are moved between such groupings in order to maintain alliances, but rather goods, services, organizations and personnel. First, 'kinship' (here, parent-age) is one criterion for membership in the nation state; second, citizenships are generally mutually exclusive; and, third, many nation states do refuse to allow themselves to be self-sufficient in order to force relations with other nation states (as Canada under the Liberals has done). However, obviously the situation is more complex than this and requires analysis at all levels of organization in terms of both sets of polar principles outlined here. But rather than pursue this question I will restrict myself to a discussion of less complex societies where one set of principles operates to the virtual exclusion of the other, or where the arrangement involves a simple combination of both sets on the same or different levels of organization.

ELEMENTARY VARIATIONS

In the kinds of societies with which we are concerned here, marriage is the principal process through which incorporation or confederation is achieved; that is, it is the process through which production groupings are formed and maintained. In a locality-incorporative society, on marriage the man, the woman, or both become ideologically redefined as part of a new, relatively autonomous relation, perhaps involving still other people to whom they are related in particular ways. In a kinship-confederal system, the man and the woman remain ideologically attached to their exogamous groupings of origin. In conventional anthropological terms, the first system has a conjugal focus, the second, a sibling focus.

Variations on the locality-incorporative theme are as follows:

1. The man and the woman are incorporated into each other's already-established local, production relations.
2. The woman is incorporated into the local, production relations of the man.
3. The man is incorporated into the local, production relations of the woman.

In the first variation the husband will stand in the same relation to his wife's children as she does and both of them will stand in the same relation to their respective siblings' children. In the second variation the woman will stand in the same relation to her husband's children as he does and in the same relationship as him to his brother's children. In the third variation, the man will stand in the same relation to his wife's children as she does and in the same relation as her to her sister's children.

Variations on the kinship-confederational theme are the following:

1. The 'descent' principle selected from the kinship grid may be lineal in which case it may be through males only, through females only or through both. In each case alliances between the groups formed on such a basis may involve a symmetrical or asymmetrical exchange of partners and the rules governing such exchanges may be prescriptive or proscriptive in nature.
2. The 'descent' principle may be cognatic in which case it may be strictly genealogical and branch indefinitely or it may be an admixture of lines, paths and networks defined over any number of generations. Alliance principles may vary as above.

In lineal alliance systems, the wife and the husband will stand in a different relation to their own children. In a patrilineal system the woman's children will be defined as those of her husband's group and in a matrilineal system the man's children will be defined as those of his wife's group. In a cognatic system, if marriage is within the cognatic group, husband and wife should stand in the same relation to their own children; if it is outside they may not.

The simple combinations of principles from both themes are as follows:

1. People who utilize a 'descent' principle from the kinship domain may incorporate spouses from other lineal or cognatic groupings into their own. Here, the women may be incorporated into the men's 'descent' group or the men may be incorporated into the women's. These arrangements we may call kinship-incorporative.
2. People who utilize a 'locality' principle from the locality domain may permit marriage outside the local, co-production group, beyond the range within which autonomy is normally achieved, but refuse to allow the outsider-spouse the status of insider even with common residence and co-production. Here, the men may marry out but not the women, or the women and not the men, or both. These arrangements we may call locality-confederational.

It is tempting at this point to offer ethnographic examples of each variation and combination outlined thus far. Indeed, I have already done so in my discussion of Cree and Australian. The former fit quite neatly into variation 1 of the locality-incorporative theme and the Aranda, for example, into variation 1 of the kinship-confederational one where exchange is prescriptive and symmetrical (Turner 1978). However, I have studied these systems in depth myself and in re-analyzing other people's accounts of other societies certain problems of interpretation arise — as the reader will see when I deal with the Lele in the next part of the paper. While the Caribou Eskimo as reported by Vallee (1967) appear at first glance to be incorporating women into patrilocal groups, the terminological equations that should follow from this do not; they seem much closer to the Cree pattern. In Metge's (1976) account of the Maori cognatic clan system it is not clear what the entire system looks like from a female ego's point of view. The Toda (Rivers 1906) *could be* incorporating women into a patrilineal kinship group but the evidence is inconclusive. The Scottish Celts, according to Hubert (1934: 204), incorporated the wife into the cognatic clan of the husband if she came from another clan and then reversed the procedure so that if a man from a distant place came, on marriage, to the wife's clan he was incorporated into that clan. This had the effect of preventing the alienation of clan property through the 'foreign' spouse; for within the logic of the clan

system someone in their clan might press a claim through a genealogical connection to their clansperson's child in that other clan. From the points of view of the incorporators, however, the alien spouse had relinquished his or her former clan membership. However, we do not know the full terminological and jural consequences of such incorporations and it would be premature to assume the example to fit the 'type' at issue in all respects.

The situation is even more complex if we try and relate existing ethnographic accounts to variations of our themes which combine different principles at different levels of organization. Here, internal relations may be locality-incorporative and external, kinship-confederational or vice versa. But it is difficult to judge in concrete cases just what is dominant and what is subordinate in alliance considerations — village or clan, class or community. Among the North West Coast Indians of British Columbia, for instance, the village may be operating predominantly according to locality-incorporative logic despite the existence of clans but relations between villages according to kinship-confederational principles through clan alliances among the chiefly strata (Oberg 1973; Rosman and Rubel 1971). Similarly, while Bailey (1959) apparently provides us with an instance of the reverse situation with a village of intermarrying clans falling within a district, the district within the territorial jurisdiction of a chiefdom and the chiefdom within a kingdom, it is not clear that within the village marriage is not itself contracted primarily according to domestic coproduction considerations. If so the internal system is not kinship-confederational.

In short, the particular combinations of principles existent in any concrete situation can only be worked out with further research, including further fieldwork. The major justification for undertaking this task, it seems to me, is that the principles do seem to extend and deepen our understanding of analyses and ethnographies already established as classics within the discipline, as I hope to show in the next section. Even with this task complete, however, we would still be faced with the analysis of societies in which marriage is not the principle means of forming production communities. In fact, in the two examples mentioned above we begin to approach these kinds of societies; one set of principles at one level for marriage purposes but not production group formation,

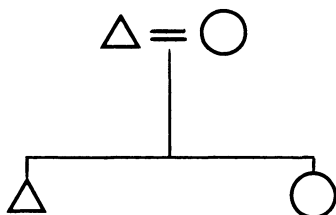
the other set for production group formation but not via the use of marriage principles. In other words, the principles constituting our two polar models may be used to form various kinds of associations in more complex societies, be these corporations, classes, commonwealths and so on, by offering or withholding such things as resources, political allegiance, knowledge and expertise or the means of destruction. I have mentioned how international relations generally follow kinship-confederation logic, but a qualification must be added. In the case of those countries formed through the historical process of British colonialism, the Commonwealth was an attempt at union along locality-incorporative lines which failed. Here the territories in question were not contiguous and the relations between the nations were unequal. In the case of Canada, however, continentalism is a process of unification which might well succeed. For here, although the relationship between Canada and the United States is grossly unequal, their territories are indeed contiguous and the Canadian federal jurisdiction upholds, and increasingly attempts to practice a locality-incorporative ideology in its dealing with its southern 'neighbour' (even if some provincial jurisdictions would not). This becomes particularly catalytic when that neighbour's foreign policy is kinship-confederal in theory but locality-incorporative in practice in North America.

At the domestic-family level, on the other hand, there is not the same ambiguity and our system is strictly locality-incorporative — as it also is on the township and county levels.

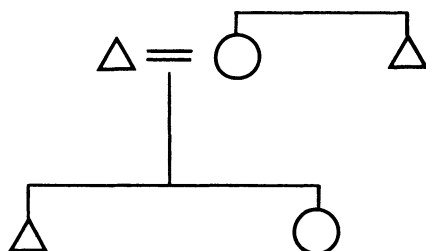
THE ATOM OF KINSHIP RECONSIDERED

At the outset of this paper I remarked that if there are no kinship systems there are no elementary structures of kinship. It would appear, however, that there are elementary structures but they are not *kinship* structures. This being the case, what do Radcliffe-Brown's and Lévi-Strauss's formulations to this effect represent?

Lévi-Strauss dealt with Radcliffe-Brown by transforming his 'relationships of the first order' (Radcliffe-Brown 1941: 2) from this,



to this (Lévi-Strauss 1968: 42),

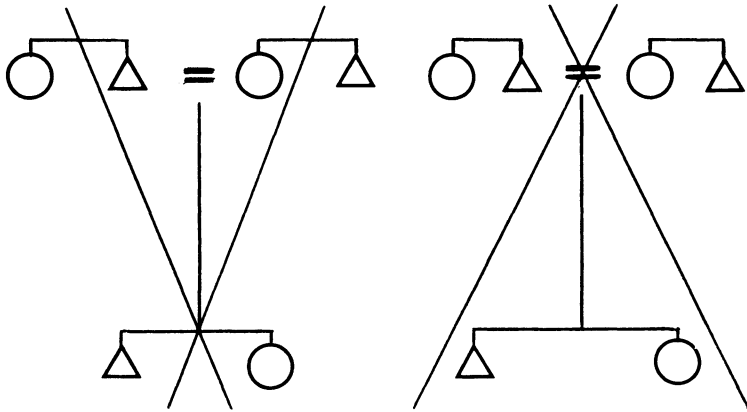


What for Radcliffe-Brown is a structure of three relations — husband/wife, brother/sister, parent/child — for Lévi-Strauss is a structure of four — brother/sister, father/son, mother's brother/sister's son, husband/wife. Whereas for Radcliffe-Brown marriage is a secondary feature, the negative result of the incest taboo, varying in form with the structure of *descent*, for Lévi-Strauss it is the positive aspect of alliance relationships. In Lévi-Strauss's scheme, therefore, the elementary structure must include the wife-giver, mother's brother.

But seen within the framework I have outlined here, both Radcliffe-Brown's and Lévi-Strauss's 'elementary structures' are equally partial and secondary, although Lévi-Strauss's formulation, as we shall see, is the more 'anthropological' of the two. Central to Radcliffe-Brown's 'element' is the relation of *parents and children*: as we have seen this is a structural feature of one variation on our locality-incorporative system where husband and wife incorporate into a new group in a new locality. Paradoxically in this connection, Radcliffe-Brown's model asserts simultaneously that siblings remain as a unit through the 'life' of the system, a feature of the lineal-exogamous variation on the kinship-confederational

theme. Central to Lévi-Strauss's model is the relation of *father to son*, and this is a structural feature again of one variation, but on the kinship-confederational theme, that is, the patrilineal-exogamous system. But in contrast to Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss is consistent in his formulation — it is lineal-exogamous throughout.

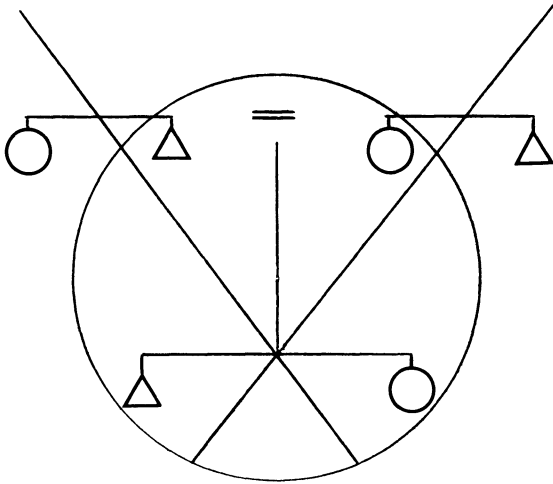
Placed within our framework Radcliffe-Brown's and Lévi-Strauss's schemes can be encompassed within these two representations:



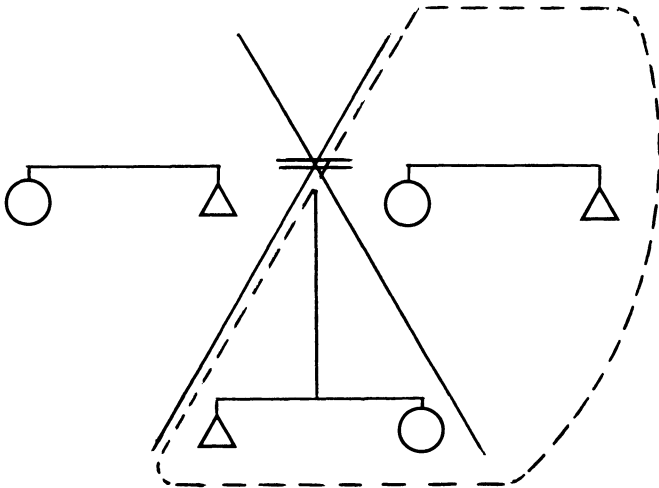
The one on the left reflects a genealogical model of the locality-incorporative system with its shifting conjugal and sibling foci; the one on the right the kinship-confederational system with its focus fixed in sibling terms. We are careful not to exclude the possibility that it may be the men and women of the lineal grouping and not just the men who exchanged men and women (spouses) between such groupings. And we also recognize the structural importance of the mother-daughter (matrilineal) principle in many societies. But what even these two representations cannot express, however, are the aspects 'kinship' and 'locality' in the structuring process. The problem is that while Radcliffe-Brown's scheme expresses two planes (kinship and marriage), Lévi-Strauss's three (kinship, descent and alliance), and the present one four (kinship, descent, alliance and principle of production group formation), none give an adequate representation of the *levels* of complexity involved. In fact, within the first two frameworks there is no recognition of the locality domain at all. The strength of Lévi-Strauss's over Rad-

cliffe-Brown's formulation, apart from the alliance perspective on marriage, is that it does imply confederation as a process. As we have seen, Radcliffe-Brown's implies two mutually exclusive processes simultaneously.

The 'locality' aspect could be expressed as this in a system which is locality-incorporative:



Here the residential grouping is the 'family' and incorporation is at the domestic level. In a kinship-confederational arrangement, locality could be expressed in these terms:



Here the system is matrilineal and the grouping formed around that principle has *jurisdiction* over a locality. Residence itself may be along quite different lines and would have to be expressed by encircling the relevant set of relations with a solid line.

SENTIMENTS RESTRUCTURED

One of the most remarkable things about Lévi-Strauss's formulation of 'the atom of kinship' is its success in accounting for the relation between structure and sentiment in many of the societies anthropologists have traditionally dealt with. A formula derived from the relations within the model holds that the relationship of mother's brother to sister's son is to the brother-sister relation as the father-son relation is to that between husband and wife (MB/ZS:B/Z: :F/S:H/W) (Lévi-Strauss 1968: 42). That is, for example, if there is a positive relation between MB/ZS and a negative one between B/Z there should also be a positive and a negative relation between the F/S and the H/W. In fact the formula holds true for the Trobriand Islanders of Melanesia, the Siuai of Bougainville, the Cherkess of the Caucasus, the Tonga of Polynesia, the Lake Kubutu of New Guinea, the Dobuans also of Melanesia, the Lambumbu of the New Hebrides, the Mundugumor also of New Guinea, and, with an important qualification important to our purposes, to the Lele of the Kasai (Lévi-Strauss 1968: 45; 1977). Needham (1971a: xlviiii-lv) also reports that it holds for the Dinka, Kagura, Limba, Nyorom Toro, Gogo and Iatmul peoples among others. How are we to account for this within our scheme?

A cursory reading indicates that all of the above-mentioned peoples in some fashion utilize a lineal principle of descent, or at least a principle of exclusion which involves lineality in its formulation, suggesting these peoples fall within our kinship-confederational type. That is, they appear lineal-exogamous, at least for certain purposes or at certain stages in the life cycle of their members. While I cannot undertake a re-analysis of all these examples I can at least suggest that Lévi-Strauss's formula holds only in societies which are lineal-exogamous in structure or in *contexts* which are lineal-exogamous in societies where locality-incorporative processes are at work. For instance, the formula

might hold in relations after marriage but not before, or to relations with outsiders but not insiders or to relations before incorporation into another group or after and so on. Where the formula should not hold is in societies exclusively locality-incorporative or in contexts which are locality-incorporative in societies organized according to lineal-exogamous principles. To show what I mean I will analyse a society which is basically locality-incorporative and then turn to two of Lévi-Strauss's confirming cases.

Among the Swampy Cree of Shamattawa Manitoba affective relations assume the following form (a + indicates affection, cooperation and closeness; a — indicates restraint, avoidance and distance).

	<i>before marriage</i>	<i>after marriage</i>
parents children	+	+
brothers	+	+
sisters	+	+
brothers and sisters	+ tending toward	—
husband-wife	—	+
mother's brother/ sister's son	—	+ or — depending on personal factors

The data in the left-hand column tend to confirm Lévi-Strauss's thesis (—: +::+:—), while those in the right-hand column repudiate it. The problem with applying the formula in this society is twofold. First, there is the question of the relationships we are evaluating. The mother's brother's/sister's son relationship, for instance, is misdefined from the start. The term that happens to include the mother's brother in its ambience really means 'offspring of males of domestic groups of origin of females who married members of one's father's domestic group of origin the previous generation' (Turner and Wertman 1977: 59). At one level these are 'outsiders' (they are outside one's production network); at another level they are 'insiders' (they are within the range of potential fellow producers). A person *may* develop a positive tie to *some* of the people s/he calls by the term which expresses this relation or s/he may not depending largely on whom he or she even-

tually marries from among the offspring of people called by this term. Even here there is choice involved as to whether or not the wife's father will permit the development of a closer relation. The same comments can be made about the brother-sister relation defined by the formula — the Cree refer to a much wider circle of people and one cannot assume the same sentiment is felt toward all people in the category which includes actual brothers and sisters within its bounds.

This brings us to the second problem with the formula — the context of its application. If E/ego is unmarried we obtain one series, if married another. Prior to marriage in the Cree system E/ego sees things in very much the same terms as his or her siblings (the fur-trade traditional system is even mildly lineal although the generation span really only includes father and son). After marriage, however, all this changes. Brother and sister go away to form their own incorporating units at the domestic and brotherhood levels through same sex links to (minimally) the offspring of their parents same sex siblings, and through links formed by the marriages of one's same sex siblings. Brother and sister now begin to enter different production communities or networks and begin to 'drift apart'. This process is aided by the fact that there is no cultural principle of lineality which continually defines them in relation to the group of origin (although the introduction of patronymics works toward such a principle). Once we realize that there is a sibling focus at some stage in the life cycle we can at least use Lévi-Strauss's formula to predict the structure of sentiment before marriage. On the other hand a more complete analysis reveals a bias in the formula and supports our contention that it applies only in lineal-exogamous contexts.

Lévi-Strauss comes close to this realization himself in his analysis of the Lele (1977: 94-108). According to him sentiments are structured in the following way in this matrilineal society:

	<i>before marriage</i>	<i>after marriage</i>
MB/ZS	—	MMB/ZDS +
F/S	+	—
B/Z	—	—
H/W	+	+

While at first glance this would seem to conform to Lévi-Strauss's formula in both contexts there are two problems with his presentation. First, the H/W relation noted in the left-hand column involves Ego's parents while in the right-hand column it, in fact, relates to Ego's own marriage. Second, the MB/ZS relation on the left column becomes a MMB/ZDS relation in the right, and some mental gymnastics are required to effect this transformation. The first problem is simply ignored. One series, then, really has only three relations and the other has four but one is a new relation. This new relation is there, according to Lévi-Strauss, because the MMB is really the wife-giver from Ego's point of view, not the MB. But if this is the case, the MMB should also have been included in the left-hand column. As wife-giver the MMB/ZDS relation is one of closeness and affection Lévi-Strauss says. But the MMB is also in Ego's clan and one would expect a certain amount of authority to be expressed, as is the case with the MB. Apparently not says Lévi-Strauss as there is a close bond between people of alternate generations.

Now while all of this might be true a more economical explanation of the transformation of the structure of sentiments from the left-hand to the right-hand column, taking into account the switch in focus from the parental to Ego's generation in the case of the H/W relation, is that men are somehow incorporated into the wives' groups (matriclan, local clan segment?) after marriage. If this was the case the MMB, or the MB for that matter, would now no longer stand in an authority relation to the ZDS (ZS in the case of MB) but would now stand toward him as his father did before his marriage — as someone outside his own matriclan or local clan segment. Hence the positive nature of the MMB/ZDS relation. Ego's father would now assume a structural position more akin to someone *inside* his own matriclan or local clan segment and therefore assume more of a position of authority toward him. Hence the negative father-son relation after the son's marriage.

This hypothesis would also explain why the B/Z relation is negative after they marry — brother is incorporated into a new matriclan or local clan segment while sister remains where she is; their respective interests and associations continue to diverge. But why is their relation also negative *before* marriage? Douglas,

the Lele's ethnographer, and Lévi-Strauss following her (1977: 108-109), suggest that there is a structural opposition along sex lines in Lele society such that the men control the movements of women between groups and the women control the continuity of the clan and its male and female members. The women also remain closely aligned for production purposes. This division may be related to a contradiction between actual male dominance in practical activities and female ideological dominance within the matriclan where they embody the cultural principle of lineality responsible for clan continuity and where they, theoretically, incorporate the men of other clans or local clan segments through marriage.

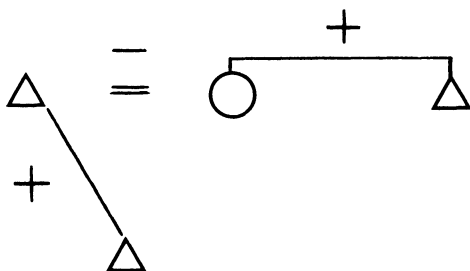
For direct evidence of incorporation as a process we must turn to Douglas' own account of the Lele system (1963), and even here we must resist the temptation to view the Lele entirely through Douglas eyes, or should I say through the eyes of the British tradition of structural anthropology emanating from Radcliffe-Brown. Here are some of the things Douglas reports in passing. First, the Lele are organized into local clan sections or villages and within the section the group of men who coproduce and reside together do not necessarily belong to the same matriclan (pp. 96-97). Men from other clans are in fact recruited to a local clan section's 'core group' and are given the same status as the men already there, usually with marriage to unmarried women of the core group or to a wife of a core group member (p. 98). That is, incorporation is effected through marriage to a woman of the matriclan into which the males of the core group have married — the clan of these men's wives, daughters and daughter's daughters. Once in the local clan section by marriage and residence a man becomes 'brother' to the man already there (p. 96). The man, then, is incorporated into a group of men *ideologically defined* as belonging to a particular category but seems to be incorporated through the women there who belong to a different clan(s). Given that ideal marriage is with the mother's father's clan, all these men would, ideally, have married into the same matriclan:

One way or another through its [the founding clan's] long association with the village, it was able to attract young men to marry a good proportion of its womenfolk locally, and so build up a large section... (Douglas 1963: 86).

We also learn from Douglas (p. 115) that the father had the 'final say' in the marriage of his daughter and controlled the future of his daughter's daughter. It is not the mother's brother or mother's mother's brother, then, who exercises ultimate jurisdiction as we could expect if the system were matrilineally *based*. The father could really only assume these rights here if he were incorporated in some fashion into the wife's clan or local clan section (as defined above) on marriage. From Douglas's own account it is not entirely clear what this process is and the Lele themselves seem intentionally ambiguous on the principles of group formation. But one thing at least is clear — it is not simply a case of matrilineages exchanging women among themselves. Incorporation is occurring at some level on marriage, seemingly into some kind of mixed lineal, local group and this process seems to take structural precedence over clan organization.

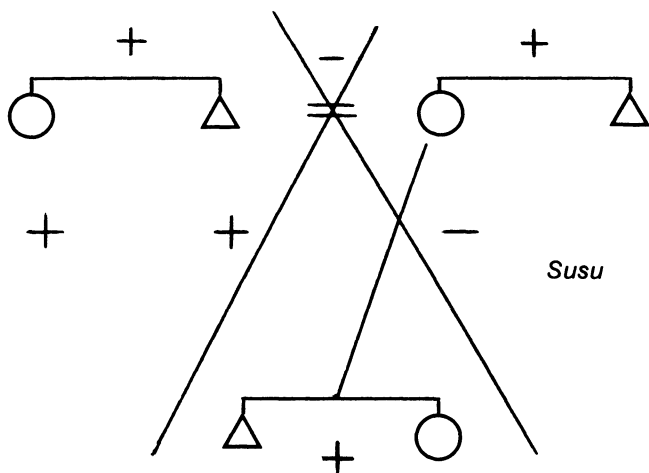
What is most important in Lévi-Strauss's analysis of the Lele is that he does, in fact, locate 'two "activating states" of the system, one corresponding to Ego's childhood and youth, of a classical type, and the other, which manifests itself when Ego reaches the age of marriage, constituting a transformation of the previous one' (Lévi-Strauss 1977: 100-101). The problem with his analysis, however, is that he treats the two states as transformations of the same theme when, in fact, they reflect two different themes: the first being lineal-exogamous, the second, locality-incorporative. Lévi-Strauss stays within the lineal-exogamous framework.

To illustrate how the principles defined here deepen our understanding of the kinds of societies Lévi-Strauss is most interested in I would like to turn to the Dobuan case. According to Lévi-Strauss (1968: 44) sentiments are structured along these lines in this matrilineal society:

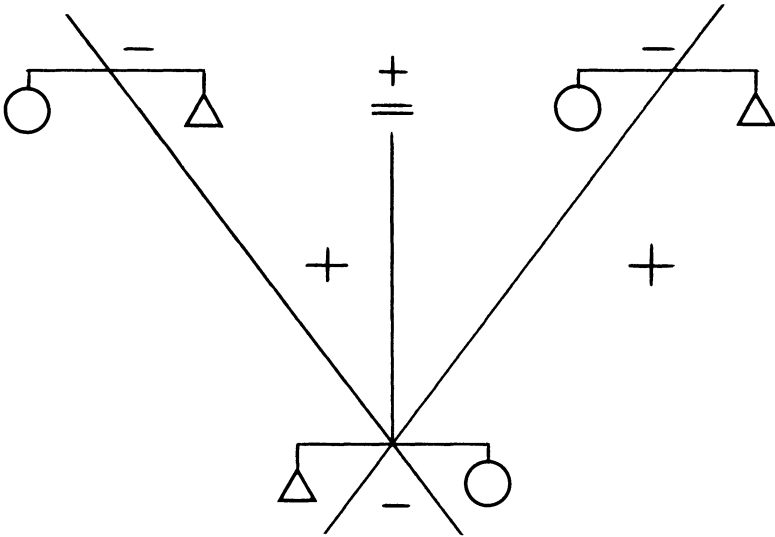


However, according to Fortune, the chief ethnographer of these Melanesians, all these signs must be qualified and a number of additional relations and signs added. First, the father-child relation is positive in the context of the domestic group founded by the father; the relation becomes negative on the divorce of the parents. The mother-child relation, however, remains positive in such an eventuality (Fortune 1932: 15). The mother-daughter relation becomes negative only if the daughter remains in her father's village, where that village is far away from the mother's (p. 20). Second, the brother-sister relation, while normally positive, can become negative after their respective marriages (p. 8), while the relation between brothers is negative in the context of inheritance (p. 16). Third, while the relation between husband and wife is negative after marriage a positive one exists between prospective spouses (p. 10). Finally, the MB-ZS relation is positive in the context of betrothal (pp. 26-27) but is negative in the context of inheritance (p. 20), while the FZ/B's children relation is, by contrast, positive in the context of inheritance (p. 20).

In short, Lévi-Strauss's formula holds only under certain conditions — conditions which are imposed by lineal-exogamous logic operating at the *susu* or inheritance level. Here the situation can be represented in these terms:



At the domestic and village or coproduction levels, however, the system operates according to locality-incorporative principles which place a pressure on the above relations in this direction:



The resulting 'total system' involving both logics is ambivalent but in a predictable direction. Fortune's (1932: 19-20) own analysis of the Dobuan social structure reveals that a relation of tension exists between the 'marital grouping' and the '*susu*', a tension which derives from the formation of production units (conjugal groups) from the juxtaposition of opposed 'kinship' groups (*susu*). This is why the prospective husband-wife relation can be positive before marriage — their respective *susu* are not yet involved. It also explains why the brother-sister relation can become negative after their respective marriages — each forms a new production unit with someone of the opposite sex in different clans and households; both are drawn from each other by their new domestic allegiances. The father-child relation becomes strained after divorce because the father will become incorporated into a new domestic group in another village while the mother, although joining another domestic group, remains tied to her children through their common membership in her *susu*. The mother/daughter relation becomes strained only through their 'divorce', that is, when the daughter goes to live in the father's village herself and allows her daughter to become incorporated into a *susu* in that village.

We can now also understand why the MB/ZS relation is positive in the context of betrothal but negative in inheritance matters. Marriage is first and foremost a village-domestic affair concerned with coproduction. Although it involves *susu* relations these are secondary and subordinate to locality-incorporative processes. The parents are therefore more involved in the marriage than the mother's brother (see Fortune 1932: 24-26, 29-30, 60). Temporarily, then, the father assumes a position of formal authority in relation to his son. In the context of inheritance within the *susu*, by contrast, it is the mother's brother who is in a position of authority and the father who is less threatening. Similarly, the FZ/brother's children relation is positive in the context of inheritance because the FZ has no jurisdiction over the brother's offspring who belong to a different *susu*.

Now where does all this leave Lévi-Strauss's 'atom of kinship' and for the matter, Radcliffe-Brown's 'relationships of the first order'? Insofar as both 'elementary structures' can be derived from elements and relations of a different order, I doubt that either can be taken as elementary either in a structural or an historical sense. The advantage of the model developed here is that it applies not only to societies which base their production arrangements primarily on marriage but also to societies where things other than men and women are exchanged or withheld to form production groupings. In these more complex societies the principles simply operate at other than 'kinship' or 'locality' levels.

Like the framework developed by Robin Fox (1967) this one recognizes the importance of residence and territoriality in structuring human associations, but in contrast to his does not attempt to deduce the universe (including those 'descent' systems which most interested Radcliffe-Brown and Lévi-Strauss) from first principles solely of that order.

How, then, did Radcliffe-Brown and Lévi-Strauss arrive at their respective formulations? Obviously a combination of intuition and scientific investigation but with Lévi-Strauss perhaps the more faithful to the anthropological endeavour. Lévi-Strauss's model a basically non-Western 'kinship' arrangement (lineal-exogamous) but in Western terms by presenting group principles on an individual level (genealogical), while Radcliffe-Brown's portrays a Western

'kinship' arrangement (the result of applying locality-incorporative principles at the domestic level) but through non-Western group principles (sibling unity). Fox proceeds in much the same direction as Radcliffe-Brown but starts, more appropriately, from the domestic-residential context within which family and genealogical ties form while also recognizing the structural implications of marriage alliance. All three schemes are necessary stages in the history of ideas but all are partial and incomplete. The scheme offered here is also partial and incomplete but claims to subsume the previous three. Beyond filling out the internal structure of the scheme in all its combinations of elements and relations what needs to be done is relate it to the modern Western 'kinship' system in both structural and historical terms. My intuition is that we will find the 'atom of kinship' not at the base of this system, nor even in its past, but rather at the point of becoming.

REFERENCES

- BAILEY, F. G.
 1959 *Tribe, Caste, and Nation. A study of political activity and political change in highland Orissa.* Manchester: Manchester University Press.
- DOUGLAS, M.
 1963 *The Lele of the Kasai.* London: Oxford University Press.
- FORTUNE, R.
 1932 *The Sorcerers of Dobu.* London: Routledge & Sons.
- FOX, R.
 1967 *Kinship and Marriage.* London: Penguin.
- GODELIER, M.
 1976 Anthropology, History and Ideology (with C. Lévi-Strauss and Marc Augé), *Critique of Anthropology*, 2: 44-55.
- HUBERT, H.
 1934 *The Greatness and Decline of the Celts.* London: Kegan, Paul, Trench and Trubner.
- LÉVI-STRAUSS, C.
 1968 *Structural Anthropology I* (trans. C. Jacobson and B. G. Schoepf). London: Allen Lane.
 1977 *Structural Anthropology II* (trans. M. Layton). London: Allen Lane.

- METGE, J.
1976 *The Maoris of New Zealand*. London: Routledge and Kegan Paul.
- NEEDHAM, R.
1971a Introduction. In R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock.
1971b Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage. In R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*.
- OBERG, K.
1973 *The Social Economy of the Tlingit Indians*. Vancouver: J. J. Douglas.
- ONTARIO FAMILY LAW REFORM
1977 Toronto: Ministry of the Attorney General, Government of Ontario.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1941 The Study of Kinship Systems, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 71: 1-18.
- RIVERS, W. H. R.
1906 *The Todas*. London: Macmillan.
- ROSMAN, A. and P. G. RUBEL
1971 *Feasting with Mine Enemy*. New York: Columbia University Press.
- SCHNEIDER, D. M.
1965 *American Kinship: a cultural account*. New York: Prentice-Hall.
- SILVERMAN, M.
1979 'Kinship': an informal guide to some problems. In G. A. Smith and D. H. Turner (eds.), *Challenging Anthropology*. Toronto: McGraw Hill-Ryerson.
- TURNER, D. H.
1977 The Concept of Kinship, *Bijdragen tot de Taal —, Land — en Volkenkunde*, 133: 23-43.
1979 Hunting and Gathering: Cree and Australian. In G. A. Smith and D. H. Turner (eds.), *Challenging Anthropology*.
- TURNER, D. H. and P. WERTMAN
1977 *Shamattawa: the structure of social relations in a northern Algonkian band*. Canadian Ethnology Paper No. 36. Ottawa: National Museum of Man Mercury Series.
- VALLEE, F.
1967 *Kabloona and Eskimo*. The Canadian Research Centre for Anthropology, St. Paul University, Ottawa.

Sémantographie du domaine "travail" dans la haute-ville et dans la basse-ville de Québec *

PIERRE MARANDA
Université Laval

SUMMARY

Semantography is a subfield of semiography, which is a method of description of semiotic data. It is applied in this paper to the domain "Work" in a sample of Upper and Lower Town Quebec City residents. The results show that "Work" is more closely related to "Family" in the Lower Town than in the Upper Town. Semantic inertia and momentum appear to be defineable within a structure of appropriation related to socio-economic factors.

La sémiographie est une technique de description. S'inscrivant dans la sémiotique, elle propose une méthode opératoire pour formaliser des structures de signification. Les modèles probabilistes qu'elle formule permettent de définir les inerties et les impulsions d'une idéologie, d'une culture, d'une charte sémiotique (Maranda 1972b). Ainsi, la sémiographie permet de raffiner et de raffermir certaines démarches analytiques, telles que proposées par Lévi-Strauss, en "dégageant progressivement de la masse du discours ce qu'on pourrait appeler ses parties cristallines" et en repérant ceux des "niveaux probabilistes" qui "ne cesseront pas de s'éroder, en raison de leur moindre résistance à l'usure sociale que celle des niveaux organisés de façon plus rigide, parce que répondant à

* Je remercie mes collègues, M^{mes} Henrietta Cedergren et Pierrette Thibault, et M. L. Robichaud, pour leurs commentaires et suggestions, qui furent utiles autant qu'appropriés.

des besoins partagés” (Lévi-Strauss 1971: 560; 1962: 210-11). Une fois définis, ces seuils de probabilité qui, en marketing comme en mythologie ou en poésie, assurent l’implantation et la persistance d’une façon ou d’une leçon, on sera en mesure d’“expliquer structurellement ce qui peut l’être et n’est jamais tout; pour le reste, de s’employer à saisir, tantôt plus et tantôt moins, un autre genre de déterminisme qu’il faudra chercher aux niveaux statistique ou sociologique: ceux qui relèvent de l’histoire personnelle, de la société ou du milieu” (Lévi-Strauss 1971: 560).

Il s’agira ici de sémantographie — sous-ensemble de la sémiographie — puisque nous explorerons une sémantique. Seuls certains éléments de la méthode sémantographique seront utilisés. Une analyse complète, trop considérable pour un article, devrait tenir compte de la langue, des représentations collectives et de l’idéologie, etc., en relation avec des explorations expérimentales. Parmi les résultats de ces dernières, nous n’examinerons que ceux des Tests d’associations libres dirigés (à partir d’une constellation de trois stimuli). La méthode, dans son ensemble, est décrite ailleurs (Maranda 1972b, 1974b). Les données — un segment d’infra-discours populaire — proviennent d’enquêtes faites à Québec en 1977, selon un protocole utilisé également à Malaita (Îles Salomon) en 1966-68 et 1975 et à Vancouver (Canada) en 1972 (Maranda 1972b, 1977b, c, 1978a, b).

Par “infra-discours populaire”, entendons ces trains de pensée, ces associations, ce murmure à amplitude variée, bref, ces bribes de la parole qui trottent dans la tête quand on ne pense à rien. Plus précisément, l’infra-discours populaire est la manifestation de coefficients probabilistes (p) d’associations sémantiques aux niveaux de la paradigmatisation et de la syntagmatisation — en d’autres mots, l’occupation, culturellement déterminée, de l’esprit humain par des règles de construction de la réalité qui, en deçà de la parole et de la langue, structurent ou influencent pensées, jugements, comportements selon des axiomes plus ou moins implicites de comptabilité forte ($p \rightarrow 1,0$) ou faible ($p \rightarrow 0,0$) et d’incompatibilité ($p = 0,0$) entre les éléments à sa disposition. L’infra-discours consiste en clichés, stéréotypes, résidus expérientiels, etc.; il est le stock mal répertorié de tout ce à partir de quoi se construit le discours qui, lorsque proféré, définit la condition de son locuteur (Maranda 1972a, b, 1977a, b, c, 1978a, b). À l’infra-discours populaire s’ap-

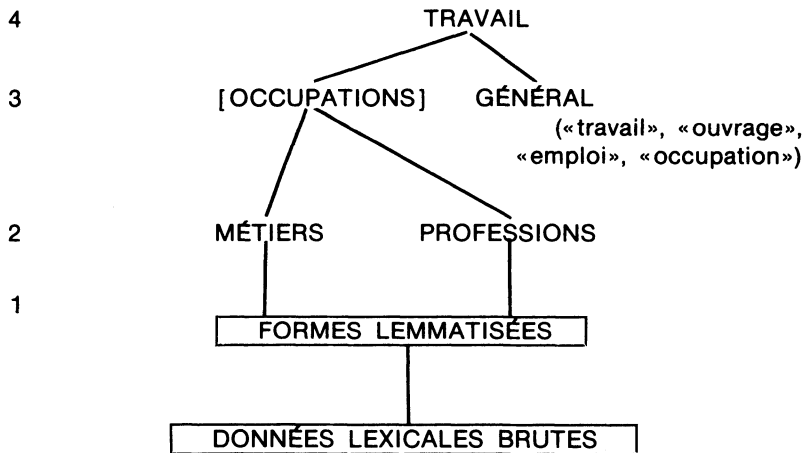
pliquent également les propositions de Lévi-Strauss sur le bricolage en mythologie dont le propre "est de s'exprimer à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limité; pourtant, il faut qu'elle s'en serve, quelle que soit la tâche qu'elle s'assigne, car elle n'a rien d'autre sous la main" (Lévi-Strauss 1962: 26).

L'analyse descriptive portera sur le champ sémantique "Travail"¹ dans l'infra-discours populaire à Québec, dont la "composi-

¹ La majuscule indique qu'il s'agit du domaine; "travail" sans majuscule indique qu'il s'agit du mot lui-même. "Domaine" sera utilisé dans ce texte comme équivalent à "champ sémantique" bien que cette dernière expression soit plus juste parce que — à l'image d'un "champ magnétique" si l'on veut — des réseaux de grappes associatives ne forment pas, à proprement dire, un "domaine".

Il faut aussi souligner que les "catégories" ou "descripteurs" analytiques se situent à différents niveaux d'extension. Nous distinguons cinq niveaux de description/extension (v. Maranda 1967, 1968, 1976). Le premier, très général, est de l'ordre "termes" et "relations" (nœuds et arcs dans un réseau). Les quatre autres comportent des contenus lexicaux. Dans le cas présent, ils sont structurés comme suit:

NIVEAUX



"Travail" est commun aux quatre quartiers et traverse plusieurs catégories socio-économiques — ce qui n'est pas le cas d'"ouvrage" (4 occurrences, haute-ville et basse-ville), "emploi" (2 occurrences, haute-ville) et "occupation" (3 occurrences, haute-ville); là-dessus, v. Sankoff, Thibault et Bérubé (1978: 36-37),

"First, there is the low rate of *emploi* (11%) for the meaning 'paid employment' among the working class speakers compared to a dominant

tion est hétéroclite et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limitée". La "folle du logis", en effet, divague beaucoup moins qu'on pourrait le croire et ses phantasmagories, réduisant somme toute l'aléatoire à une structure en dépit des herméneuticiens, bricolent l'histoire pour la faire tenir dans les limites d'un pensable.

Qu'a-t-on donc "sous la main", quel est le stock d'éléments sémantiques qui, à Québec, "précontraint" (Lévi-Strauss 1960) les constellations associatives de "Travail"? Existe-t-il des limites à ce répertoire ou se présente-t-il sous une telle variété qu'il semblerait inépuisable? Et s'il est restreint, s'en dégage-t-il des axes d'organisation qui, à l'insu de leurs supports eux-mêmes et se pensant en eux, charrient ceux qui les véhiculent?

1. ÉCHANTILLON ET PROTOCOLE

On se reportera à d'autres publications pour des exposés détaillés (Maranda 1977b, 1977c; Trudel 1978). Ici, disons simplement que l'échantillon comportait plus de 800 sujets, distribués à peu près également entre les deux sexes, entre trois groupes d'âge (8-12 ans, 20-30 ans, 65 ans et plus) et entre quatre quartiers de la ville de Québec. Deux de ces quartiers, Sillery et Montcalm, font partie de la haute-ville; les deux autres, Limoilou et St-Sauveur, de la basse-ville. Socio-économiquement comme géographiquement, la haute-ville domine la basse-ville.

Le protocole adopté se répartit en deux démarches complémentaires. La première est l'utilisation de Tests d'associations libres (TAL) et sert à l'élicitation d'ensembles paradigmatiques. La deuxième, les Tests d'associations narratives (TAN), élicite des chaînes syntagmatiques à partir des mêmes stimuli que pour les TAL. Dans cette enquête, les stimuli choisis furent "serpent", "femme" et "homme" (les raisons du choix de ces termes sont présentés ailleurs — Maranda 1972a, 1977c). On demandait donc aux sujets d'associer librement avec chacun, l'un après l'autre, sans leur ré-

39% for the bourgeois speakers and 22% for the middle category. Second, there is the low rate of *ouvrage* among the latter two groups (17% and 4%, respectively) for the same meaning compared to 30% for the working class speakers."

(Il faut souligner que Sankoff *et al.* étudient des discours continus et recueillis oralement.)

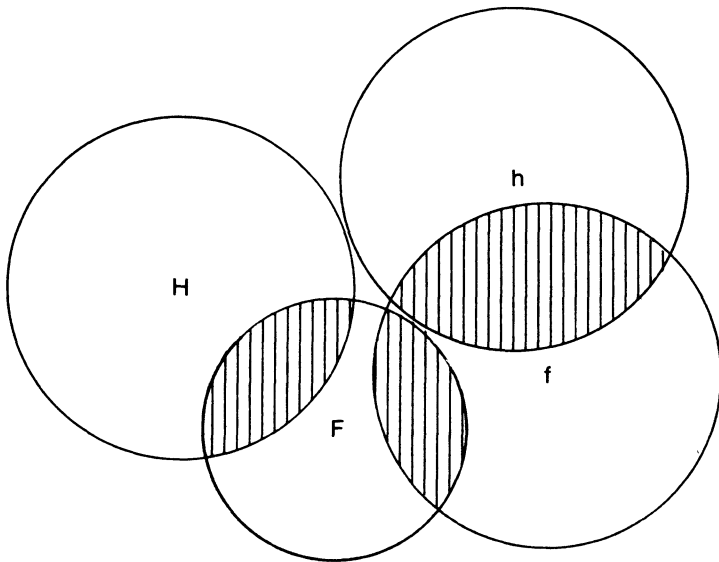
véler le stimulus suivant avant que le temps alloué à chaque réponse ne fût écoulé. Ensuite, on leur demandait d'inventer un récit dont les personnages seraient un serpent, une femme et un homme. Seules les réponses aux TAL nous retiendront ici (pour les réponses au TAN, voir Maranda 1977b, Matte 1978; Poirier 1978).

2. LES DONNÉES

(1) *Profil général.* Les figures ci-dessous (Figures 1-3), résultats d'analyse discriminante (SPSS) illustrent les zones de chevauchement et d'exclusivité des données groupées selon le sexe, l'âge et les aires socio-économiques. Elles ne sont présentées que pour

FIGURE 1

Domaines sémantiques communs et exclusifs aux hommes et femmes de la haute-ville et de la basse-ville de Québec



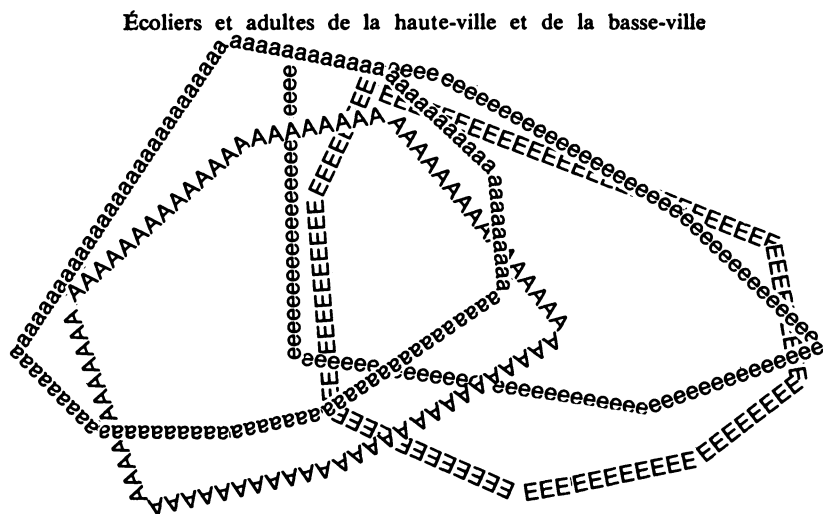
H = hommes, haute-ville
 F = femmes, haute-ville
 h = hommes, basse-ville
 f = femmes, basse-ville

fournir un premier dégrossissement. À partir des 93 formes lemmatisées les plus fréquentes du corpus, elles servent à esquisser un contour socio-sémantique de notre échantillon (voir Lallier 1978; Drouin 1978; Roy 1978).

La position des codes H,h,F,f est celle des centroïdes (valeurs autour desquelles se regroupent les formes lemmatisées pour chaque variable); le diamètre des cercles est défini par le "rayon de confiance", c'est-à-dire la distance du centroïde à l'origine des coordonnées cartésiennes dans lesquelles il s'inscrit (voir Lallier 1978).

La Figure 1 révèle que hommes et femmes n'intersectent entre eux qu'à l'intérieur de chaque aire socio-économique: les hommes de la haute-ville n'intersectent qu'avec les femmes de la même aire, et ceux de la basse-ville de même. Les femmes, par contre, et non les hommes, intersectent entre elles indépendamment des aires.

FIGURE 2



E = écoliers haute-ville

A = adultes haute-ville

e = écoliers basse-ville

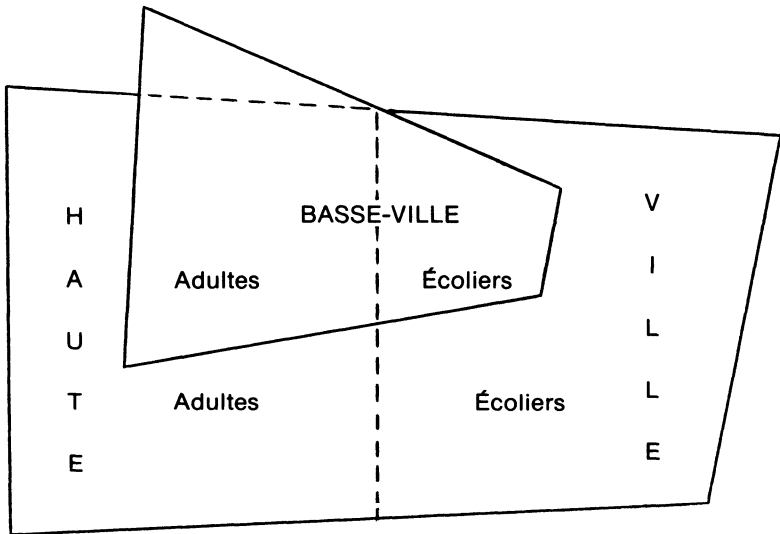
a = adultes basse-ville

Ici, les aires de distribution sont représentées au complet (au lieu de seulement les cercles de confiance comme dans la Figure 1).

Les aires sémantiques communes aux adultes et aux écoliers révèlent un clivage selon l'âge. Dans le cas des écoliers, toutefois, la haute-ville englobe presque complètement la basse-ville. La figure suivante (Figure 3) schématise ces données en les représentant à la fois selon les "rayons de confiance" et les aires totales de distribution.

FIGURE 3

Insertion des distributions de termes lemmatisés de la basse-ville dans celles de la haute-ville



La Figure 3 montre que la basse-ville n'échappe au recouvrement presque complet par la haute-ville que dans le triangle propre aux adultes. Il y aurait lieu d'analyser et de commenter ces résultats; on le fera ailleurs (voir Roy 1978). Pour le moment, il ne s'agissait que de tracer, de façon très générale, le profil différentiel des données recueillies. Retenons-en que, lexicographiquement (à ce premier niveau de dégrossissement) comme socio-économiquement, la haute-ville est mieux nantie que la basse-ville.

(2) "*Travail*". Une centaine de domaines sémantiques se sont manifestés dans les réponses aux TAL, tels "Couleur", "Parties du corps", "Parenté", "Affection", "Sexualité", "Climat", "Politique", "Travail", etc. Ce dernier domaine fera l'objet de la description sémantographique ci-dessous.

Il a fallu d'abord repérer tous les cas où "Travail" apparaissait dans les documents. Les formes de "travailler" (modes, temps, personnes, nombre), de "travail" (singulier et pluriel), de "travailleur" (genre et nombre) ont été retenues; par contre, ont été éliminées les occurrences de "travail" dans le contexte "enfantement". Le nombre obtenu est de 277 émergences de "Travail" dans les réponses aux TAL (de 19 dans les réponses aux TAN, dont nous ne nous occuperons pas ici — leur sémantique est d'ailleurs du même type que celle des réponses TAL).²

3. DISTRIBUTION DES ÉMERGENCES DE "TRAVAIL" PAR GROUPE D'INFORMATEURS

(1) *Groupes d'âge*. C'est chez les retraités que le taux d'émergence est le moins élevé: 0,186; suivent les écoliers, 0,328; le taux le plus élevé se trouve dans les réponses des jeunes adultes de 20 à 30 ans, 0,486 (v. Figure 4.1).

² Les relations entre les réponses TAL ("ensembles paradigmatiques") et les réponses TAN ("ensembles syntagmatiques") posent des problèmes théoriques et méthodologiques intéressants (cf. Lévi-Strauss 1966: 302-306). Qu'il suffise, pour le moment, de formuler l'hypothèse que les syntagmes refléteraient la façon dont une idéologie dominante harnacherait, pour les assujettir, les forces d'"agitation" se manifestant au sein des ensembles paradigmatiques. Ainsi, une première exploration de nos données sous cet angle nous mène à analyser d'une part, les dynamiques qu'on trouve dans les réponses TAL des femmes en relation avec l'inertie (sur-conformité culturelle) de leurs réponses TAN, tandis que les hommes, eux, semblent maintenir l'inertie aux deux niveaux; d'autre part, lorsqu'une dynamique s'affirme chez les hommes au niveau TAL, elle s'estomperait au niveau TAN et vice versa. En général, l'exercice du contrôle inertie se manifesterait par la libéralisation des récits (TAN); la dynamique, dans leur dialectique (Maranda 1977b; Poirier 1978). La logique socio-sémantique des idéologies dominantes s'approprie de cette façon grâce à un mécanisme de réduction, les contrastes, les oppositions et les contradictions dont témoignent les réponses TAL. Alors donc que celles-ci exprimeraient des dynamismes encore inarticulés, les principes de structuration des récits réprimerait ces forces parfois contestataires en assujettissant l'émancipation de pensées qui, si on leur laissait libre cours, pourraient ébranler une charte ne les tolérant qu'en autant qu'elle sache les asservir.

(2) *Sexes*. Les hommes utilisèrent "Travail" 133 fois, les femmes, 144. Tenant compte des irrégularités de distributions dans notre échantillon entre les deux sexes (362 hommes, 440 femmes), nous obtenons 0,529 occurrences normalisées³ pour ceux-là, 0,471 pour celles-ci (v. Figure 4.2).

(3) *Aires socio-économiques et quartiers*. Des 227 occurrences de "Travail", 73 proviennent de Sillery et 88 de Montcalm à la haute-ville; 79 de Limoilou et 37 de St-Sauveur à la basse-ville. Donc, 161 proviennent de la haute-ville, 116 de la basse-ville. Ces chiffres représentent, par rapport à l'ensemble des corpora de formes lexicales de chaque aire, 0,47% du corpus haute-ville, 0,54% du corpus basse-ville (v. Figure 4.3).

(4) *Variables composées*. Les distributions de "Travail" selon les variables composées âge et sexe ne se regroupent pas de façon significative. Quant aux variables composées sexe et aire socio-économique, les moyennes d'émergence chez les hommes et chez les femmes sont assez rapprochées: 0,374 et 0,357. La moyenne des hommes de la basse-ville se situe entre les deux, à 0,360. Par contre, la moyenne des femmes de la basse-ville n'atteint que 0,281. Les distributions forment donc la relation d'ordre suivante: hommes haute-ville (0,374) > hommes basse-ville (0,360) > femmes haute-ville (0,357) > femmes basse-ville (0,281). D'une part, hommes des deux aires et femmes de la haute-ville se regroupent, de l'autre, femmes de la basse-ville se signalent par une chute de moyenne de 0,082 (v. Figure 4.4).

4. DISTRIBUTION DES ÉMERGENCES SELON LES STIMULI *HOMME* ET *FEMME*

196 fois, la réponse "Travail" est déclenchée par le stimulus *HOMME*, 81 fois par le stimulus *FEMME* (71% et 29% des occurrences, respectivement). 101 des 196 réponses "Travail" à *HOMME* proviennent d'hommes, 95, de femmes: la différence des moyennes est de 0,063 en faveur des hommes. Des 81 réponses "Travail"

³ La moyenne de réponses des hommes est de .367; si le nombre d'hommes était égal à celui des femmes, soit 440, leurs réponses contiendraient 162 occurrences de "travail". Ces 162 + 144 occurrences chez les femmes donnent 306, dont 162 = 52,9%.

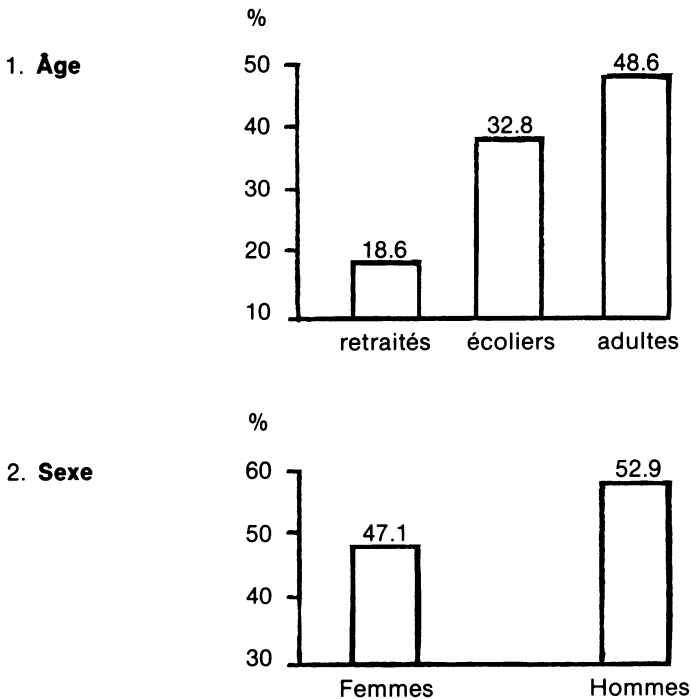
au stimulus FEMME, seulement 30 proviennent d'hommes et 51 femmes: la différence des moyennes, 0,033 est, cette fois, en faveur des femmes. Comme il fallait s'y attendre, on voit que (1) le stimulus HOMME provoque davantage de réponses "Travail" que le stimulus FEMME, et (2) que le sexe du répondant est un facteur non négligeable dans les réponses au stimulus FEMME (corrélation positive entre stimulus et sexe de l'informateur (v. Figures 5.1-5.3).

5. "TRAVAIL", "PROFESSION" ET "MÉTIER"

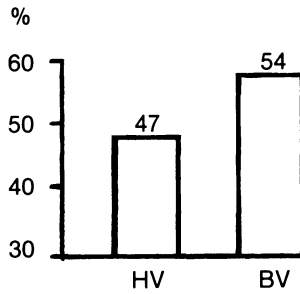
47 types d'occupations (professions, métiers) sont mentionnés explicitement dans le corpus; nous en laissons trois de côté, qui

FIGURE 4

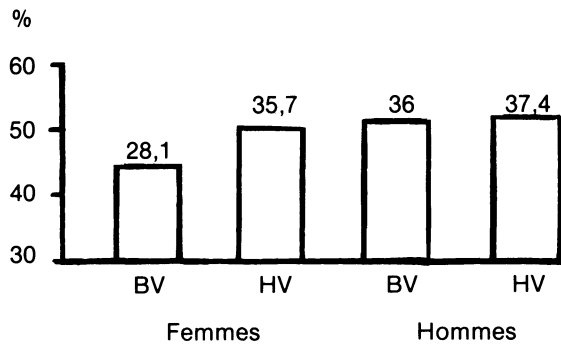
Émergence de "Travail" selon les catégories de sujets



3. Aire



4. Sexe et aire



peuvent prêter à ambiguïté. Nous avons réparti les 44 autres en 20 "professions" et 24 "métiers" (voir Annexe 1). La distribution en est la suivante: à la haute-ville, on fait mention de 19 professions (sur un total de 20 relevées dans le corpus); à la basse-ville, de 11 (sur 20). Quant aux métiers, 19 (sur 24 recensés) sont mentionnés à la haute-ville, et 21 à la basse-ville.

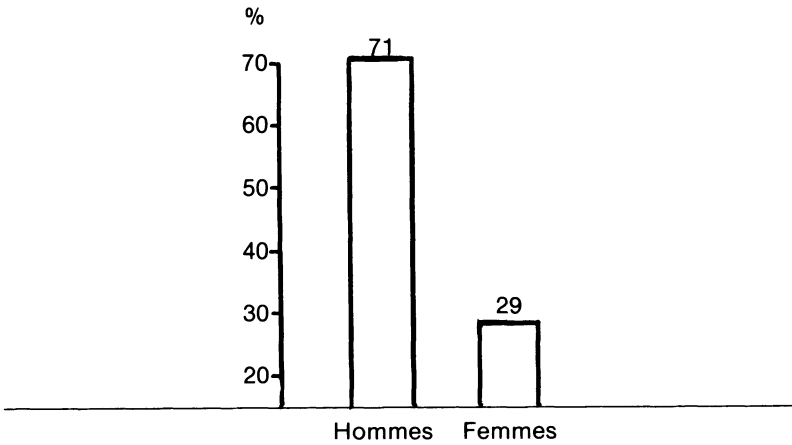
Sur les 20 professions possibles, les 87 résidents de la haute-ville qui en font mention, s'inscrivent, pour ainsi dire, dans 19, quand les 60 résidents de la basse-ville qui font aussi mention de professions, s'inscrivent dans 11. Par contre, sur les 24 métiers possibles, les 60 résidents de la haute-ville chez qui ils émergent, s'inscrivent dans 19, et les 67 résidents de la basse-ville, dans 21. Donc, 60% des résidents de la haute-ville qui font mention de type d'occupation, s'expriment principalement en termes de professions (19, pour 87 personnes, moyenne 4,6 personnes par profession) et 40% en termes de métiers (19, pour 60 personnes, moyenne 3,2

personnes par métier. À la basse-ville, 47% de ceux qui font mention d'occupations s'expriment en termes de professions (5,5 par profession), et le reste, 53%, en termes de métiers (3,2 par métier). Or, 91% des émergences de professions dans la basse-ville ont trait

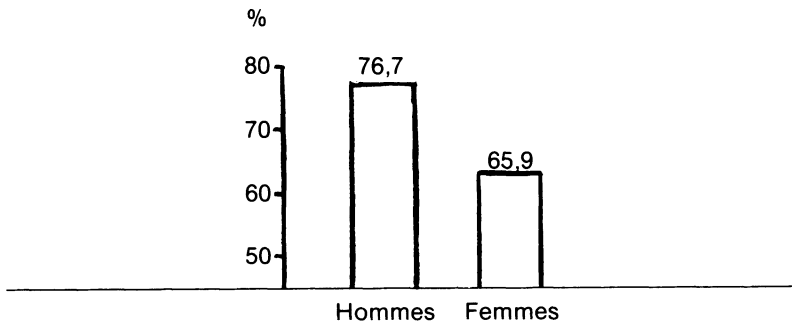
FIGURE 5

Émergence de "Travail" selon les types de stimuli et la dichotomie sexuelle des sujets

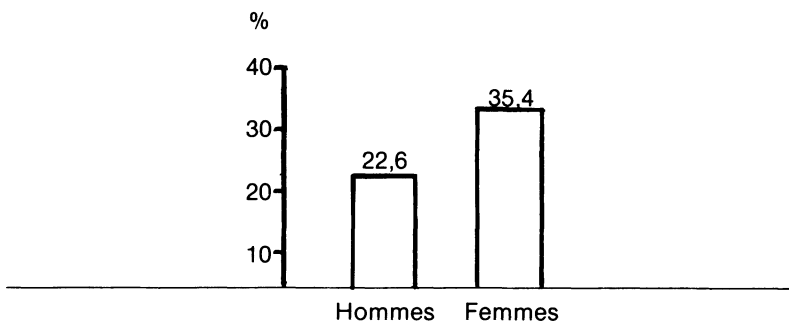
1. Stimuli «homme» et «femme»: émergence de «Travail» dans toutes les réponses.



2. Stimulus «homme»: émergence de «Travail» selon la dichotomie sexuelle des sujets.



3. Stimulus « femme »: émergence de « Travail » selon la dichotomie sexuelle des sujets.



à la santé (docteur/oresse, médecin(s), infirmier(e)), à l'éducation (professeur, instituteur/trice) et à la religion (prêtre). Cet étroit éventail et cette redondance sont significatifs.

L'éventail des professions est plus vaste à la haute-ville qu'à la basse-ville ($19/21 > 11/21$); c'est l'inverse pour les métiers (haute-ville = $19/24 <$ basse-ville = $21/24$). L'inscription dans le domaine "professions" est également plus élevée à la haute-ville qu'à la basse-ville ($60\% > 47\%$); ici encore, c'est l'inverse pour le domaine "Métier" (haute-ville = $40\% <$ basse-ville = 53%).

Concluons cette première approximation. "Travail" prédomine à la basse-ville (0,82% du corpus contre 0,57% à la haute-ville) de même que "Métier", tandis que "Profession" prévaut à la haute-ville. Cette conclusion est cohérente avec les caractères socio-économiques respectifs de ces deux aires de Québec.

Nous pouvons maintenant explorer plus avant le domaine "Travail", d'abord en relation avec les autres domaines qui s'imposent par leur volume sémantique et ensuite, en relation avec ses contextes immédiats.

6. LE FOND SOCIO-SÉMANTIQUE DE "TRAVAIL" À QUÉBEC

Nous avons repéré les domaines dont la fréquence était égale ou supérieure à 10% des occurrences dans notre corpus. La liste en est présentée dans le Tableau 1 et la Figure 6.

TABLEAU 1
 Domaines principaux ($f \geq 10\%$ du corpus)

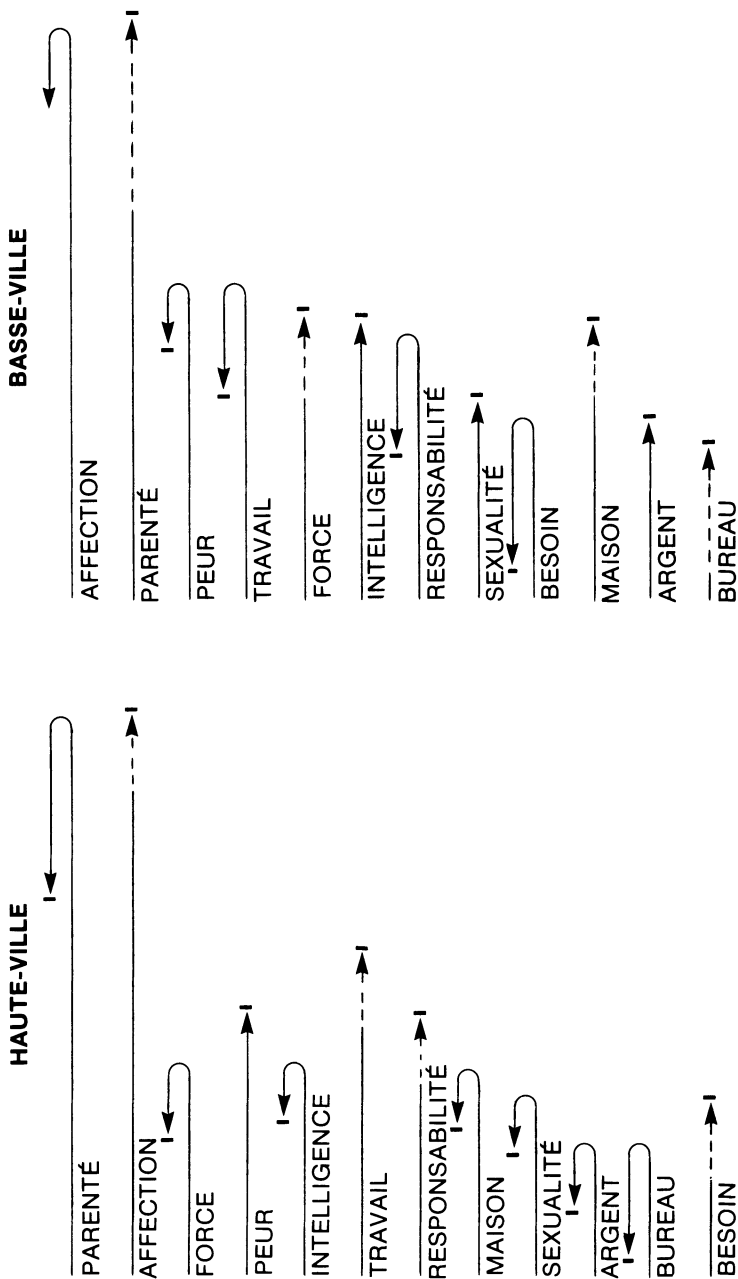
	HAUTE-VILLE	BASSE-VILLE
1. Affection (amitié, amour, bonté, etc.)*	1.79	2.00
2. Parenté (v. Annexe 2)	1.98	1.19
3. Peur (solitude)	.71	.84
4. Travail	.57	.82
5. Force (puissance, supériorité)	.73	.66
6. Intelligence (sagesse, pensée, sensibilité)	.71	.64
7. Devoir (responsabilité)	.48	.60
8. Maison	.47	.32
9. Sexualité	.37	.35
10. Besoin (pauvreté, envie, utilité, maigreur)	.11	.35
11. Argent	.14	.11
12. Bureau	.14	.01

* Le titre du domaine est suivi, entre parenthèses, des formes lemmatisées qui le constituent.

Les différences haute-ville/basse-ville qui ressortent du Tableau 1, se retrouvent dans la Figure 6 selon l'ordre décroissant de leur importance dans chaque aire de la ville. Les différences sont-elles des "régressions" et des "progressions" qu'on pourrait concevoir comme les conditions de passage d'un individu d'une catégorie socio-économique à l'autre? En d'autres mots, fournissent-elles un modèle dynamique des ajustements sémantiques que devrait subir un résident d'une aire émigrant dans l'autre afin de s'adapter à sa nouvelle condition? Explorons brièvement cette hypothèse.

Prenons, comme point de référence un résident de la basse-ville et transplantons-le dans la haute-ville: quelles accommodations sémantiques le transformeraient de sorte qu'il vibre au diapason de sa nouvelle aire de résidence? Selon notre modèle, il accordera plus d'importance à "Parenté" qu'il ne le faisait dans son ancien milieu — il accroîtra l'étendue de ce domaine de 0,74% —, ce qui délogera "Affection" du premier rang des domaines émergeant de son infra-discours: il régressera, sur ce front, par un facteur de 10, son degré d'émergence s'abaissant de 0,21%. Donc, sa précoc-

FIGURE 6
Domaines principaux ($f \geq 10\%$ du corpus)



cupation pour la "Parenté" l'emportera désormais sur sa préoccupation pour des relations humaines chaleureuses.⁴ En même temps, son sentiment d'insécurité ("Peur") décroîtra de 0,13% alors que son sentiment de sécurité ("Force") prendra plus d'élan (augmentation de 0,07%) car, comme le montrent les calculs suivants, "Force" l'emporte sur "Peur" par 0,02% à la haute-ville tandis que "Peur" l'emporte sur "Force" à la basse-ville par 0,18.

Haute-ville	Basse-ville
Force — Peur = 0,73 — 0,71 = 0,02	0,66 — 0,84 = —0,18

Notre "émigrant" passera donc, sur ce secteur composé, de —0,18 à + 0,02: se "sécurisera" de 0,20%.

À partir du Tableau 1, on voit qu'il faut deux sous-ensembles pour regrouper, d'une part les sept premiers domaines, de l'autre, les cinq derniers. Il faut descendre jusqu'au septième rang, "Responsabilité", pour retrouver et à la haute-ville et à la basse-ville, les mêmes domaines ("Affection", "Force", "Peur", "Intelligence", "Travail"); et on ne saurait regrouper les autres domaines à moins de tous les prendre comme un second sous-ensemble.

Le passage de la basse-ville à la haute-ville supposerait donc deux réorganisations de rang, une à l'intérieur de chaque sous-ensemble. Le Tableau 2 indique comment s'opérerait cette accommodation (à partir de la basse-ville).

D'après le Tableau 2, on constate que, s'ajustant à la haute-ville, le résident de la basse-ville devrait régresser de 0,95% sur 5 dimensions ("Affection", "Peur", "Travail", "Responsabilité" et "Besoin") et s'avancer de 1,21% sur 8 autres ("Parenté", "Force", "Intelligence", "Sexualité", "Maison", "Argent" et "Bureau"). Deux domaines, "Peur" et "Besoin", peuvent être affectés d'une connotation négative: sur cette dimension plus générale, le résident de la basse-ville devrait perdre 0,13 + 0,24: c'est donc par 0,37% qu'il s'en dégagerait. Et il faudrait porter cette diminution de "va-

⁴ Il est intéressant de noter que, dans nos données, "Affection" (ou "relations humaines chaleureuses") et "Parenté" ne sont des domaines fortement associés qu'à St-Sauveur; v. ci-dessous, note 6. Et si "Parenté" domine bien à la haute-ville mais pas à la basse-ville, ce n'est pas en association avec "Travail", comme nous le verrons plus bas. La valorisation de "Parenté" par l'émigré de la basse-ville sera accompagnée d'une association du couple "Parenté" — "Travail" auquel il est accoutumé.

TABLEAU 2
Inertie et dynamique des domaines principaux

RANG		RANG	AUGMENTATION (+)/ DIMINUTION (-)
Basse-ville		Haute-ville	Basse-ville → Haute-ville
1	Affection	2	- 0,21
2	Parenté	1	+ 0,74
3	Peur	4	- 0,13
4	Travail	5	- 0,25
5	Force	3	+ 0,07
6	Intelligence	4	+ 0,07
7	Responsabilité	6	- 0,12
8	Sexualité	8	+ 0,02
8	Besoin	10	- 0,24
9	Maison	7	+ 0,15
10	Argent	9	+ 0,03
11	Bureau	9	+ 0,13

leurs négatives" à l'actif de la transformation. Mais il perdrait également sur un autre front, à connotation positive celui-là, "Affection", où il régresserait de 0,21. Le solde demeurerait positif, néanmoins, puisque

Perte positive	Perte négative	Solde
0,37	0,21	0,16

Reste à savoir si les autres retraits (de 0,25 et de 0,12) marqueraient une perte ou un gain: selon que l'on assigne une valeur positive à "Travail" et "Responsabilité", on accusera une perte; si, au contraire, on leur donne une connotation négative ou neutre, on accusera un gain ou enregistrera un solde indifférent.

Quant aux accroissements à subir, il faudrait, là encore, choisir des paramètres à l'intérieur desquels évaluer les variations de taux. L'accroissement, par 0,13, de "Bureau" serait-il à affecter d'une valeur positive ou négative? et celui de "Force", qui implique un sentiment de supériorité (et de dominance)? et celui d'"Argent"? Tout ceci, évidemment, resterait à reprendre dans des études complémentaires de mobilité sociale, d'acculturation et de sémantique générale, lesquelles n'échapperaient cependant pas à des contraintes épistémologiques dont il faut faire mention.

7. NOTE ÉPISTÉMOLOGIQUE SUR L'ETHNOSOCIOLOGIE ET LA LOGIQUE DES CLASSES SOCIALES

On vient de se heurter à une des limites du calcul sémiographique entrepris dans cet article, à savoir, la confrontation à un système de valeurs. Moins aiguë lorsqu'on mesure les variations entre les taux pour des domaines tels "Besoin" ou "Peur", la question demeure insoluble dès qu'on doit évaluer des domaines tels "Travail", "Force", etc. Assurément, il est facile d'éliciter, des mêmes informateurs, une échelle de valeurs. S'y reportant, on serait ensuite en mesure d'attribuer des connotations positives, négatives ou neutres à chacun des domaines indécidables autrement. Mais ces échelles elles-mêmes ne seraient-elles pas irréductiblement conditionnées par la résidence — à la basse-ville ou à la haute-ville — de nos informateurs? Si, comme il faut le penser, tel est bien le cas, ce sera l'échelle de la haute-ville qui prévaudra. Inévitablement, l'appropriation des classes sociales elles-mêmes par elles-mêmes s'opère au moyen d'une modélisation (*modeling*) sur le type classe dominante. L'idéologie des classes sociales ne serait alors rien d'autre que cet objet qu'elles créent afin de pouvoir *se* l'approprier (v. note 2). Les classes dominées, elles, s'expropriant elles-mêmes par l'action en retour de la pensée sur l'objet "classes dominantes", se voient du coup appropriées par une logique de contraste sans laquelle elles ne sauraient être exploitées et hors laquelle elles ne sauraient être *pensées* non seulement par leurs propres membres et par ceux des classes dirigeantes, mais aussi par l'analyse historique et sociologique.

Le système des classes sociales se structurera donc toujours sur un déséquilibre ou, tout au moins, une asymétrie. Les classes dominées tendront toujours, exocentriques, à s'approprier elles-mêmes hors d'elles-mêmes quand les classes dominantes, endocentriques, tendront à maintenir leur auto-appropriation fondée sur l'expropriation des autres. Mais l'une et l'autre dynamiques, l'une et l'autre inerties, sont elles-mêmes, comme l'analyse qu'on en fait, appropriées par la logique qu'elles tentent de s'approprier. Victimes les unes et les autres du langage tout aussi bien que des modes de production, elles ne peuvent que changer de position les unes par rapport aux autres sans que ces renversements n'affectent la

structure hors laquelle elles ne sauraient ni se concevoir, ni être conçues.

Ce qui est plus important est leur transformation [des contradictions] l'une en l'autre. C'est-à-dire que, dans des conditions données, chaque aspect contradictoire à l'intérieur d'une chose se transforme en son opposé, change de position avec son opposé ...

Vous voyez, par la révolution, le prolétariat — dominé jusque là — est transformé en dominant tandis que la bourgeoisie — dominante jusque là — est transformée en dominée et change de position pour occuper celle occupée d'abord par son opposé (Mao 1937: 119).

Comparer Lévi-Strauss (1958: 253), "On pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations", [par exemple, celles de deux aspects contradictoires à l'intérieur d'une chose] "définies respectivement par une inversion des *termes*" [par exemple, prolétariat et bourgeoisie] "et des relations", [par exemple, relation de dominé et relation de dominant] "sous deux conditions: 1) qu'un des termes soit remplacé par son contraire"...; [par exemple, le prolétariat par la bourgeoisie] "2) qu'une inversion corrélatrice se produise entre la *valeur de fonction* et la *valeur de terme* de deux éléments" [par exemple, la valeur dominance de la bourgeoisie qui devient, remplacée (la bourgeoisie) par son contraire (le prolétariat), remplacement qui, renversant les rôles, donne le pouvoir aux opprimés].⁵

⁵ "Le principe logique est de toujours *pouvoir opposer* des termes, qu'un appauvrissement préalable de la totalité empirique permet de concevoir comme distincts. *Comment opposer* est, par rapport à cette exigence première, une question importante, mais dont la considération vient après" (Lévi-Strauss 1962: 100-01). Cette opposition aura les propriétés d'une symétrie inversée pour maximiser les écarts (A et B sont si peu semblables que A est l'inverse symétrique de B), lorsque des raisons d'ordre sociologique ou autres commandent une discrimination de type révolutionnaire, c'est-à-dire où on fera tout pour non seulement enrayer mais aussi renverser un procès d'expropriation. Alors, la défaite même d'un terme deviendra fonction du triomphe de son opposé. Par exemple, ce sera la défaite de la bourgeoisie, sa soumission au prolétariat, qui consolidera la victoire de celui-ci. La défaite de la bourgeoisie veut dire qu'elle ne sera plus *terme à fonction* dominante; sa défaite la transformera en force sociale soumise et elle deviendra ainsi le facteur du triomphe final du prolétariat qui, de dominé qu'il était, deviendra le dominé dominant, c'est-à-dire, idéalement, comme l'aurait défini Lénine, la dissolution dialectique de l'oppression mais, comme le suggère plus adéquatement Mao, simplement un "changement de position" par inversion des rôles (de sorte que le Jour de l'An ou le Mardi Gras deviennent vie de tous les jours). On trouvera des explications de ce mélanisme dialectique dans Kōngās Maranda et Maranda 1971: 24-30 et dans Maranda et Kōngās Maranda 1971.

Ce phénomène structural, par lequel nous voulons nous approprier le monde en esprit et que nous voulons asseoir sur des "réalités" neurophysiologiques ou mathématiques (voir ci-dessous, note 6), ne serait par conséquent qu'un axiome culturel nous donnant, comme n'importe quel autre, l'illusion que notre pensée échapperait au théorème de Gödel, c'est-à-dire qu'elle pourrait être à la fois consistante et complète. Les limites de notre épistémologie sont encore plus étroites que celles de notre imagination mais nos idéologies scientifiques s'obstinent à nous masquer ce fait en secrétant l'opacité subversive sur laquelle repose la vraisemblance de leur sophistication.

8. "TRAVAIL" ET DOMAINES ASSOCIÉS

Examinons maintenant d'un peu plus près le domaine "Travail" sous toutes les réserves qui viennent d'être faites; ses contextes immédiats révéleront comment il s'articule aux domaines brièvement recensés ci-dessus (Tableau 1). Dans les réponses aux TAL, toutes les occurrences de "Travail" ont été repérées de même que leurs prédécesseurs et successeurs. À cause de la nature des blocs associatifs dans les réponses, on a retenu, dans chacune, le prédécesseur immédiat de "Travail" et ses deux successeurs. Les quatre réponses citées ci-dessous serviront d'illustration; elles proviennent toutes de sujets de 20 à 30 ans.

STIMULUS: HOMME

Réponses:

1. (Sujet de sexe féminin, haute-ville): "Femme, *travail*, sécurité, argent, pantalon, enfant, paternité, amour, mariage, force, tendresse, auto, détermination, carrière, loi, vote, décision, bonheur, maison, jardin, aide, harmonie, paix, joie, cravate" (46072).

2. (Sujet de sexe masculin, haute-ville): "Supérieur, intelligent, beau, pénis, virilité, *travail*, argent, voiture, testicule, sperme, vie, Adam, premier, sportif, fort, bière, cochon, famille, Noël, Daniel" (16322).

3. (Sujet de sexe féminin, basse-ville): "Beauté, sexualité, pénis, amour, grandeur, *travail*, autoritaire, pollution, négation, pré-

tention, enfant, douceur, *travail*, auto, dominance, esclave de sa personne, procès, destruction, ami, compagnon, solitude" (20192).

4. (Sujet de sexe masculin, basse-ville): "Humanité, omelette, *travail*, métro-boulot-dodo, vie, société, planète" (33322).

STIMULUS: FEMME

Réponses:

1. (Sujet de sexe féminin, haute-ville): "Benoîte Groulx, féministe, ségrégation, loi, vote, *travail*, maternité, grossesse, accouchement, utérus, vagin, procréation, douceur, caractère" (16132).

2. (Sujet de sexe masculin, haute-ville): "Homme, enfant, discrimination, *travail*, révolte, égalité, sexe, amour, bonheur, veuve, vie, joie, fleur" (16922).

3. (Sujet de sexe féminin, basse-ville): "Indépendance, bonheur, solitude, force, *travail*, enfant, repas, robe, mode, contrainte" (20192).

4. (Sujet de sexe masculin, basse-ville): "Belle, excitante, enivrante (sic), facile, difficile, cuisine, *travail*, guerre, contestation, libération, efforts, douloureux, soignée, maquillage, studieuse, fille, premier, sexe, mariage, changement, époustoufflant (sic), une rareté, amour, recommencer, amour" (20482).

Prédécesseurs (Préd) et successeurs (Suc) à "Travail" dans les réponses TAL.

On remarquera que, dans le Tableau 3, certains domaines n'apparaissent qu'en position de prédécesseurs; dans la terminologie de la théorie des digraphes (graphes orientés), ce sont des *sources*. Il s'agit de "Sécurité", "Ténacité", "Rudesse" et "Garçons": de là, on va à "Travail" sans qu'on parcoure le chemin inverse. Or, ces quatre domaines se trouvent exclusivement dans les réponses haute-ville, et trois d'entre eux n'émergent qu'à Sillery.

D'autres domaines sont des *puits* par rapport à "Travail": on s'y rend de "Travail" sans y retourner. Dans cette catégorie se rangent le plus grand nombre de domaines constellés autour de "Travail", soit 23 sur un nombre total de 39 successeurs/prédécesseurs. Vingt de ces 23 domaines exclusivement successeurs appar-

TABLEAU 3

Prédécesseurs (Préd) et successeurs (Suc) à "Travail"
 dans les réponses TAL.* (Voir note bas de la page suivante, 271)

	SILLERY		MONT-CALM		LIMOILOU		SAINT-SAUVEUR	
	Préd.	Suc.	Préd.	Suc.	Préd.	Suc.	Préd.	Suc.
Affection	3	< 5	11	< 12	4	< 6	4	= 4
Travaux domestiques	3		6	> 4	5			2
Force	2	< 4	5		5	> 2		3
Femme		2	4		2		2	= 2
Enfant			2	< 4	3	> 2	2	
Argent	2	< 8	2	< 6		1		
Père	6	> 5		4		2		4
Libération/liberté	2	= 2			2	< 3		
Virilité	2		2					
Intelligence		3	4			2		
Automobile		2	2	< 3		2		2
Mariage							2	< 4
Sécurité	2			2				
Ténacité	2							
Rudesse	2							
Garçon	2							
Vêtements/Cosmétiques		3		3		3		
Nourriture		3		2		2		
Autorité		2		3		2		
Mère		2		2		2		
Sports		3				5		
Récréation		3		4				
Bureau		3		4				
Professions/Métiers		5						
Sexualité				5				
Parties du corps		5						
Maison						4		
Joie		4						
Stupidité				4				
Parenté		3						
Responsabilité								3
Beauté		3						
État				3				
Barbe				3				
Matériaux		3						
Minutie						2		
Justice				2				
Étude				2				
Homme		2						

tiennent aux réponses haute-ville, 15 sont exclusifs à la haute-ville, 5 lui sont communs avec Limoilou, 2 sont exclusifs à Limoilou ("Maison" et "Minutie") et un seul, "Responsabilité", est exclusif à St-Sauveur.

Ainsi, 61% des domaines associés à "Travail" en sont des sorties (*émissions* dans la terminologie des digraphes), 11% en sont des entrées (*réceptions*) et 28% forment des cycles puisqu'ils peuvent précéder et suivre "Travail", c'est-à-dire puisqu'on peut en partir vers "Travail" comme on peut y revenir de "Travail". Des 23 émissions, 87% sont repérées à la haute-ville et 75% lui sont exclusives. Limoilou en explore 35%, n'en comptant que 10% qui lui soient exclusives, tandis que St-Sauveur n'en connaît qu'une seule, qui lui est exclusive. Et, comme on l'a noté, tous les points seulement émetteurs ne sont repérés qu'à la haute-ville.

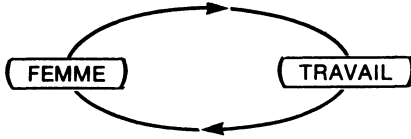
Déjà, à ce premier niveau, se manifeste donc une diversité d'émissions et de réceptions à la haute-ville, laquelle décroît considérablement lorsqu'on passe à la basse-ville (voir plus bas, Figures 7 à 10).

La distribution des cycles est également révélatrice. Un seul, "Affection" — "Travail" — "Affection" se rencontre dans les quatre quartiers. Trois ne se trouvent qu'à la haute-ville: "Argent" (dans deux quartiers), "Travaux domestiques" et "Automobile" (à Montcalm seulement). Trois cycles sont communs à la haute-ville et à la basse-ville: deux à Sillery et Limoilou, "Force" et "Libération/Liberté"; un à Montcalm et Limoilou, "Enfant". Les seuls deux autres cycles sont exclusifs, l'un à Montcalm ("Automobile") et l'autre à St-Sauveur ("Mariage").

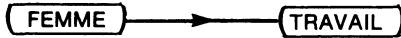
* $F > 2$, c'est-à-dire que ne sont retenus que les domaines apparaissant au moins deux fois en l'une ou l'autre position; le chiffre de gauche donne le nombre d'occurrences d'un domaine en position de prédécesseur, celui de droite, celui de ses occurrences en position de successeur. Les décomptes reposent sur (1) les prédécesseurs immédiats de "Travail"; (2) sur ses deux successeurs sans spécification d'ordre d'émergence; (3) sur des descripteurs du niveau 2 pour ses prédécesseurs et successeurs — voir l'exemple "Professions" et "Métiers" en Annexe I. (L'Annexe 2, elle, reprend, au niveau 3 et à d'autres fins — v. plus bas —, certains des descripteurs associés à "Travail".)
Parenté

Avant de pousser l'analyse plus loin, notons que certains domaines sont prédécesseurs dans un ou deux quartiers et successeurs dans un ou deux autres.⁶ Par exemple, "Femme" émet sur "Travail" à Montcalm et à Limoilou, est *récepteur* à Sillery, et *cycle* à St-Sauveur. Par conséquent, à St-Sauveur, "Femme" peut précéder et suivre "Travail", l'encadrant: on en part et y retourne. À Montcalm et Limoilou, on va de "Femme" à "Travail" sans retourner ensuite à "Femme". Enfin, à Sillery, "Femme" ne précède jamais "Travail" mais le suit. Graphiquement, cette association se décrit ainsi:

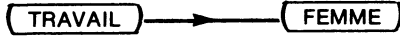
St-Sauveur



Limoilou et Montcalm



Sillery



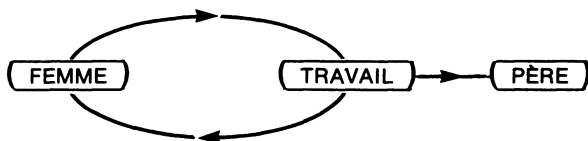
La condensation du digraphe permet de regrouper "Femme" et "Travail" en un seul nœud à St-Sauveur, ce qui indique une relation étroite entre ces deux termes. À Montcalm et Limoilou, par contre, "Femme" n'est que *source*, quand, à Sillery, ce domaine n'est que *puits*.

"Père" est partout *récepteur* de "Travail"; à Sillery, il est en outre *émetteur*, puisqu'il y forme *cycle*. Formellement, c'est donc

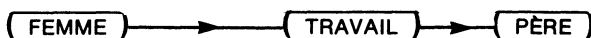
⁶ On pourrait examiner *cycles* et *arcs unilatéraux* en termes de symétrie, asymétrie et dissymétrie. Par exemple, le réseau St-Sauveur est celui qui tend le plus vers la symétrie (trois *cycles*, "Affection", "Femme" et "Mariage", voir Figure 7); symétrie et équilibre vont souvent de pair. Sans doute, y aurait-il intérêt à suivre cette ligne d'analyse formelle, comme on peut le faire en art (Lévi-Strauss 1958: ch. 13; 1975), en mythologie (les travaux de Lévi-Strauss en ce domaine), etc. — Il existe dix-sept types possibles de symétrie, tous exploités dans les arts arabe et chinois traditionnels, mais dont la théorie mathématique n'a été formulée qu'en 1924.

"Père" qui joue à Sillery le rôle que "Femme" joue à St-Sauveur. À Montcalm, Limoilou et St-Sauveur, "Père" est en position de *puits*.

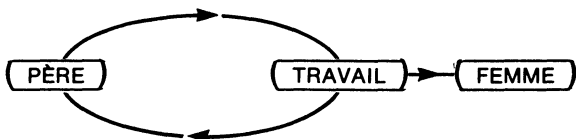
St-Sauveur



Limoilou et Montcalm

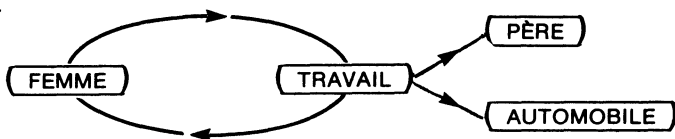


Sillery



"Automobile" n'est *cycle* qu'à Montcalm; ailleurs, il est *puits*. Ajoutons-le au digraphe que nous construisons pas à pas.

St-Sauveur



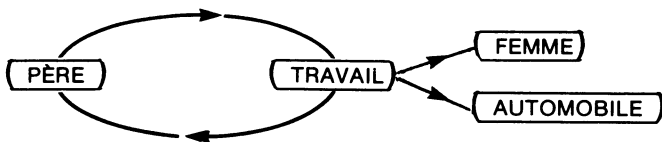
Limoilou



Montcalm



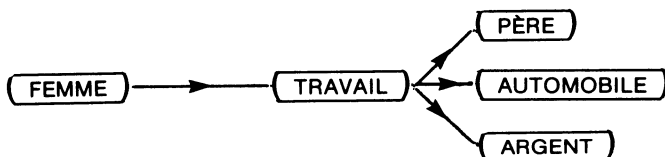
Sillery



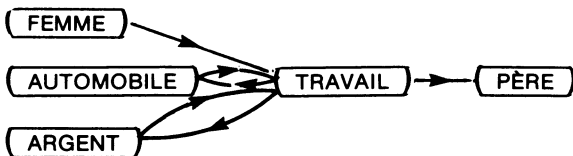
“Père” et “Automobile” sont associés, comme *puits*, à St-Sauveur et Limoilou; “Femme” et “Automobile” le sont également comme *puits* à Sillery mais comme *sources* à Montcalm (où “Automobile” est également *cycle*).

Pour terminer ce choix d'exemples, retenons “Argent”. Absent à St-Sauveur, ce domaine, *cycle* à la haute-ville, est *puits* à Limoilou. Le digraphe devient ainsi:

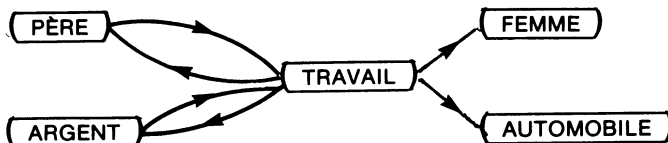
Limoilou



Montcalm

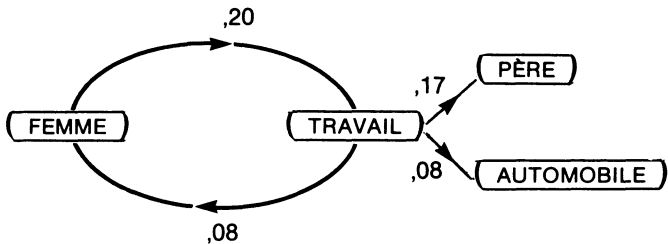


Sillery

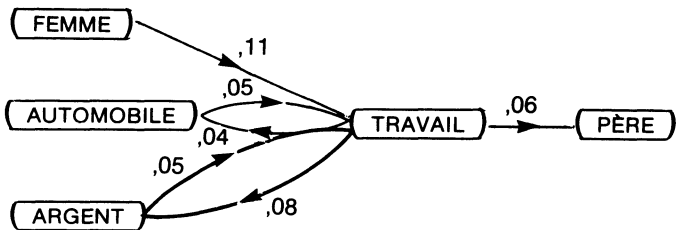


Passons maintenant à la représentation sous forme de réseau: aux pointes de flèche indiquant la direction des associations, ajoutons les fréquences proportionnelles de sorte qu'on puisse en connaître l'importance relative (l'impulsion associative). Ne retenons pour commencer que St-Sauveur et Montcalm à fins d'exposition; les réseaux complets se trouvent plus bas (Figures 7-10).

St-Sauveur



Montcalm



Les pourcentages inscrits aux pointes de flèche sont calculés à partir du Tableau 3. On voit que, à St-Sauveur, "Femme" représente 20% des *réceptions* (ou entrées) de "Travail" et 8% de ses *émissions* (ou sorties). Quant à "Père" et "Automobile", l'émergence du premier (17%) est plus de deux fois plus accusée que celle du second (8%), dont la force associative de *puits* est la même que "Femme". Ainsi, "Père" (17%) = "Femme" (8%) + "Automobile" (8%) + 1%. "Travail" penche donc plus fortement vers "Pè-

re” à St-Sauveur que vers “Femme” et “Automobile” ensemble. (Pour une interprétation de ces équilibres de forces sémantiques, v. Maranda 1974c.)

À Montcalm, “Femme” représente 11% des *réceptions* de “Travail”: une de chute de 9% par rapport à St-Sauveur. Si on y ajoute “Automobile” (5%) et “Argent” (5%), on obtient 21% des *réceptions*, ce qui est légèrement supérieur au dynamisme associatif “Femme”-“Travail” à St-Sauveur (20%) — rappelons que “Femme” n’est que *source* à Montcalm. “Père” et “Automobile” — ce dernier en tant que *puits* — reçoivent 10% des *émissions* de “Travail” à Montcalm, contre 25% à St-Sauveur. Enfin, “Père”, “Automobile” et “Argent” totalisent 18% des *émissions* de “Travail” dans ce quartier: 1% de plus que “Père” seul à St-Sauveur.

Ces brèves descriptions sémantographiques (digraphes et réseaux) auront suffi à tracer une première ébauche; il est temps de la compléter en présentant les réseaux associatifs de chaque quartier pour tout arc (émission ou réception) emprunté au moins deux fois (Figures 7-10).

FIGURE 7
RÉSEAU DE ST-SAUVEUR

Réseau de St-Sauveur

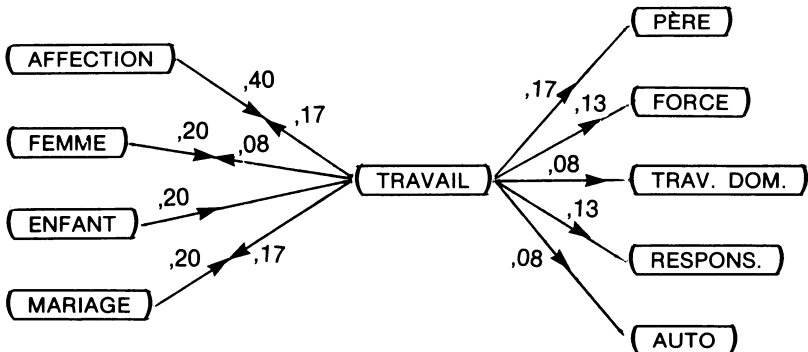


FIGURE 8
RÉSEAU DE LIMOILOU

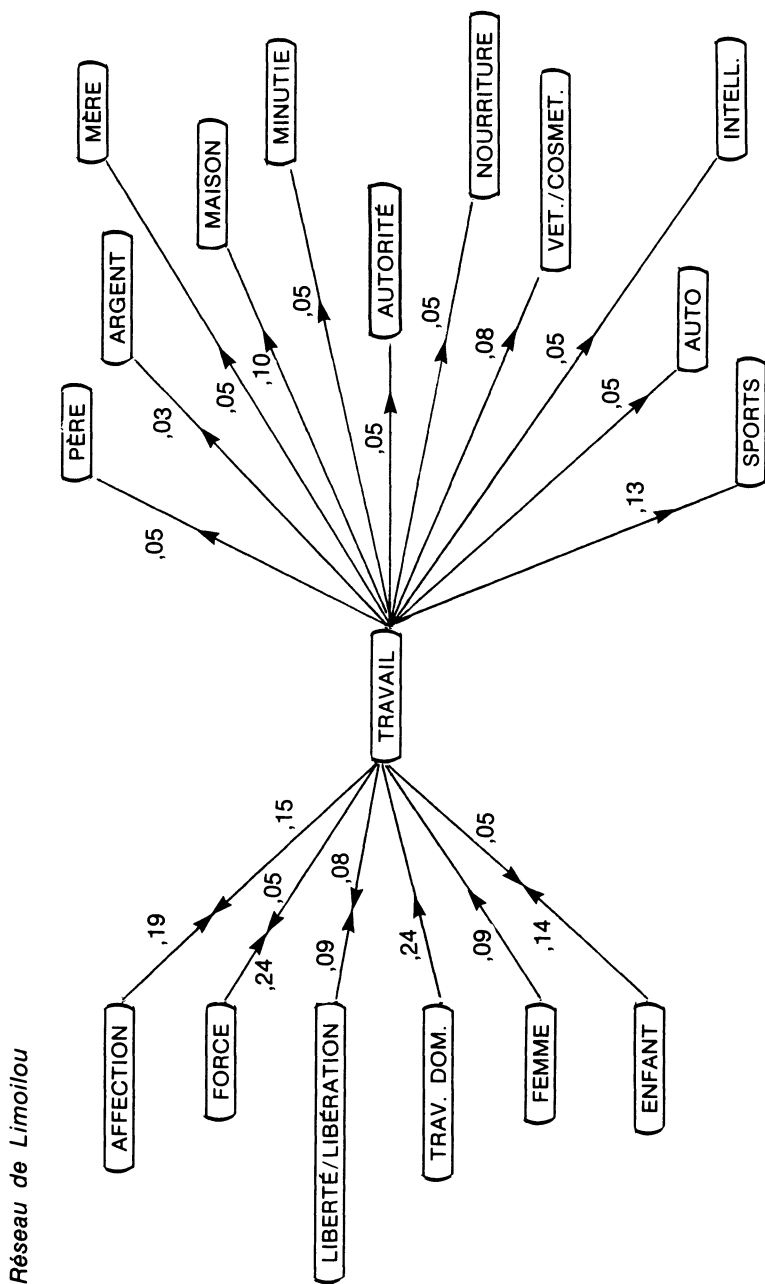


FIGURE 9
RÉSEAU DE MONTCALM

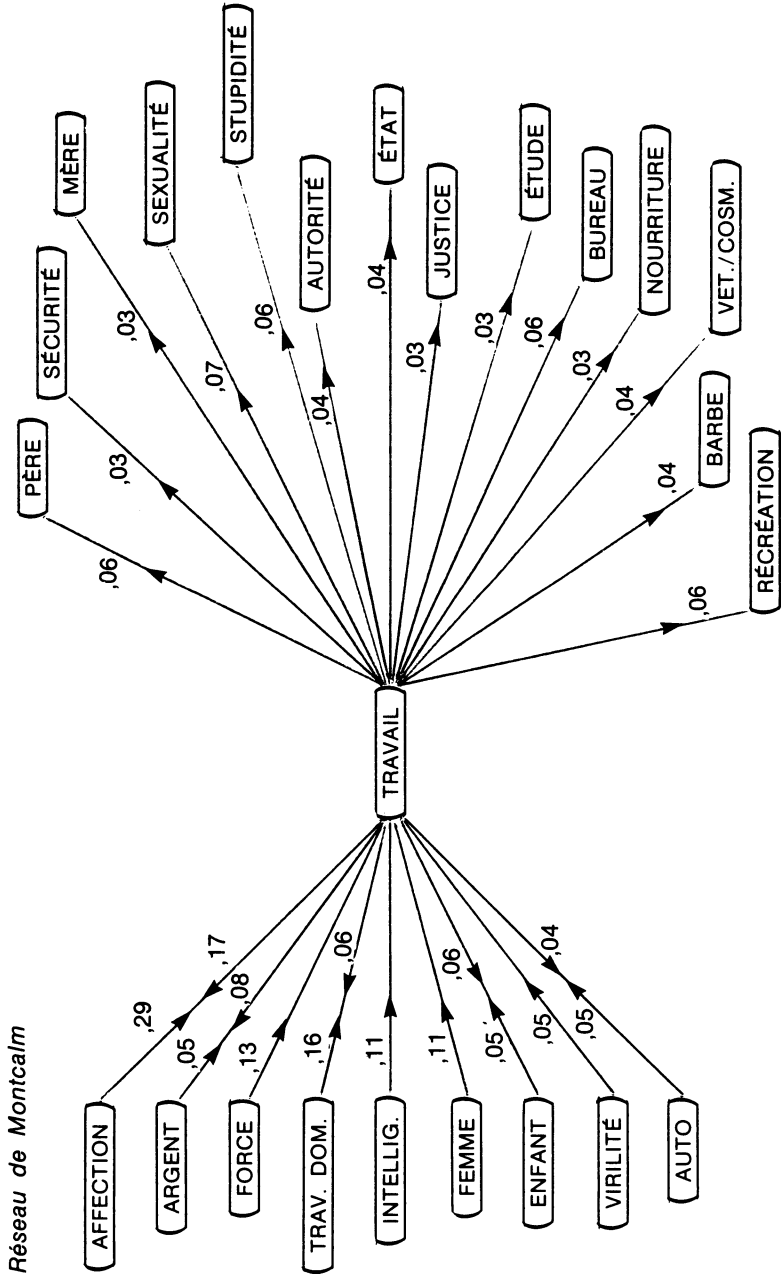
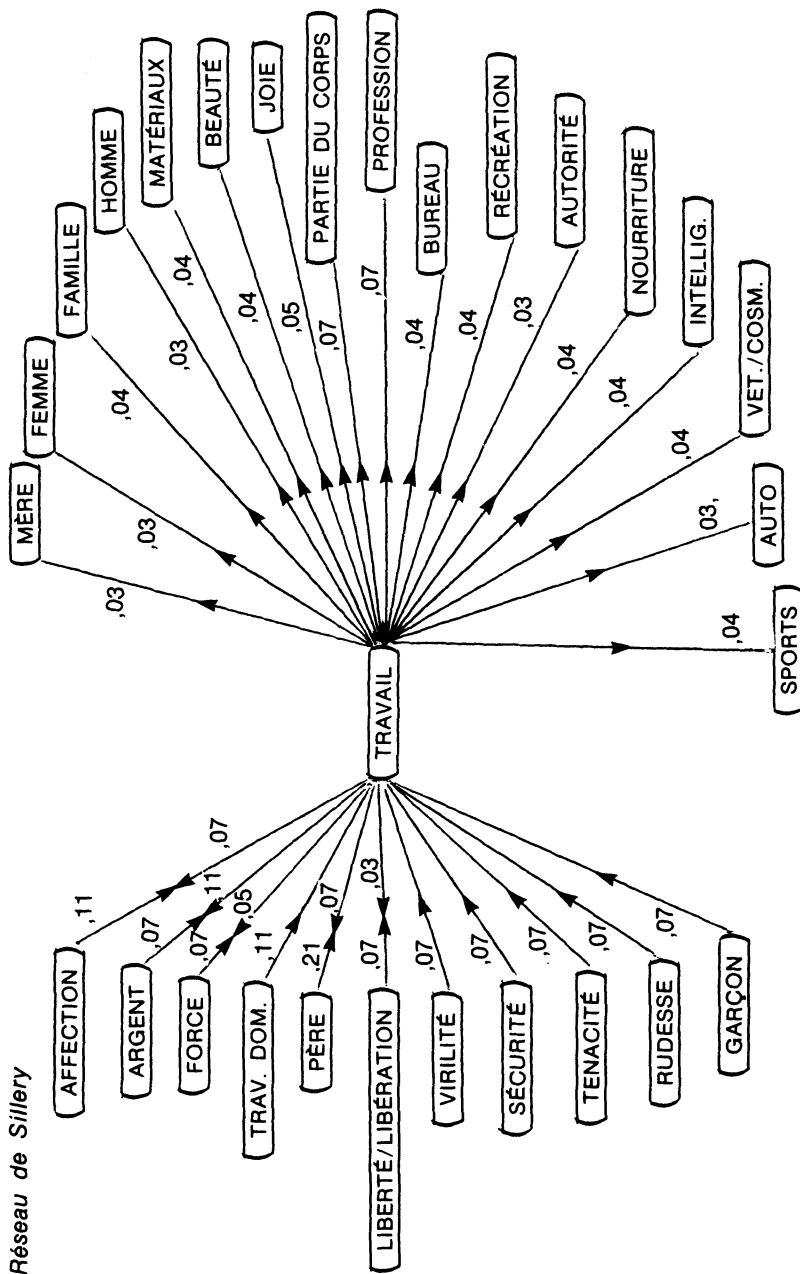


FIGURE 10
RÉSEAU DE SILLERY



Les Figures 7 à 10 révèlent une concentration d'émergences à St-Sauveur en un petit nombre de nœuds, qui va décroissant de Limoilou à Sillery — ou, inversement, une diffusion ou diversification croissante de St-Sauveur à Sillery. Dans le premier quartier, St-Sauveur, peu d'arcs aboutissent à "Travail" et peu en sortent (12 en tout); le débit, sur chacun, y est assez important. À Sillery, la grande diversité (33) des arcs d'entrée et de sortie de "Travail" est accompagnée d'un débit faible sur la plupart. Entre deux, le réseau de Limoilou est moins complexe (21 arcs) que celui de Montcalm (28 arcs). Bref, le domaine "Travail" est plus compact, plus fermement accusé dans des ornières bien établies à la basse-ville et plus diversifié à la haute-ville. Plus précisément, toutes les entrées du réseau St-Sauveur sont empruntées avec une fréquence $> ,20$ et toutes les sorties le sont avec $f > ,08$.

À Limoilou, deux entrées seulement sur six marquent une fréquence $> ,20$ ("Force" et "Travail domestique"), et seules trois sorties, sur 15, $f \geq ,08$. Quant à Montcalm, un seul trajet d'entrée sur neuf, "Affection", est emprunté avec une fréquence $> ,20$, et deux chemins de sortie sur 19 avec $\geq ,08$, "Affection" et "Argent". Enfin, à Sillery, on trouve une entrée sur onze, "Père", dont la fréquence de débit est $\geq ,20$ et une seule sortie, sur 22, ou $f > ,08$.

Le Tableau 4 résume ces observations.

TABLEAU 4
Concentration et débits, par référence à St-Sauveur

	ENTRÉES NOMBRE		SORTIES NOMBRE	
	% ≥ 20		% ≥ 8	
St-Sauveur	100	4	100	8
Limoilou	33	6	20	15
Montcalm	11	9	11	19
Sillery	9	11	5	22

La diversification des réseaux s'accompagne donc d'une réduction marquée des coefficients d'association — cela n'est pas une conséquence théoriquement nécessaire comme l'indique, par exem-

ple, la chute de 11% à 5% entre Montcalm et Sillery pour des nombres de sorties ne variant que de trois.

Donc, de ce point de vue, la stabilité des trajets domine à St-Sauveur; elle est à peu près en équilibre avec ce qu'on pourrait appeler "exploration des pistes" à Limoilou, pour décroître rapidement à Montcalm et à Sillery. Ceci pourrait indiquer que l'inertie sémantique est beaucoup plus forte à St-Sauveur que dans les autres quartiers et que, inversement, la dynamique sémantique est la plus forte à Montcalm et à Sillery.

Corrélativement, calculant cette fois l'ensemble des associations [(d+) + (d—)], les taux de *réception* (d—) de "Travail" par rapport à ses taux d'*émission* varient d'un quartier à l'autre: 40% des associations vont sur "Travail" à St-Sauveur, 34% à Limoilou et à Montcalm, et 28% seulement à Sillery. C'est dire que "Travail" absorbe 40% de la sémantique à laquelle il appartient à St-Sauveur tandis que, à Sillery, il n'en absorbe que 28%; inversement, "Travail" émet à 72% à Sillery, à 60% à St-Sauveur.

TABLEAU 5

Pourcentages des réceptions de "Travail"

	ST-SAUVEUR	LIMOILOU	MONTCALM	SILLERY
Affection	40	19	29	11
Femme	20	9	11	
Enfant	20	14	5	
Mariage	20			
*Force		24	13	7
Libération/Liberté		9		7
Travaux domestiques		24	16	11
Argent			5	7
Intelligence			11	
*Virilité			5	7
Automobile			5	
*Père				21
*Sécurité				7
*Ténacité				7
*Rudesse				7
*Garçon				7

* = Valences de type "mâle"

À partir du Tableau 3 et dans les Figures 7 à 10, on pourrait poursuivre l'analyse au-delà des limites de cette présentation. Par exemple, les Tableaux 5 et 6 reprennent, en pourcentage, les données du Tableau 3.

Le Tableau 4 révèle que les émergences d'associations à prédominances "mâles" sont beaucoup plus accusées à Sillery (73%) qu'à St-Sauveur (0%). L'inertie sémantique de ce dernier quartier est probablement à mettre en rapport avec une concentration sur la cellule familiale, comme on le verra plus bas, tandis que la dyna-

TABLEAU 6

Pourcentages des émissions de "Travail" représentées
en relations d'ordre de fréquences décroissantes

ST-SAUVEUR	LIMOILOU	MONTCALM	SILLERY
Affection 17	Affection 15	Affection 17	Argent 11
Mariage 17	Sports 13	Argent 8	Affection 7
Père 17	Maison 10	Sexualité 7	Père 7
	Libération/	Travaux	Parties
Force 13	Liberté 8	domestiques 6	du corps 7
Respon- sabilité 13	Vêtements/ Cosmétiques 8	Enfant 6	Professions 7
Femme 8	Force 5	Père 6	Force 5
Travaux domestiques 8	Enfant 5	Stupidité 6	Joie 5
Automobile 8	Père 5	Bureau 6	Famille 4
	Mère 5	Récréation 6	Matériaux 4
	Minutie 5	Automobile 4	Beauté 4
	Autorité 5	Autorité 4	Bureau 4
	Nourriture 5	État 4	Récréation 4
		Vêtements/ Cosmétiques 4	Nourriture 4
	Intelligence 5	Barbe 4	Intelligence 4
	Automobile 5		Vêtements/ Cosmétiques 4
		Sécurité 3	Sports 4
		Mère 3	Libération/ Liberté 3
		Justice 3	Femme 3
		Étude 3	Homme 3
		Nourriture 3	Autorité 3
			Automobile 3

mique sémantique de l'autre serait à mettre en rapport avec "Virilité", "Ténacité", "Rudesse", etc.

Il ressort du Tableau 6 que, dans trois quartiers sur quatre, le premier associé de "Travail" est "Affection"; à Sillery, c'est "Argent", un domaine qui n'apparaît d'ailleurs comme successeur de "Travail" qu'à la haute-ville. Ceci s'articule donc à ce que nous venons d'observer quant aux prédécesseurs de "Travail" à Sillery, où, parmi les successeurs, une moindre émergence du domaine "Affection" pourrait être relié à une émergence supérieure de la masculinité.

Pour terminer cette brève exploration sémantographique, reconstituons quelques associations qui forment des constellations entre elles, et, en même temps, voyons quelles sont les modifications que subissent certains champs sémantiques en passant d'un quartier à un autre.

L'apparition de "Argent" dans le champ sémantique "Travail", celles de "Autorité", "Nourriture", "Vêtements/cosmétiques", "Mère" et "Sports" ou "Récréation" sont-elles corrélées? On les retrouve ensemble dans les trois quartiers les mieux nantis, socio-économiquement, de notre échantillon. On ne retrouve plus "Mariage" (présent seulement à St-Sauveur) dans ces mêmes quartiers où, par contre, "Mère" surgit. En outre, si "Travaux domestiques" est prédiqué (comme successeur) de "Travail" à St-Sauveur, c'est "Travail" qui est prédiqué de "Travaux domestiques" à Limoilou et à Sillery, et est l'un et l'autre (comme *cycle*) à Montcalm.

Replions-nous sur deux quartiers pour faciliter l'analyse.

À presque tous les égards, dans notre échantillon, St-Sauveur est le quartier le plus démuné. Qu'il s'agisse de statut socio-économique, de disponibilité lexicale, du nombre de mots-réponses au TAL, de l'émancipation des femmes, ce quartier est nettement défavorisé par rapport aux autres (Drouin 1978, Roy 1978). Il n'est qu'un chef sous lequel il affiche une certaine supériorité: celui des relations chaleureuses ("Affection") dans les récits qu'ont inventés ses résidents (Matte 1978). À l'autre extrémité — celle de l'abondance — on trouve Sillery (Drouin 1978, Roy 1978). Retenons donc principalement ces deux quartiers, aux contrastes accusés, dans la présente exploration.

À St-Sauveur, "Travail" est enchâssé dans les trois *cycles* "Affection", "Femme" et "Mariage". "Enfant" s'y porte, et "Travail" lui-même va sur "Père", "Force", "Travaux domestiques" et "Responsabilité". Ces domaines forment un ensemble structuré par les relations humaines — le seul terme ne s'y inscrivant pas directement étant "Automobile". "Travail" se situe donc ici dans un contexte associatif que l'on pourrait définir comme domestique et familial: "Affection", "Femme", "Enfant" et "Mariage" sont au départ de 100% des trajets d'entrée; "Affection", "Femme", "Mariage", "Père", "Travaux domestiques" et "Responsabilité" y sont à l'arrivée de 80% de tous les trajets de sortie. En somme, un univers où entrent peu de préoccupations plus vastes que le Foyer et ce qu'il circonscrit. Une seule échappée: "Automobile".

À Sillery, le tableau est beaucoup plus diversifié. Si "Affection", "Travaux domestiques" et "Père" apparaissent bien parmi les trajets d'entrée, ce n'est que pour 43%; "Affection", "Père", "Mère", "Femme", "Homme" et "Famille" ne comptent que pour 27% des trajets de sortie. Par contre, des dimensions inexistantes à St-Sauveur y émergent: "Libération/Liberté", "Virilité", "Sécurité", "Ténacité", "Rudesse", "Garçon", pour 35% des entrées; "Argent", "Autorité", "Nourriture", "Vêtements/Cosmétiques", pour 22% des sorties; "Professions/Métiers" et "Bureau", pour 11%; "Joie" et "Beauté", pour 9%; "Récréation" et "Sports", pour 8%, etc. À Sillery, les associations avec l'univers familial s'inscrivent donc dans un contexte plus vaste qu'à St-Sauveur.

Assurément, c'est l'évidence même que l'on voit se définir ainsi sous nos yeux. Les classes dominantes ont à leur disposition des types de ressources dont les classes dominées sont moins pourvues. Celles-ci se rabattraient sur la famille et les relations humaines (ce n'est qu'à St-Sauveur qu'on trouve "travail" et "amis" associés); de même, comparer les coefficients de "Affection", plus de trois fois plus élevés à St-Sauveur ($,40 + ,17 = ,57$) qu'à Sillery ($,11 + ,07 = ,18$).⁷

⁷ "It is frequently suggested that kinship is more important for both the stable working class and the unstable laboring class than it is for the middle class..."

An important issue is the degree to which strong kinship obligations inhibit mobility. If the lower class is highly dependent on kin for sociability and mutual aid, then does pressure on kin to pool resources prevent individual

Les données suggèrent plusieurs questions. Retenons-en deux, complémentaires, à traiter d'un coup.

9. "TRAVAIL", "PARENTÉ" ET "APPROPRIATION"

En premier lieu, comment convient-il de concevoir la parenté (v. Annexe 2) dans le jour où elle nous apparaît par rapport à "Travail"? Ensuite, que signifierait l'appropriation d'un milieu par une inertie sémantique (St-Sauveur, qui ne déborde "Travail" et le foyer que par "Automobile") et l'appropriation d'une dynamique sémantique par un milieu (Sillery, où on déborde "Travail" et le foyer de maintes façons)?

L'occurrence de "Mariage" à St-Sauveur est théoriquement significative. Alors que la paternité, la maternité, l'enfance et la famille sont repérées dans les autres quartiers, St-Sauveur est le seul où émerge la relation d'alliance. Replié sur une conception forte et parcimonieuse de "Travail", ce quartier socio-économiquement faible semble l'encaster dans la famille. "Femme" y apparaît parmi les *cycles* avec "Affection" et "Mariage"; "Enfant" (mais pas "Mère") et "Père" y apparaissent l'un comme prédécesseur, l'autre comme successeur. Il s'agit, en somme, de la constitution de l'unité famille-nucléaire de nos sociétés par l'homme comme "Père" et par la femme en tant que telle; or cette constitution est peut-être le problème majeur auquel réfléchit le folklore (v. Maranda 1978b).

Par là, on rejoint le rêve d'une vie à l'échelle humaine. Comme chez les Lau de Malaita, aux Îles Salomon, où on préfère le statut de plébéien à celui d'aristocrate parce qu'il permet de "vivre en famille", ainsi, à St-Sauveur, on préférerait "la douceur, éternellement déniée à l'homme social, d'un monde où l'on pourrait vivre *entre soi*" (Lévi-Strauss 1967: 570).

mobility? Another way of putting this is: Is it necessary for those who are upwardly mobile to rupture ties and ignore kin if they are to succeed in establishing themselves?" (Eames and Goode 1977: 147-48).

Nos données haute-ville nous portent à croire qu'il n'est pas "nécessaire de rompre les liens et de négliger la parenté" pour s'inscrire dans une société élitiste: à Sillery, il suffirait de réduire la parenté à 31%.

Nous reportant au réseau "Travail" à St-Sauveur (Figure 7, ci-dessus), nous voyons que les trois *cycles* sont parcourus avec les débits différentiels suivants: "Affection", $d- = ,40$, $d+ = ,17$; "Mariage", $d- = ,20$, $d+ = ,17$ et "Femme", $d- = ,20$, $d+ = ,08$.

À Sillery (Figure 10), nous avons cinq *cycles*, dont les débits sont: "Père", $d- = ,21$, $d+ = ,07$; "Argent", $d- = ,07$, $d+ = ,11$; "Affection", $d- = ,11$, $d+ = ,07$; "Force", $d- = ,07$, $d+ = ,05$ et "Libération/Liberté", $d- = ,07$, $d+ = ,03$. "Affection" y décroît par rapport à St-Sauveur presque du quadruple quant à l'entrée ($,11 < ,40$) et près du tiers ($,07 < ,17$) quant à la sortie.

Le *cycle* "Père" y est pratiqué le plus fréquemment et, avec "Argent", "Force" et "Libération/Liberté" fournit 79% des débits. "Femme", à Sillery, devient *puits* à faible réception (0,03); "Mariage", nous l'avons noté, y disparaît de même que "Enfant", remplacé (?) par "Garçon" comme *source* (0,07). "Mère" et "Famille" émergent parmi les successeurs de "Travail" à Sillery; avec "Femme", ils ne reçoivent toutefois que 0,06 des débits. Il semble donc qu'on puisse constater un affaiblissement de la dimension famille-parenté en passant de St-Sauveur à Sillery, qui pourrait être dû à l'émergence de plusieurs *sources* et *puits* non attestés à St-Sauveur.

En même temps que cet affaiblissement, on décèle un renforcement de la masculinité à Sillery: "Père" y est *cycle*, "Garçons" y émerge plutôt (?) que "Enfant", et les autres prédécesseurs de "Travail" mettent l'accent sur des valeurs masculines — "Argent" (?), "Force", "Virilité", "Sécurité" (voir "Responsabilité", *puits* à St-Sauveur), "Ténacité" et "Rudesse". Somme toute, "l'homme social" dont parle Lévi-Strauss, viril, rude, compétitif, se retrouverait à Sillery, tandis que la "douceur... [de] vivre entre soi" serait caractéristique du contexte de "Travail" à St-Sauveur.

Empreint d'affection, de mariage, de responsabilité, le résident de St-Sauveur prêterait donc flanc à l'appropriation par "l'homme social". Le foyer y fournirait une zone protégée où, s'épanouissant, "Affection" se déploiera; et pourvu qu'on ait l'échappée "Automobile", on pourra tolérer l'assujettissement à l'homme de Sillery qui, depuis la haute-ville, règle le sort de ces concitoyens moins nantis.

Or, ce rôle de la parenté parmi nous serait-il proche de ce que les stéréotypes courants en anthropologie nous font croire être le cas dans les sociétés exotiques? et serait-il faux de penser — comme, par exemple, Godelier⁸ — que les rapports de parenté ne seraient dominants que dans les sociétés sans classes? À St-Sauveur (comme aussi à l'Île d'Orléans — Lemieux 1971 — et ailleurs — Young & Wilmott 1957; Firth & Forge 1969; Garigue 1970; Schneider and Smith 1973), les rapports de vie familiale s'imposent et servent à définir une condition. Que leur prédominance s'estompe, les rapports de domination prendront le dessus — ou vice versa — et ceux chez qui le foyer comme lieu d'affection continue de prévaloir deviendront les victimes — à Québec comme à Malaita — de compatriotes qui, portant leur action au-delà du "vivre *entre soi*", viseront une appropriation des *boko i luma* des "bloqués au foyer" comme on dit chez les Lau, c'est-à-dire de ces hommes pour qui la vie familiale prime sur les activités de groupes plus étendus et diversifiés.⁹ Ainsi, notre exploration permettrait-elle, peut-être, de retracer l'intériorisation par les classes dominées de la charte sémantique de leur propre appropriation?

La "dominance des rapports de parenté" se perpétuerait donc parmi nous, dans les classes dominées. Elle n'aurait pas "disparu au sein de nombreuses sociétés primitives à mesure que se développaient de nouveaux rapports sociaux", quoi qu'en dise Godelier (1973: 379): elle continuerait de persister tout au moins idéologiquement ou sémantiquement chez les exploités ici comme en Mélanésie; et elle n'est pas non plus négligeable, bien que dans des contextes autres que "Travail", même chez les exploités (ci-dessus, Figure 1 et notes 4 et 7).

Si la parenté s'approprie "Travail" dans la basse-ville, et si la masculinité s'approprie "Travail" et "Parenté" dans la haute-ville,

⁸ "Il faut donc chercher le fondement de cet usage conceptuel des rapports de parenté ... dans la société, parce que dans la plupart des sociétés primitives (et à la différence des sociétés de classes, esclavagistes, féodales ou autres) les rapports de parenté sont objectivement les rapports sociaux dominants; dans l'histoire, parce que, dans des conditions et pour des raisons qu'il faut déterminer, cette dominance des rapports de parenté a disparu au sein de nombreuses sociétés primitives à mesure que se développaient de nouveaux rapports sociaux (de castes, de classes, d'Etat)" (Godelier 1973: 379).

⁹ On observe d'ailleurs ce même jeu de variations complémentaires à travers l'histoire de la terminologie de parenté en français, comme démontré ailleurs (Maranda 1974a).

cela signifie-t-il que nous faisons face à une relation transitive assurant l'appropriation d'une classe sociale par une autre? La brève exploration sémantographique que nous terminons ne nous permet pas de répondre à cette question de façon complète. Tout ce qu'elle fournit n'est qu'une esquisse de description de certaines inerties et impulsions dont les déterminismes devront être scrutés avec non moins de soin que les manifestations associatives.

10. CONCLUSION

L'exploration sémantographique poursuivie dans les pages qui précèdent, définit, tout incomplètement que ce soit, un phénomène socio-sémantique selon ses degrés de diversité, de force structurale et d'inclusions partielles, c'est-à-dire, en somme, selon une inertie et une dynamique qui leur sont propres. Elle situe les uns par rapport aux autres les domaines formant constellations et chiffre leurs forces d'attraction, pour ainsi dire. En outre, elle suggère de voir comment une socio-sémantique dominante peut s'appropriier — pour ensuite l'exproprier? — une socio-sémantique moins diversifiée dans ses ressources et ses objectifs.

À St-Sauveur, plutôt que de bricoler l'histoire, on s'en abrite au sein de relations humaines où "Automobile" ne ferait peut-être que prolonger le foyer. À Sillery, comme à Montcalm où émergent "Justice", "État", et ainsi qu'à Sillery et Limoilou, "Autorité", on s'affirme. On s'y montre capable d'un bricolage sinon de l'histoire, du moins de la société. Et l'appropriation de "Travail" qu'on y pratique, ne se limitant pas à "Automobile", va jusqu'à "Récréation", "Sports", "Sexualité", "Beauté" et "Joie".

En conclusion, nous pouvons affirmer qu'il existe, à Québec, des limites définissables au répertoire à partir duquel se structurerait l'infra-discours populaire sur "Travail"; à l'intérieur de ces limites (9 cycles, 6 sources et 24 puits), la structure, probabiliste, varie d'un quartier à l'autre. Les axes d'organisation qui la constituent donnent à ceux qu'ils traversent de penser et de vivre différemment en dépit d'une sémiotique commune leur permettant de s'exploiter les uns les autres, grâce à une asymétrie qui, seule, *sic dicunt Mao et Lévi-Strauss*, fonde la vie comme elle fonde l'appropriation. Car, que ce soit l'homme qui aime ou s'approprie l'homme, l'homme qui

aime ou s'approprié la femme ou la femme qui aime ou s'approprié l'homme ou la femme, la contradiction demeurera tant que nous continuerons, analystes, à ne pouvoir percevoir les phénomènes sociaux sous un autre angle que celui de définitions par contrastes.

ANNEXE 1

Distribution par quartier des termes ayant trait à la parenté

PROFESSIONS

	SILLERY	LIMOILOU	ST-SAUVEUR	MONTCALM
Administrateur (trice)	2	0	0	0
Anthropologue	2	0	0	0
Archéologue	1	1	0	0
Architecte	0	0	1	0
Artiste	1	0	1	1
Avocat	3	0	0	0
Business	1	0	0	0
Comptable	1	1	0	0
Dentiste	3	0	1	1
Docteur (oresse)	14	4	1	2
Infirmier(e)	1	5	2	4
Ingénieur	3	0	0	1
Instituteur (trice)	1	3	1	1
Journaliste	0	0	0	1
Juge	0	0	0	3
Logicien	0	0	0	1
Médecin(s)	6	5	7	10
Prêtre	4	0	2	2
Professeur	13	9	2	3
Professionnel	0	0	0	1

MÉTIERS

	SILLERY	LIMOILOU	ST-SAUVEUR	MONTCALM
Artisan/at	1	0	1	1
Boulangier	1	1	0	0
Camionneur	1	0	1	0
Chômage	1	0	1	0
Coiffeur(se)	0	2	0	0
Cuisinier(e)	6	5	4	4
Cultivateur	1	0	1	1
Danseur(se)	1	3	3	2
Électricien	1	0	0	0
Facteur/postier	1	0	2	0
Fermier	1	2	2	1

Journalier	0	0	1	0
Laitier(e)	1	2	1	0
Mécanicien	2	1	0	1
Ménagère	2	9	9	5
Menuisier	0	3	2	0
Ouvrier	1	0	2	1
Pêcheur	3	0	2	2
Plombier	0	0	0	2
Police/ier	7	5	4	3
Putain	1	1	0	2
Secrétaire	1	4	1	2
Serveuse	0	0	1	0
Boueur	1	0	0	1

ANNEXE 2

Distribution par quartier des termes ayant trait à la parenté

	ST-SAUVEUR	LIMOILOU	MONTCALM	SILLERY
COUSIN(E)(S)	2	0	1	6
FAMILLE	16	22	11	25
FILS	1	1	2	6
FRÈRE	3	0	9	13
MAMAN	4	4	14	22
MÈRE	24 } 28	32 } 36	48 } 62	72 } 94
ONCLE	1	0	3	12
PAPA	5	4	9	21
PARRAIN	0 } 24	0 } 33	1 } 48	1 } 87
PÈRE	19	29	39	66
SŒUR(S)	4	4	9	12
TANTE	3	0	5	11

RÉFÉRENCES

DROUIN, R.

1978 "Lexicographie et Syntaxe". *Annual Meeting of the North Eastern Anthropological Association and American Ethnological Society*, Québec, Université Laval.

EAMES, E. E., and GOODE, J. G.

1977 *Anthropology of the City: An Introduction to Urban Anthropology*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

FIRTH, R., HUBERT, J., FORGE, A.

1969 *Families and Their Relatives*. London: Routledge and Kegan Paul.

GARIGUE, P.,

1970 *La Vie familiale des Canadiens français*. Presses de l'Université de Montréal.

GODELIER, M.

1973 *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspéro.

KÖNGÄS MARANDA, E., MARANDA, P.

1971 *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, 2nd ed., Paris — The Hague, Mouton.

LALLIER, J.-F.

1978 "Principes d'analyse discriminante appliqués à la lexicographie québécoise". *Annual Meeting of the North Eastern Anthropological Association and American Ethnological Society*, Québec, Université Laval.

LEMIEUX, V.

1971 *Parenté et politique: L'Organisation sociale dans l'Île d'Orléans*. Québec, Presses de l'Université Laval.

LÉVI-STRAUSS

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1960 "La structure et la forme", *Cahiers de l'Institut de Sciences économiques appliquées*, reproduit dans *Anthropologie structurale* 2. Paris, Plon, 1973, ch. 8.

1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

1966 *Mythologiques II: Du Miel aux cendres*. Paris, Plon.

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, 2^e dition, Paris-La Haye, Mouton.

1971 *Méthologiques IV: L'Homme nu*. Paris, Plon.

1975 *La voie des masques*. Genève, Skira.

MAO TSETUNG

1937 "On Contradiction" in *Selected Readings from the Works of Mao Tsetung*. Peking, Foreign Language Press, 1971: 85-133.

MARANDA, P.

1967 "Formal Analysis and Inter-cultural Studies", *Social Science Information* 6: 7-36.

1968 "Analyse quantitative et qualitative de mythes sur ordinateur", in J.-C. Gardin, *Calcul et formalisation dans les sciences de l'homme*. Paris, CNRS: 79-86; également dans P. Richard & P. Jaulin, *Anthropologie et calcul*, Paris, 10X18: 256-70.

1972a *Introduction to Anthropology: A Self-Guide*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

1972b Introduction, in P. Maranda, ed., *Mythology*, Penguin Books: 7-19.

1974a *French Kinship: Structure and History*, Paris — La Haye, Mouton.

1974b "Myth as a Cognitive Map", in P. Stone, *Workshop on content Analysis in the Social Sciences*, centro nazionale Universitario di Calcolo Elettronico, Pisa, p. 125-153.

- 1974c Introduction, in *Id.*, ed., *Soviet Structural Folkloristics*, vol. 1, Paris — La Haye, Mouton.
- 1976 "Informatique, simulation et grammaires ethnologiques", *Informatique et sciences humaines* 28: 15-30.
- 1977a "Cartographie sémantique et folklore: *Le 'Diable beau danseur' à Rimouski*". *Recherches sociographiques* 18: 247-70.
- 1977b "Du Drame au poème: L'Infra-discours populaire dans la basse-ville de Québec", *Études littéraires* 10: 525-44.
- 1977c "Serpent, femme, homme: Expérimentation sémantique". *Anthropologie et sociétés*, vol. 1, n° 3: 119-29.
- 1978a "The Popular Subdiscourse: Probabilistic Semantic Networks (Semantography)". *Current Anthropology* 19: sous presse.
- 1978b "Le Folklore à l'école: Socio-sémantique expérimentale", *Mélanges Lacoursière*, Montréal, Leméac.
- MARANDA, P., KÖNGÄS MARANDA, E.
 1971 "Introduction" in *id.*, *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- MATTE, D.
 1978 "Variables narratives significatives". *Annual Meeting of the North Eastern Anthropological Association and American Ethnological Society*, Québec, Université Laval.
- POIRIER, C.
 1978 "Structures narratives: Garçons v. filles, Québec v. New York". *Annual Meeting of the North Eastern Anthropological Association and American Ethnological Society*, Québec, Université Laval.
- ROY, M.-C.
 1978 "Variables lexicographiques significatives: Âge et Aire". *Annual Meeting of the North Eastern Anthropological Association and American Ethnological Society*, Québec, Université Laval.
- SANKOFF, D., P. THIBAUT, H. BÉRUBÉ
 1978 "Semantic Field Variability", in press.
- SCHNEIDER, D., SMITH, R. T.
 1973 *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- TRUDEL, M.
 1978 "Échantillonnage et collecte". *Annual Meeting of the North Eastern Anthropological Association and American Ethnological Society*, Québec, Université Laval.
- YOUNG, M., WILMOTT, P.
 1957 *Family and Class in a London Suburb*. Baltimore: Penguin Books.

VOLUMES REÇUS — BOOKS RECEIVED

- BARRETT, Stanley R., *The Rise and Fall of an African Utopia: a Wealthy Theocracy in Comparative Perspective Development Perspective*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1977.
- BERNDT, Ronald M., *Love Songs of Arnhem Land*. Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- CHANCE, John K., *Race and Class in Colonial Oaxaca*. Stanford, Stanford University Press, 1978.
- DA SILVA, Alcionilio Bruzzi Alves, *A civilizacao Indigena do Vaupes, observacoes antropologicas*. Segundo edicao, Italia, Las Roma, 1977.
- DOLGIN, Janet L., KEMNITZER, David S. and SCHNEIDER, David M., (eds), *Symbolic Anthropology, a Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York, Columbia University Press, 1977.
- EL-NAJJAR, Mahmoudy and McWILLIAMS, K. Richard, *Forensic Anthropology. The Structure, Morphology and Variation of Human Bone and Dentition*. Illinois, Charles C. Thomas Publisher, 1978.
- FRISBIE, Charlotte J., and McALLISTER, David P. (eds), *Navajo Blessing Way Singer. The Autobiography of Frank Mitchell 1881-1967*. Tucson, University of Arizona Press, 1978.
- GEERTZ, Clifford, *The Religion of Java*. Chicago, University of Chicago Press, 1976.
- HEDA, Jason and SEGAL, Dimitri (eds), *Patterns in Oral Literature. World Anthropology*. The Hague, Mouton Publishers, 1978. Distributed in the U.S.A. and Canada by Aldine, Chicago.
- HORWITZ, Richard, *Anthropology Toward History: Culture and Work in a 19th Century Main Town*. Connecticut, Wesleyan University Press, 1978.
- JOHNSON, Allen W., *Qualification in Cultural Anthropology: an Introduction to Research Design*. Stanford, Stanford University Press, 1978.
- KELLEY, Jane Holden, *Yaqui Women: Contemporary Life Histories*. Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1978.
- KELLY, William H., *Cocopa Ethnography*. Anthropological Papers of the University of Arizona, 29. Tucson, University of Arizona Press, 1977.
- KRASHINSKY, M., *Day Care and Public Policy in Ontario. Ontario Economic Council Research Studies*. Buffalo, University of Toronto Press, 1977.

- LAMPHERE, Louise, *To Run After Them. Cultural and Social Bases of Cooperation in a Navajo Community*. Tucson, University of Arizona Press, 1977.
- LAUGHLIN JR. Charles D., and BRADY, Ivan A. (eds), *Extinction and Survival in Human Populations*. New York, Columbia University Press, 1978.
- LAVELLE, C. L. B., SHELLIS, R. P., and POOLE, D. F. G., *Evolutionary Changes to the Primate Skull and Dentition*. Illinois, Charles C. Thomas Publishers, 1977.
- LIEBER, Michael D., (ed), *Exiles and Migrants in Oceania*, ASAO Monograph no 5. Honolulu, The University Press of Hawaii, 1978.
- LONG, Joseph K., (ed), *Extrasensory Ecology: Parapsychology and Anthropology*. Metuchen, Scarecrow Press, Inc., 1977.
- MACFARLANE, Alan, *Reconstructing Historical Communities*. (In collaboration with Sarah Harrison and Charles Jardine). Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- SCHILDKROUT, Enid, *People of the Zongo; the Transformation of Ethnic Identities in Ghana*. Cambridge Studies in Social Anthropology, n° 20. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- SCHLEGEL, Alice (ed), *Sexual Stratification Across Cultural View*. New York, Columbia University Press, 1977.
- SCHURMAN, Hubert J. C., *Canada Eastern Neighbour; a View on Change in Greenland*. Ottawa, Printing & Publishing Supplies & Services Canada, 1977.
- SCOTTI, Pietro, *Missioni salesiane 1875-1975. Studi in occasione del centenario*. Italia, Las Roma, 1978.
- SYMONS, Donald, *Play and Aggression: a Study of Rhesus Monkeys*. New York, Columbia University Press, 1978.
- TRIGGER, Bruce, *Time and Traditions: Essays in Archaeological Interpretation*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1978.

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,

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
PRINTED IN CANADA