

# ANTHROPOLOGICA

N.S. Vol. XVI, No. 1. 1974



LE CENTRE CANADIEN  
DE RECHERCHES  
EN ANTHROPOLOGIE  
UNIVERSITÉ SAINT-PAUL

THE CANADIAN RESEARCH  
CENTRE  
FOR ANTHROPOLOGY  
SAINT PAUL UNIVERSITY

COLLABORATEURS — CONTRIBUTORS

*Le Département d'Anthropologie,  
Université de Montréal*

*The Department of Anthropology,  
University of Montreal*

ISSN 0003-5459

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

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

## RENSEIGNEMENTS

ANTHROPOLOGICA est une revue bi-annuelle qui publie des articles relevant de l'anthropologie, du développement socio-économique et des disciplines connexes.

Les opinions exprimées par les auteurs ne sont pas nécessairement celles du Centre

Les manuscrits doivent être adressés au

Centre canadien de recherches  
en anthropologie  
223, rue Main  
Ottawa, Canada K1S 1C4

Tél.: (613) 235-1421

Les renseignements destinés aux auteurs se trouvent à l'intérieur de la couverture

Les abonnements et toute autre correspondance doivent être expédiés au:

Centre canadien de recherches  
en anthropologie  
223, rue Main  
Ottawa, Canada K1S 1C4

Tél.: (613) 235-1421

Le prix de l'abonnement est de \$8.00 par année.

## INFORMATION

ANTHROPOLOGICA is published twice a year and accepts articles in Anthropology, Socio-economic Development and other related disciplines.

The views expressed in this publication are those of the authors and not necessarily those of the Centre.

All manuscripts should be addressed to:

The Canadian Research  
Centre for Anthropology  
223 Main Street  
Ottawa, Canada K1S 1C4

Tel.: (613) 235-1421

Information to authors will be found on the inside of the back cover.

Subscriptions and all other correspondence should be sent to:

The Canadian Research  
Centre for Anthropology  
223 Main Street  
Ottawa, Canada K1S 1C4

Tel.: (613) 235-1421

The annual subscription fee is \$8.00.

*Tous droits réservés*

*All rights reserved*

# ANTHROPOLOGICA

N.S.

VOL. XVI

No. 1

1974

## SOMMAIRE — CONTENTS

<i>Ethnohistoire et marxisme: Etude d'une région périphérique de l'Empire Aztèque</i> .....	PIERRE BEAUCAGE	3
<i>"Culture de la pauvreté" et analyse de classes</i> .....	BERNARD BERNIER	41
<i>Qui étaient les Attikamègues?</i> .....	NORMAN CLERMONT	59
<i>Développement et formation communautaire: les Ganawuri du Nigeria</i> .....	GERALD BERTHOUD	75
<i>Métaux, chefs et forgerons chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria)</i> .....	JEAN-CLAUDE MULLER	97
<i>Dermatoglyphes digitaux et palmaires d'une communauté rurale canadienne-française</i> .....	JEAN BENOIST	123
<i>Poids et plis cutanés chez les Esquimaux de Fort Chimo (Nouveau-Québec)</i> .....	FRANKLIN AUGER	137

# Ethnohistoire et marxisme: étude d'une région périphérique de l'empire Aztèque

PIERRE BEAUCAGE  
Département d'Anthropologie  
Université de Montréal

## SUMMARY

This article is divided into two sections. The first one presents a discussion of the Asiatic or Tributary Mode of Production, in the light of the more recent contributions to the marxian theory. The second applies this concept to the study of the Aztec Empire. This Empire constituted a social formation comprising many articulated modes of production: in the center of the Empire (Mexico Valley) the ecological conditions allowed the full development of the tributary mode of production while at the periphery the social formations were constituted of various types of village structures, more or less integrated into a hierarchy, according to the environment and the history of the region.

Un des faits marquants des années soixante, en ce qui concerne l'anthropologie économique, aura été sans contredit le développement d'un cadre théorique et méthodologique s'inspirant directement du matérialisme historique de même que la réalisation de plusieurs études particulières dans cette perspective. Les domaines privilégiés d'études ont été les sociétés lignagères africaines (secteur qui s'en est trouvé renouvelé) et les "grandes civilisations orientales". Dans ce dernier cas, en renouant avec le concept marxien, longtemps oublié, de "mode de production asiatique" on a entrepris une réinterprétation qui semble prometteuse des matériaux historiques, archéologiques et ethnologiques.

Comme il fallait s'y attendre, ce renouveau a eu des repercussions sur l'étude des sociétés précolombiennes de Mésoamérique et des Andes. Depuis longtemps en effet, on avait souligné les similitudes entre ces dernières et les anciennes civilisations

de l'Orient (Egypte, Perse, Inde, Chine). Ces comparaisons, d'abord limitées aux reconstructions hasardeuses des diffusionnistes (Perry 1923) avaient, ces dernières années, utilisé un appareil conceptuel plus rigoureux, empruntant à Wittfogel le concept de "société hydraulique" (Cf. Palerm et Wolf, 1972).

Dans cet article nous apporterons quelques éléments nouveaux à la discussion sur le "mode de production asiatique", plus spécialement, sur l'applicabilité de ce concept au cas précis de la formation sociale mésoaméricaine d'avant la Conquête. Nous nous servirons pour cela de matériaux ethnohistoriques portant sur la Sierra Norte de Puebla, alors région périphérique de l'empire aztèque. Nous tenterons de démontrer comment une interprétation en termes de *formation sociale complexe à dominante*, i.e. intégrant plusieurs modes de production dont l'un est dominant et les autres subordonnés, rend seule compte de la réalité de la société mésoaméricaine et de ses transformations ultérieures. Ceci nous obligera d'abord à rouvrir le dossier du "mode de production asiatique". Nous tenterons de dégager de l'examen critique de la littérature récente une définition de ce concept qui nous permette d'analyser la société mésoaméricaine précolombienne.

## I. — LE MODE DE PRODUCTION "ASIATIQUE"

Dans un texte longtemps demeuré inédit<sup>1</sup> et intitulé *Formes qui précèdent la production capitaliste*, Marx définit divers types de formations sociales qui résultent de la décomposition de la communauté primitive. L'un de ceux-ci est la "commune orientale":

Les individus se comportent en propriétaires... en membres d'une entité communautaire qui, en même temps travaillent. Le but de ce travail n'est pas la *création de valeur*... mais... la conservation du propriétaire individuel et de sa famille ainsi que de la structure communautaire dans son ensemble... Cette forme (qui caractérise également la communauté primitive) peut se réaliser elle-même de manière très différente. Par exemple, rien ne s'oppose à ce que, comme dans la plupart des formes *asiatiques* fondamentales, l'*unité d'ensemble* qui est placée au-

<sup>1</sup> Ecrit vers 1858, il sera publié pour la première fois à Moscou en 1939 et ne sera traduit en anglais et en français qu'après 1960. Nous utiliserons l'édition de 1970 (Editions sociales).

dessus de toutes ces petites entités communautaires, apparaisse comme le propriétaire *supérieur* ou le propriétaire *unique*, les communautés réelles n'apparaissant par la suite que comme possesseurs héréditaires... Le surproduit... appartient ainsi de lui-même à cette unité suprême. Au sein du despotisme oriental, avec l'absence de propriété qui semble le caractériser du point de vue juridique, on trouve, par conséquent, existant effectivement, comme base, cette propriété de tribu ou de communauté, créée la plupart du temps par une combinaison de la manufacture et de l'agriculture à l'intérieur de la petite communauté qui devient ainsi absolument *self-sustaining* et renferme en elle-même toutes les conditions de la reproduction et de la production supplémentaire... Son surtravail... est mis en valeur tant dans le tribut, etc. que dans les travaux en commun accomplis à la gloire de l'unité pour une part du despote réel, pour une part de l'entité tribale imaginaire, le Dieu. Les conditions collectives de l'appropriation réelle par le travail, les *canaux d'irrigation*, très importants chez les peuples asiatiques, les moyens de communications, etc. apparaissent alors comme l'œuvre de l'unité supérieure — du gouvernement despotique planant au-dessus des petites communautés. Les villes proprement dites ne se forment, à côté de ces villages, que là où se trouve un point particulièrement favorable au commerce extérieur; ou bien là où le chef d'État et ses satrapes échangent leur revenu (surproduit) contre du travail et le dépensent sous forme de labour-funds. (Marx 1970:181-184)

C'est la forme asiatique qui nécessairement se maintient le plus longtemps et le plus opiniâtrement. La raison tient à son présumé, à savoir que l'individu isolé ne devient pas autonome face à la communauté: que le cycle de la production est *self-sustaining*, qu'il y a unité de l'agriculture et de la manufacture, etc... (Marx 1970:195)

Ce texte contient les éléments fondamentaux qui permettent de caractériser un mode de production: base économique (avec ses deux composantes forces productives et rapports de production), instance juridico-politique et instance idéologique (Balibar 1971, Terray 1969:97 suiv.). Au niveau de la base économique, on y voit mentionnées l'importance des travaux d'irrigation, la combinaison d'agriculture et d'artisanat (forces productives), l'absence de propriété privée du sol et d'échange marchand, et l'extorsion de surtravail par l'"unité supérieure" (rapports de production). Au niveau de l'instance juridico-politique, Marx mentionne le "despotisme" (pouvoir d'État absolu). Quant à la réalisation de grands travaux d'ordre somptuaire, outre sa dimension économique, elle renvoie à la fois à l'instance juridico-politique (le "despote réel") et idéologique (le "Dieu"). Mais un mode de production n'est pas constitué d'une *juxtaposition* de

structures: il suppose *un mode spécifique d'articulation* entre elles. Ici Marx fournit une indication précieuse: l'État y joue un rôle économique essentiel, dans la direction des grands travaux nécessaires à l'agriculture. On a donc dans ce type de société un rapport beaucoup plus étroit entre le régime des forces productives (agriculture d'irrigation) et le système politique (appareil d'État développé et "despotique") que ce que l'on retrouve généralement dans les modes de production précapitalistes. Ce trait nous amène à parler de la *dynamique* propre à ce mode de production de la nature et du développement de ses contradictions. Ici les indications de Marx sont très partielles: il se borne à mentionner la *résultante* du processus, à savoir la *stagnation relative de la société orientale*, où les petites communautés sont capables de se reproduire indéfiniment semblables à elles-mêmes, sans que leur sort soit lié à celui des empires qui se font et se défont au-dessus d'elles.

C'est surtout à partir de ce texte de Marx que s'est effectué le renouveau scientifique qui devait caractériser les années soixante. Nous n'entreprendrons pas ici d'exposer ni d'analyser dans les détails la production ethnologique et historique que l'utilisation de ce concept suscita. De façon générale, on peut dire que l'effort a porté tant sur l'approfondissement du concept même de "mode de production asiatique" que sur la vérification empirique, grâce aux matériaux immenses apportés par la recherche historique, archéologique et ethnologique depuis un siècle.

En ce qui concerne l'approfondissement du concept, les chercheurs du Centre d'Études et de Recherches Marxistes ont su identifier, sur la base de caractérisation de Marx, le rapport de production fondamental de ce mode de production, à savoir le *tribut*.

"surplus" ou "surproduit" dont le versement est dégagé par l'État et ses agents. Il est versé généralement en nature (en particulier sous la forme de céréales) mais on peut sans doute y assimiler le travail gratuit fourni par les hommes sur les chantiers publics. (Chesnaux 1969:28)

Il faut remarquer que si le rapport de production fondamental est ainsi *désigné* correctement, il n'est pas encore *défini*, au sens marxiste du terme, pas plus que le rapport de production fondamental du capitalisme (l'extorsion de la plus-value) n'était en-

core défini lorsque Marx et Engels dans le *Manifeste Communiste* désignent le salariat comme mécanisme d'exploitation des travailleurs (Marx et Engels 1966:43).

Le mode de production asiatique est donc nettement posé comme fondé sur des rapports d'exploitation; la classe exploitée est constituée par la masse des paysans groupés en communautés; la classe exploiteuse qui s'identifie à l'appareil d'État (militaires, prêtres, bureaucrates) consomme le tribut (du moins la partie qui n'est pas consacrée à la reproduction des forces productives: entretien de canaux, des routes, etc...).

La production théorique concerna également, en les liant étroitement, *l'instance politique*, d'une part, et la *dynamique* propre à ce mode de production, d'autre part. Sur le premier point, les chercheurs ont substitué à la notion imprécise de "despotisme oriental" le concept d'un *appareil d'État développé*, dont le souverain absolutiste n'est qu'une partie, et dont la fonction centrale est double: l'extorsion du surtravail et sa distribution au sein de la classe dominante, et *l'organisation des grands travaux publics* essentiels à l'agriculture comme l'irrigation. Dans cette élaboration nouvelle, le politique apparaît donc dominant d'une façon beaucoup plus nette que chez Marx. En ce qui a trait à la dynamique de ce mode de production, il en résulte un déplacement, à l'intérieur de la structure, par rapport à Marx. L'explication de la relative "stagnation" des sociétés asiatiques passe de l'instance économique (forces productives: union de l'agriculture et de l'artisanat au sein des petites communautés) vers l'instance politique *mais dans sa dimension économique*: intervention nécessaire de l'État pour la production et la reproduction du moyen de travail fondamental: les canaux d'irrigation). Ce déplacement de la région dominante se répercute sur le contenu même du concept de "mode de production asiatique". On retiendra, comme définition minimale du concept marxien la *coexistence de communautés et d'un état exploiteur*:

Le mode de production asiatique semble bien se caractériser par la combinaison de l'activité productive collective des communautés villageoises et de l'intervention économique d'une autorité étatique qui exploite ces communautés en même temps qu'elle les dirige. (Chesneaux 1969:24)

Dès ce moment, l'attention des chercheurs se détourne effectivement de l'approfondissement de l'analyse concernant le

rapport d'exploitation fondamental, le *tribut*, pour se concentrer sur *l'apparition de l'État* (puisque l'autre élément de la relation, les communautés, est commun au mode de production asiatique et aux sociétés primitives). Cette orientation particulière aura des conséquences négatives sur la valeur de l'analyse, les plus importantes étant sans doute *l'élargissement* démesuré du concept, *l'ambiguïté* de la notion même d'exploitation, et *l'indéterminisme* quant à la dynamique de ce type de formation sociale.

Le premier trait, qui fut souligné par Mandel (1972:118 suiv.) consiste à considérer comme "asiatiques" toutes les sociétés dans lesquelles on voit émerger une structure étatique politique accompagnée de prestations aux chefs politiques. Or, Engels a établi que la présence d'un appareil d'État, caractérise toutes les formations sociales où existent des rapports d'exploitation:

L'État est un produit de la société à un stade déterminé de son développement; il est l'aveu que cette société s'empêtre dans une insoluble contradiction avec elle-même, s'étant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer... Pour maintenir cette force publique il faut les contributions des citoyens de l'État — *les impôts*... Comme l'État est né du besoin de refréner les oppositions de classes mais comme il est né en même temps au milieu du conflit de ces classes, il est, dans la règle, l'État de la classe la plus puissante, de celle qui domine au point de vue économique, et qui, grâce à lui devient aussi classe politiquement dominante et acquiert ainsi de nouveaux moyens pour mater et exploiter la classe dominée. (Engels 1971:156-157)

On voit donc que *l'impôt*, rapport de production secondaire commun à toutes les sociétés de classes, doit être distingué du *tribut*, rapport de production spécifique du mode de production asiatique. Le tribut constitue la *totalité du surtravail* extorqué par la classe dominante dans ce mode de production, tandis que l'impôt n'est que la fraction du surtravail qui sert à la reproduction économique de l'appareil d'État.

La confusion faite par les chercheurs du C.E.R.M. entre ces deux concepts leur a permis de "retrouver" le mode de production asiatique partout où l'on voit apparaître les embryons d'un appareil d'État (v.g. Afrique tropicale) parallèlement au développement des inégalités sociales. On en arrive donc tout naturellement à considérer ce mode de production comme *antérieur* aux autres, marquant le passage aux sociétés de classes. Et ce

en dépit des protestations répétées des auteurs à l'effet qu'ils ne veulent pas proposer un nouveau "stade obligatoire d'évolution de l'humanité". (Chesneaux 1969:44) Par exemple:

(Le M.P.A.) se présente donc à la fois comme une dernière forme de société sans classes (communautés villageoises) et une première forme de société de classes (minorité exerçant un pouvoir étatique, communauté supérieure). (Godelier 1969:85)

À partir de cette définition trop large dérivant d'une absence de *définition réelle* du rapport de production fondamental, on aboutit donc à donner un caractère de *primitivisme* au M.P.A. ce qui remet en cause la notion même d'*exploitation* pourtant essentielle à la définition de Marx et à celle des chercheurs eux-mêmes.

La formation asiatique se présente donc à la fois comme très évoluée et très primitive. (Chesneaux 1969:40)

Historiquement elle se situe au moment de l'*apparition* dans la société de classes antagonistes nettement caractérisées à un niveau de développement assez bas des forces productives. (Suret-Canale 1969:128 nous soulignons)

Un élément commun apparaîtrait, une structure commune combinant rapports communautaires et *embryons de classe* et renvoyant à une situation identique de *passage* à la société de classe. (Godelier 1969:86 nous soulignons)

La troisième lacune de l'analyse découle directement des deux précédentes: puisqu'on a englobé sous le vocable de M.P.A. un grand nombre de sociétés concrètes en transition vers des formes diverses de société de classes (esclavagisme en Méditerranée protohistorique, "féodalismes" divers en Afrique...) on débouche sur un *indéterminisme* quasi total:

Une voie d'évolution mènerait au mode de production esclavagiste en passant par le mode de production antique... une autre... mènerait lentement, avec le développement de la propriété individuelle... à certaines formes de féodalité sans passer par un stade esclavagiste... (Godelier 1969:91)

Elle peut conduire à une régression vers le stade tribo-patriarcal. (Suret-Canale 1969:127)

En résumé, au terme d'un travail, par ailleurs fructueux, de remise à jour d'un concept oublié, les chercheurs du C.E.R.M., par suite de certaines lacunes de méthode, aboutissent à une im-

pas: le concept perdant toute spécificité, se dissolvant dans un vague "stade de transition" qui recouvrirait — contradictoirement — à la fois des sociétés où prédominent des rapports de classes aussi bien établis qu'en Chine ou en Inde, et des sociétés où les transferts de surtravail se présentent à un niveau embryonnaire (sociétés lignagères africaines). En ce sens la substitution du terme "tributaire" à "asiatique" qu'ils proposent (à laquelle nous nous rallions en principe, puisqu'il est peu pratique de désigner "géographiquement" un mode de production) ne sert qu'à masquer la dissolution de leur objet.

Alors que l'article de Mandel (1972) visait surtout à critiquer les recherches antérieures en montrant comment les chercheurs du C.E.R.M. avaient fait perdre au concept de mode de production asiatique la plus grande partie de la fécondité scientifique que Marx lui avait donné (notamment l'hypertrophie de l'État et la "stagnation"), Guy Dhoquois, sur la base d'une telle critique, a tenté d'aller plus loin que la caractérisation trop englobante de ses prédécesseurs pour établir des critères de distinction entre le M.P.A. "authentique" et les formes voisines.

Il fondera sa définition sur la considération du "lieu" théorique crucial, dans le M.P.A., à savoir les rapports entre l'État et les communautés paysannes. Ces rapports, dans les sociétés asiatiques peuvent être de deux types:

- (a) La classe-État n'agit directement qu'au niveau des rapports de production ou bien (b) agit aussi directement sur les forces productives. (Dhoquois 1971:69)

Pour lui, nous avons là deux *modes de production distincts*, le second seul pouvant être qualifié de M.P.A. *stricto sensu* puisqu'il implique, outre le tribut, les grands travaux réalisés sous la direction de l'État. Quant au premier, Dhoquois le qualifie de "sub-asiatique", puisqu'il ne contient qu'une des deux dimensions fondamentales, les prélèvements du tribut<sup>2</sup>, Dhoquois poussera encore plus loin son analyse en distinguant deux "types" au sein du M.P.A. proprement dit:

<sup>2</sup> Nous ne traiterons pas ici de sa troisième catégorie le "para-asiatisme", concept qu'il n'arrivera pas à situer sur le même plan théorique que les deux autres.

(l'un) *mécanique*... *juxtaposerait* des communautés villageoises quasiment autarciques à l'intérieur desquelles s'effectuerait l'essentiel de la division du travail... l'autre, *organique*... connaîtrait une *division du travail*, même rudimentaire, entre les communautés villageoises entre celles-ci et les villes, *surtout*... *entre ces diverses cellules et l'État*. (Dhoquois 1971:80 nous soulignons)

On aura remarqué que cette dernière distinction rapproche l'un des "types" de M.P.A. du sub-asiatique, caractérisé lui aussi, par des "communautés d'auto-subsistance" (p. 106). L'auteur, propose également une distinction au niveau de la forme du pouvoir d'État. L'État sub-asiatique a un pouvoir *traditionnel*, c'est-à-dire:

justifié et enserré par la coutume, limité et règlementé par elle... dans une société juste issue du mode de production communautaire... (p. 93)

Les États asiatiques "mécanique" et "organique" se distingueront en ce que le premier verra prédominer le pouvoir *charismatique* "pouvoir devenu absolu (qui) se concrétise dans la personne souvent divinisée du despote" (p. 94) tandis que le second est *bureaucratique*: "le pouvoir réel prend des aspects impersonnels et abstraits, développe le formalisme" etc...

Enfin, quant à la question de la dynamique propre du M.P.A., les sub-asiatismes seront les plus sujets à des "retours en arrière", vers la société sans classes (p. 106). Le M.P.A. mécanique/charismatique, du fait de la haute personnalisation des pouvoirs, même au sein de l'appareil d'État, possédera une tendance *permanente* à la féodalisation, dans les secteurs périphériques de l'empire. Le risque de féodalisation existe également dans la société "organique-bureaucratique" (lors des invasions) mais ici, la tendance ne sera que *cyclique*, car

les nécessités techniques de l'irrigation font que le peuple lui-même souhaite le règne d'un souverain "maître des eaux", la renaissance de l'État, sans lequel les digues se rompent et les canaux s'ensavent. (Dhoquois 1971:83)

Une critique en profondeur de l'article de Dhoquois déborderait largement notre propos dans ce court travail, puisqu'il faudrait discuter, au niveau épistémologique, de la légitimité de l'*annexion* au matérialisme historique de concepts appartenant à des horizons théoriques aussi différents que le structuro-fonctionnalisme de Durkheim (mécanique/organique) et l'historicisme

idéaliste de Weber (pouvoir charismatique bureaucratique)<sup>3</sup>. Du point de vue qui nous intéresse plus spécialement ici, soit la constitution d'un cadre théorique adéquat pour l'analyse de la société précolombienne, Dhoquois est l'auteur qui s'est le plus rapproché de fait d'une définition *opératoire* du mode de production asiatique, et ce, en dépit du fait qu'au niveau du discours, il soit apparemment le plus éloigné du matérialisme historique (typologisme, formalisme, éclectisme conceptuel, etc...).

En effet si nous dégageons ses catégories de leur gangue formelle il apparaît qu'elles peuvent constituer une hypothèse cohérente et surtout riche en possibilités de recherches, concernant les principaux *stades de développement* du mode de production asiatique ou tributaire, par dépassements successifs des contradictions spécifiques à chaque stade. Nous aurions là, en germe, un équivalent de la théorie marxienne du développement du féodalisme<sup>4</sup>.

Si nous posons en effet, que le "moteur de l'histoire" est la *lutte des classes*, c'est sur l'analyse de la nature de la *contradiction fondamentale* d'une société à une période donnée, et des autres contradictions qui en découlent *nécessairement* qu'il faut faire porter l'analyse.

Dans cette perspective, le *point de vue* privilégié par Dhoquois (rapports de l'État à la paysannerie) constitue le point de vue stratégique. Sur ce plan que nous révèlent les concepts de "sub-asiatisme", M.P.A. "mécanique" et "organique"? Que le rapport d'exploitation tributaire peut apparaître, *de façon embryonnaire*, dans une société tribale ou lignagère, lorsque par suite de la conquête, par exemple, le groupe dominant (v.g. empire soudanais) utilise une forme d'appareil pour extorquer du surtravail au groupe dominé. Dans ces *formations sociales en transition*, cette forme d'exploitation entre en conflit, non seulement avec les structures communautaires préexistantes (tendance au "retour en arrière") mais aussi avec des formes concurrentes

<sup>3</sup> Le fait que Dhoquois ait lui-même été très *explicite* quant à cette annexion (pp. 92-93) ne saurait dispenser, selon nous, d'une *validation* épistémologique de sa démarche, qu'il ne fait pas.

<sup>4</sup> Telle que présentée par Marx (avec une cohérence bien supérieure) dans le livre III du Capital ("Genèse de la rente foncière capitaliste", Marx, 1968-69 Vol. 2, pp. 1390-1424).

d'exploitation: féodalisme et esclavagisme, tendance de certains membres de la couche dominante à s'approprier de *façon privée* soit le surtravail des communautés, soit la personne des vaincus eux-mêmes<sup>5</sup>.

On a souvent fait remarquer l'instabilité de ces formations sociales en transition, dont l'histoire est marquée de fréquents "retours" à des sociétés sans classes. Ici la contradiction fondamentale — entre groupe dominant et groupe dominé — se résout par la suppression des multiples formes d'exploitation. On rencontre aussi le développement *d'un* des rapports d'exploitation (tribut, rente, esclavage) qui domine et éventuellement, élimine les autres. Dans ce cas, la contradiction principale<sup>6</sup> devient celle entre les *intérêts privés* de certaines fractions du groupe dominant (tendances esclavagiste ou féodaliste) et *l'intérêt commun* du groupe dominant (tendance étatique, tributaire).

Pour nous, le concept de "mode de production sub-asiatique" devrait être remplacé par celui de *formation sociale en transition*, débouchant soit sur un retour à la société sans classes, soit sur des *formations sociales à classes pleinement constituées, à dominante tributaire, féodale ou esclavagiste*.

Le mode de production asiatique ou tributaire proprement dit, ne constitue qu'une des avenues possibles de développement pour la société en transition.

La contradiction motrice de ce développement, après que l'État est devenu l'instrument dominant d'extorsion de surtravail (i.e. que le tribut est devenu le rapport de production fondamental) peut être identifiée comme l'opposition entre l'intérêt premier de la classe-État (accroître le surtravail) et la faible productivité de l'agriculture des communautés agricoles, même si elles pratiquent une agriculture plus intensive (irrigation locale) que dans les sociétés en transition (écobuage). Au premier stade du dé-

<sup>5</sup> Suret-Canale (1969) a très bien saisi selon nous cet *enchevêtrement* de rapports d'exploitations embryonnaires dans les sociétés en transition... avant de dissoudre cette diversité dans un "panasiatisme" dont les raisons nous semblent plus idéologiques que scientifiques.

<sup>6</sup> Celle dont l'existence et le développement déterminent l'existence et le développement des autres contradictions ou agissent sur eux (Mao Tsé-Toung 1973, Vol. 2:32).

veloppement de cette contradiction (qui correspond au "mécanique-charismatique" de Dhoquois) on tendra à accroître le surtravail en obligeant la paysannerie à augmenter l'effort productif, tout en la contraignant à limiter sa consommation. Cette aggravation de l'exploitation (analogue au prélèvement de la plus-value absolue sous le capitalisme) doit s'accompagner d'une contrainte politico-militaire permanente.

À ce stade, la solution de la contradiction fondamentale par un "retour en arrière" n'est pas encore exclue, comme en témoigne l'exemple des Mayas de la forêt tropicale<sup>7</sup>.

De façon plus probable, cependant, la formation sociale déjà engagée dans ce processus historique demeurera une société de classes, soit en se *féodalissant* (la "féodalisation permanente" de Dhoquois) soit en surmontant la contradiction à l'intérieur du mode de production tributaire. Dans le premier cas, c'est le même antagonisme que nous avons souligné au sein de la classe dominante qui devient la contradiction principale: une fraction de cette classe ("seigneurs de guerre", bureaucraties régionales) réussit à faire prévaloir ses intérêts particuliers contre l'intérêt commun de la classe représenté par l'appareil d'État central. Dans le second cas, la classe dominante dans son ensemble peut obtenir un accroissement de tribut sans aggraver l'exploitation des masses en orientant une partie du surtravail paysan vers le développement des forces productives à un niveau supra-villageois comme dans des grands systèmes d'irrigation. Il semblerait que lorsque le mode de production tributaire en arrive à ce deuxième stade (qui correspond à l'"organique-bureaucratique" de Dhoquois), la formation sociale peut *surmonter presque indéfiniment* (i.e. jusqu'à la pénétration du capitalisme) ses contradictions. D'une part, les masses paysannes ne sauraient plus se passer de l'appareil d'État, qui s'identifie avec la classe dominante, parce qu'il dirige maintenant les grands travaux indispensables à la reproduction matérielle des communautés; d'autre part, dans toute la zone d'irrigation fluviale, les fractions locales de la classe dominante ne peuvent s'approprier directement le surproduit en rai-

<sup>7</sup> Nous retenons ici l'hypothèse de Thompson (1958) qui demeure la plus largement admise parmi les hypothèses "sociologiques".

son de leur incapacité à reproduire efficacement la base économique de la classe exploitée. Ce type de société pourra être bien sûr affecté par des cataclysmes naturels ou des invasions et connaître des interrègnes de "féodalisme", mais tôt ou tard les forces centripètes prévalent à nouveau et l'État central exploiteur — et organisateur resurgit ("féodalisation cyclique" de Dhoquois). À ce second stade de développement du mode de production tributaire, les mécanismes mêmes de l'extorsion sont modifiés: aux prélèvements effectués par la force des armes succèdent des prestations qui appartiennent "naturellement" au souverain politique et religieux, responsable de la marche du monde<sup>8</sup>.

On pourrait nous opposer que notre présentation laisse de côté un point fondamental ces petites communautés, relativement autarciques, combinant l'agriculture et l'artisanat, et qui font que la propriété privée n'existe, dans ce mode de production, pas plus au niveau des moyens de production (propriété de la communauté et de l'État, à l'exclusion de l'individu) qu'au niveau du surproduit, approprié par l'État au nom de l'ensemble de la classe dominante. C'est la présence de ces communautés qui poussait Marx à traiter du M.P.A. immédiatement après la communauté primitive, avant la société germanique (Marx 1970:183).

À ceci, nous répondons que la "communauté" dont il s'agit dans le mode de production asiatique n'a plus rien à voir, sinon au plan d'une analyse formelle<sup>9</sup>, avec la "communauté primitive": rien moins que la révolution néolithique sépare l'une de l'autre. Suret-Canale a clairement établi que les "communautés primitives" véritables ne sauraient être que des groupes de chasseurs-cueilleurs: dès qu'il y a agriculture et/ou élevage, il y a possibilité de production régulière d'un surplus, si limité soit-il, et on a affaire à des sociétés où s'amorce la transition vers les sociétés de classes (1967: 102). Récemment plusieurs chercheurs dont Rey

<sup>8</sup> Le surproduit... appartient ainsi *de lui-même* à cette unité suprême (Marx, 1970:183, nous soulignons).

<sup>9</sup> Il faut se rappeler que Marx, dans le texte "Formes"... ne se propose pas d'élaborer une théorie générale de l'histoire, mais bien de définir les *transformations formelles* nécessaires pour aboutir, à partir des modes de production précapitalistes, à la séparation totale du travailleur et de ses moyens de production qui caractérise le capitalisme.

(1971) ont réussi à éclaircir à l'aide du concept de "mode de production lignager" la nature des rapports embryonnaires d'exploitation dans ces sociétés.

Or, ce mode de production se caractérise par le fait qu'au sein de la communauté (lieu des rapports égalitaires chez les chasseurs-cueilleurs primitifs) se développent des groupes plus restreints (lignages) hiérarchisés au plan interne.

La "communauté" n'apparaît plus que comme *union* reposant sur un accord, dont les sujets autonomes sont les propriétaires ruraux, et non comme *unité*. (Marx 1970:191, nous soulignons).

On a reconnu là le "système d'oppositions" qui caractérise les sociétés lignagères et le "mode de production germanique" de Marx: car la "propriété privée" que mentionne Marx à propos des Germains constitue en fait une propriété de chefs de groupes locaux, i.e. des lignages au sens large du terme.

Si le *lignage*, et non la *communauté* caractérise les agriculteurs primitifs, ce sont les rapports de production tributaires qui feront se re-développer les *rapports communautaires intenses* qui sont aussi nécessaires aux producteurs céréaliers cultivant des terres irriguées qu'aux chasseurs-cueilleurs... mais pour des raisons tout à fait différentes: ce n'est plus la précarité de la survie qui requiert le partage quotidien des prises, mais la complexité du processus réel de production (allocation de l'eau aux différentes parcelles) qui oblige à une coopération intense au niveau villa-geois, contrainte qu'ignoraient les écobueurs.

Contrairement à ce que suggère une interprétation trop littérale du texte de Marx, mais conformément aux principes mêmes de l'analyse marxiste, le mode de production asiatique n'est donc pas une juxtaposition, sur des "communautés primitives", d'un "*appareil d'État*". Il implique la *double production*, déterminée par le développement des contradictions du rapport de production fondamental (le tribut), d'un *appareil d'État*, d'une part, extorquant le surtravail pour l'ensemble de la classe dominante et organisant les grands travaux, et de *communautés paysannes*, d'autre part, au sein desquelles les rapports de propriété et de coopération sont subordonnés aux contraintes imposées par la classe dominante.

## 2 — LE MODE DE PRODUCTION TRIBUTAIRE ET LA SOCIÉTÉ MÉSOAMÉRICAINE AU DÉBUT DU 16<sup>e</sup> SIÈCLE

Les recherches sur le "mode de production asiatique" ont eu des conséquences intéressantes sur les études mésoaméricaines. Les travaux consacrés à l'analyse des sociétés pré-colombiennes dans cette perspective ont cependant souffert, à notre avis, des lacunes que nous avons signalées concernant l'élaboration du concept lui-même et que nous pourrions résumer comme suit: substitution d'une *analyse descriptive* à deux paliers — les communautés, d'une part, l'État central, de l'autre — à une véritable analyse marxiste, qui dans le cas des sociétés de classes doit se fonder d'abord sur l'analyse du rapport de production déterminant le rapport d'exploitation.

Ainsi S. De Santis (1965) dans ce qui voulait être une analyse comparative des communautés mésoaméricaines et andines retrouve partout des groupes dans lesquels "la propriété privée du sol est inconnue" (p. 87), dominés par:

un pouvoir despotique qui impose une sorte de servitude généralisée mais qui pourvoit en échange à une série d'initiatives publiques visant à améliorer la situation collective (fortifications, réseau routier, ouvrages d'irrigation, etc.). (De Santis: 88)

À force d'éliminer la dialectique des rapports sociaux au profit de la simple description de leurs formes — communautaires et étatiques — l'analyse marxiste en vient donc à rejoindre son opposé: le structuro-fonctionnalisme. L'article de M. Olmeda (1967) montre un progrès marqué par rapport au précédent en ce qu'il laisse les *caractérisations abstraites* pour une véritable analyse qu'il situera au niveau des rapports politiques qui, dans les sociétés tributaires, sont étroitement liées au rapport de production déterminant. Sur ce plan, il est frappé par la prédominance, dans les sociétés étudiées<sup>10</sup>, de *l'activité militaire*. Contrairement à ce qui est démontré pour les sociétés "asiatiques" véritables (Chine, Inde, Égypte ancienne) et même pour le Pérou (Métraux 1963:86) il apparaît en effet que chez les Aztèques

<sup>10</sup> Au moins en ce qui a trait à la période protohistorique (9<sup>e</sup>-16<sup>e</sup> siècle). Quant à la période classique, les auteurs s'accordent à dire que l'activité militaire y semblait très limitée, voire inexistante, en contraste avec l'omniprésence de l'activité religieuse. (Armillas, 1964: Wolf 1962).

*ce n'est pas en tant que propriétaire éminent du sol, mais bien en tant que représentant des vainqueurs* que l'empereur (*Tlatoani*) percevait le tribut. Certes, les paysans devaient désormais allouer certaines terres à la production du tribut impérial, à l'entretien des fonctionnaires et des garnisons; certains chefs militaires ou nobles recevaient même l'usufruit d'un domaine en pays conquis: mais toutes les données démentent l'existence d'un droit éminent de propriété de l'empereur aztèque sur les terres de l'Empire (Katz, 1966:27 suiv.).

Cette dominance de l'aspect militaire au sein de l'appareil politique prend une importance particulière en fonction de notre élaboration théorique antérieure. Nous fondant sur Dhoquois, nous avons défini comme *stade premier* du développement du mode de production tributaire celui où la classe dominante ne peut accroître le surtravail qu'en aggravant l'exploitation paysanne (d'où l'emploi nécessaire de la force). Par ailleurs ce trait doit être mis en relation avec l'*instabilité* caractéristique de la société mésoaméricaine, surtout à partir du 9<sup>e</sup> siècle (Armillas 1964: 315 suiv.) situation qui contraste avec l'"immuabilité" des sociétés asiatiques. Malheureusement, après avoir correctement identifié l'instance dominante dans la formation sociale mésoaméricaine (le politique), Olmeda se méprend sur la nature véritable des rapports entre l'État aztèque et les populations vaincues: oubliant que *c'est exclusivement sur la paysannerie* des régions conquises que retombe tout le fardeau du tribut, il en vient à nier l'existence de rapports de classes à l'intérieur de la société aztèque au profit de rapports simplement politiques:

de la même manière qu'on ne peut dire qu'il y a des rapports de classe entre une nation métropolitaine de notre époque et ses colonies respectives. (Olmeda 1967:257)

Car le tribut, pour lui, ne saurait constituer un "surplus" puisque son extorsion ne s'est pas accompagnée d'un développement des forces productives, mais d'une intensification forcée du travail des paysans!

L'échec d'Olmeda illustre bien les difficultés insurmontables auxquelles se heurte une analyse qui, bien que se réclamant du marxisme, pense de façon dogmatique, non-dialectique, des concepts comme le "politique" les "rapports de production", etc. Tentant d'appliquer au Mexique pré-colombien un "modèle" calqué

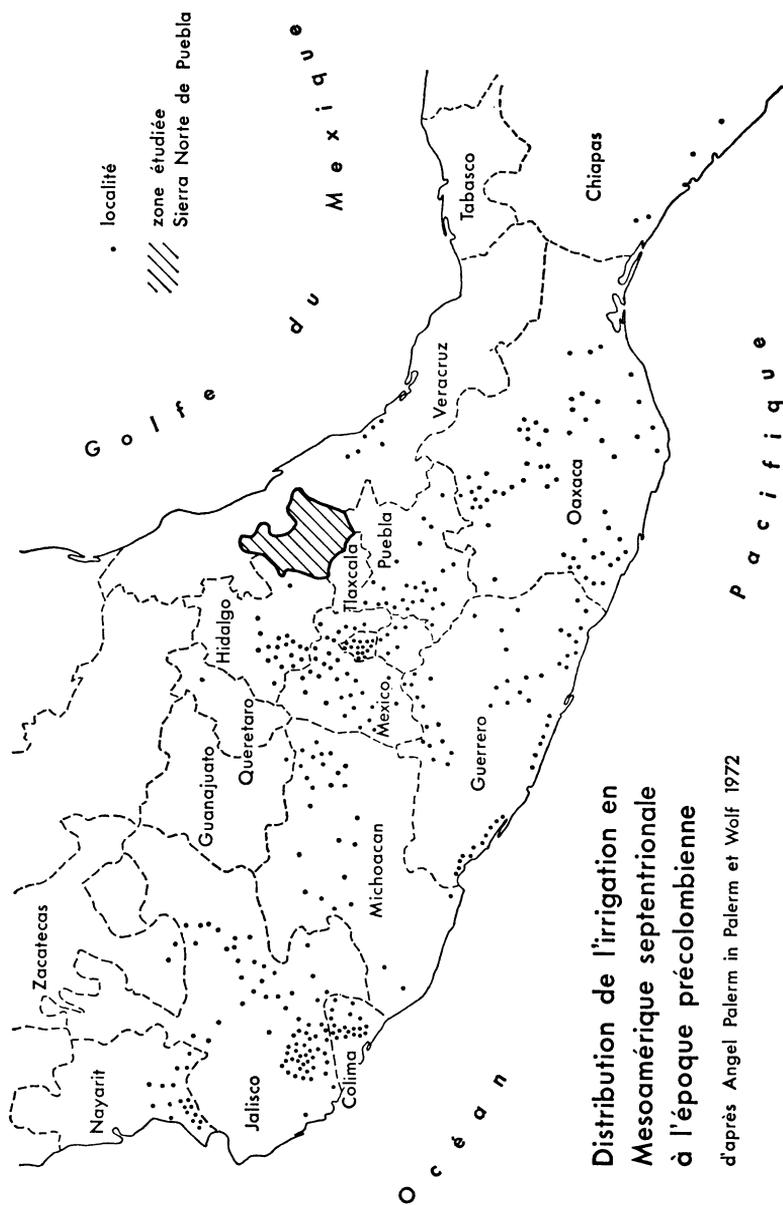
sur les sociétés d'Extrême-Orient, il décèle bien les différences (v.g. rôle du militaire) mais, devant le caractère limité des grands travaux, en conclut à l'inexistence du M.P.A.!

Le rôle de l'irrigation dans le développement de la société mésoaméricaine, et de l'Empire aztèque en particulier, vaut la peine qu'on s'y arrête. Des recherches récentes (Palerm et Wolf 1972) ont démontré que l'irrigation avait eu une importance plus grande qu'on ne le soupçonnait pour le développement de la civilisation mésoaméricaine. Cela est particulièrement vrai pour la "civilisation urbaine" des hauts plateaux du Mexique central: on a pu montrer comment des agglomérations considérables comme Teotihuacan, Tenochtitlan, Cholula auraient été impensables sans l'agriculture intensive que permettait seulement l'irrigation. En outre les systèmes les plus complexes (v.g. la vallée de Mexico) ont été édifiés assez tardivement, sous l'impulsion directe de l'autorité impériale désireuse d'accroître la production locale de nourriture (Palerm et Wolf 1972:87 suiv.).

De façon générale, cependant, la topographie ne se prêtait pas à l'établissement de vastes réseaux d'irrigation: absence de fleuves importants sur les hauts plateaux secs, où prédominent les petits cours d'eau et les lagunes, pluies torrentielles sur les côtes, etc... On verra donc se développer une multitude de petites installations autonomes, tant dans la région centrale que sur la côte pacifique (Palerm et Wolf 1972:40-41). Dans ces conditions, l'intervention de l'État au niveau des forces productives demeure limitée à la zone métropolitaine, tandis que, sur le reste du territoire, la coopération au niveau du village ou de quelques agglomérations suffit. Si l'irrigation est répandue — avec une intensité très variable — tout au long de la Mésoamérique septentrionale, elle ne coïncide en aucune façon avec les "grands empires" (tolteque et aztèque): le Mexique occidental qui demeura à l'écart de ces formations politiques est une des zones où l'irrigation avait le plus d'importance, à l'époque pré-colombienne. (Cf. Cartes 1-2)

La discussion du texte d'Olmeda nous a permis de formuler une hypothèse précise quant à la fonction de l'activité militaire dans la reproduction du rapport d'exploitation au sein de la société aztèque. Cela nous amènerait à la considérer comme une

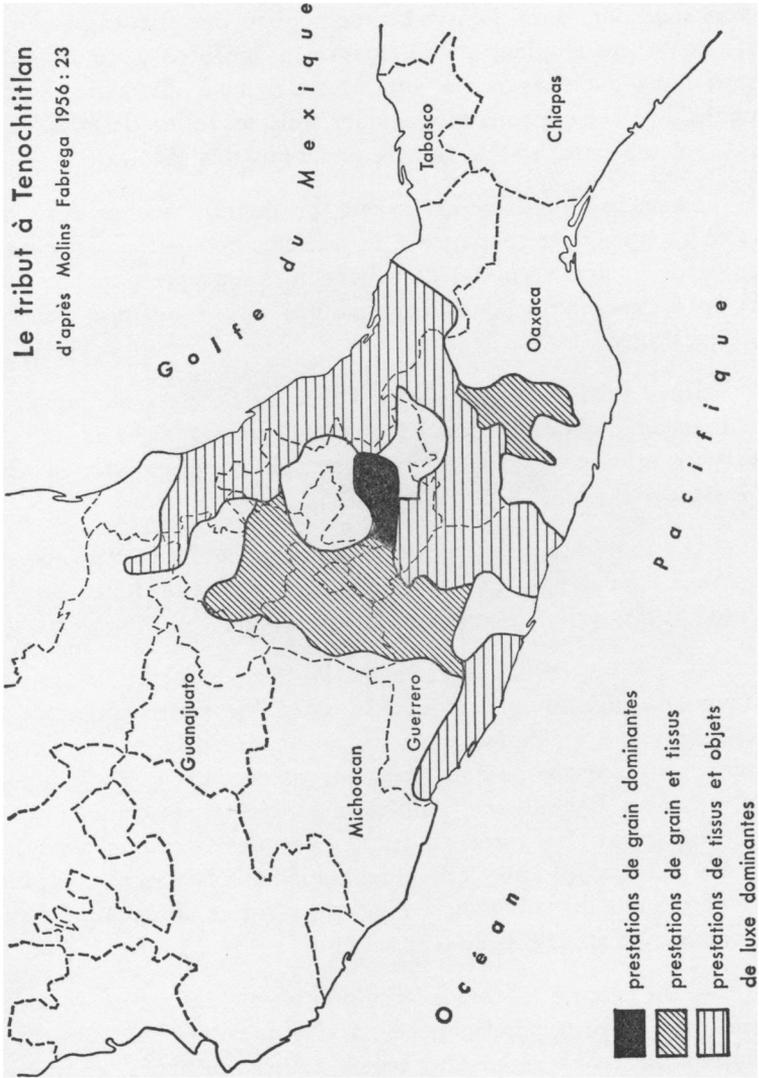
carte 1.



Distribution de l'irrigation en  
 Mesoamérique septentrionale  
 à l'époque précolombienne

d'après Angel Palerm in Palerm et Wolf 1972

carte 2.



formation sociale tributaire au premier stade de développement de ses contradictions, i.e. où l'État se borne à prélever le tribut sans modifier, dans l'ensemble, le régime des forces productives. L'analyse de la place de l'irrigation a renforcé cette hypothèse: sauf dans quelques zones, qui sont d'ailleurs des centres permanents de développements étatiques, tels la vallée de Mexico, elle est, soit absente, soit le fait de communautés locales.

Si notre hypothèse est exacte, on devrait trouver dans la société aztèque cette tendance à la *féodalisation permanente* qui découle de la *non-nécessité* de la structure étatique pour reproduire la base économique des communautés paysannes sur l'ensemble du territoire.

Pour vérifier l'existence ou l'absence de cette tendance, nous utiliserons d'abord le travail particulièrement riche de F. Katz (1966) et surtout, des données ethnohistoriques sur la Sierra Norte de Puebla.

Les matériaux analysés par Katz concordent avec notre hypothèse. Au moment de la Conquête, on trouvait chez les Aztèques divers types de rapports fonciers:

— la propriété collective de la terre caractérisait les communautés paysannes (*calpulli*). Inaliénable, cette propriété était répartie par le *calpullec* entre les membres de la communauté locale: tout paysan pouvait solliciter et obtenir un lopin pour sa subsistance. Par ailleurs, l'individu qui quittait la communauté locale ou laissait sa terre en friche plus de deux ans perdait ses droits. Le travail était individuel, sauf sur les parcelles destinées au versement du tribut ou à l'entretien des chefs locaux, du temple, etc... (Katz, 1966:27-29).

— la propriété "privée" comprenait a) des terres dont l'*usufruit* était octroyé par l'empereur à des guerriers qui s'étaient distingués (*tectecuhtzin*). Ces terres étaient cultivées, en guise de corvée tributaire, semble-t-il, par des paysans libres (*teccallec*). Ces sortes de "faux-fiefs" n'étaient pas héréditaires. b) des terres *appartenant en propre* à des nobles, (*pipiltin*) qui se les transmettaient de père en fils. Ces terres étaient cultivées par

des serfs attachés à la terre, les *mayectin* ou *tlalmaictin*<sup>11</sup>. Ces paysans n'avaient pas de terre propre, contrairement aux *teccaltec*, et n'étaient pas astreints à l'impôt.

Cette dernière forme de rapports fonciers retiendra plus particulièrement notre attention puisque, à l'opposé de la propriété communautaire et des faux-fiefs octroyés par le souverain (qui s'intègrent parfaitement dans le fonctionnement du mode de production tributaire), les terres propres des *pipiltin* en représentent la *contradiction*: les paysans sont désormais séparés de leur moyen de production principal, la terre, et attachés par des liens de dépendance personnelle à un seigneur qui s'approprie privé-ment et directement (i.e. sans passer par l'État) leur surtravail. Autre trait important: ces rapports féodaux étaient déjà *séculaires* lors de la Conquête; en effet les traditions ethnohistoriques aztèques en faisaient remonter l'origine à la guerre contre Azcapotzalco, en 1419 (Duran cité par Katz 1966:33) tandis que d'autres sources (Zurita) indiquent une origine encore plus ancienne (ibid).

Nous voyons donc surgir au cœur même de la vieille zone d'irrigation et à la veille de l'expansion de l'Empire aztèque, la forme d'organisation sociale qui représentait la *négation* directe des rapports tributaires. En outre, l'apparition de ce type de servage est associée par la tradition historique, à l'activité militaire, région dominante de l'instance politique au premier stade de développement de ce mode de production.

Pour la plupart des auteurs, la féodalisation en Mésoamérique est demeurée un phénomène limité à cette "exception" de la vallée de Mexico, explicable en raison des déplacements nombreux de populations consécutives aux invasions (Soustelle 1955:99; Katz 1966:36). S'il en était ainsi, cela affaiblirait considérablement notre hypothèse. C'est pourquoi, dans les pages qui suivent nous nous attacherons à élucider la nature des rapports de production dans une région périphérique de l'Empire aztèque, à la veille de la Conquête.

<sup>11</sup> noms très significatifs: *mayectli* veut dire "main droite" et *tlalmaictin*, "les mains de la terre".

### 3 — LA SIERRA NORTE DE PUEBLA SOUS L'EMPIRE AZTÈQUE: DES COMMUNAUTÉS DOMINÉES

La Sierra Norte de Puebla est située au nord-est de Mexico, à l'extrémité du plateau central mexicain. Écologiquement, elle se présente comme une zone de transition entre les hautes terres, sèches et froides, de la *Meseta central*, et la plaine côtière. Dans ses frontières administratives actuelles (voir carte 3) elle comprend trois milieux extrêmement différents qui prennent la forme de croissants irréguliers s'étendant du N.O. au S.E. La bande occidentale correspond au plateau semi désertique de la *Meseta*. Au centre se trouve la *Sierra Madre Oriental*, zone de pluies abondantes, dans laquelle on distingue la haute montagne (*tierra fria*, au-delà de 1500 mètres) et la basse-montagne (*tierra templada* ou *calida*), entre 200 et 1500 mètres. Enfin, à l'est et au nord, s'étendent les savanes de la côte (*tierra caliente*) au climat tropical, mais où la pluviosité est beaucoup moindre que dans la région montagneuse (1 m 20 de précipitation par an, contre plus de 2 m. pour la Sierra).

À l'époque de la Conquête, comme aujourd'hui encore, la région était habitée par deux groupes ethniques: les Totonagues, qui habitaient surtout la basse montagne et la côte adjacente, (*Totonacapan*) et les Nahuas occupant les "terres froides" à l'ouest et au sud, et une partie des "terres tempérées" au sud-est. Ces populations nahua appartiennent à deux groupes dialectaux: les Nahuatl, au nord-ouest, parlant la même langue que les habitants de la Vallée de Mexico, et les Nahuat, au sud et à l'est, qui parlent un dialecte distinct. (Lombardo Toledano 1931).

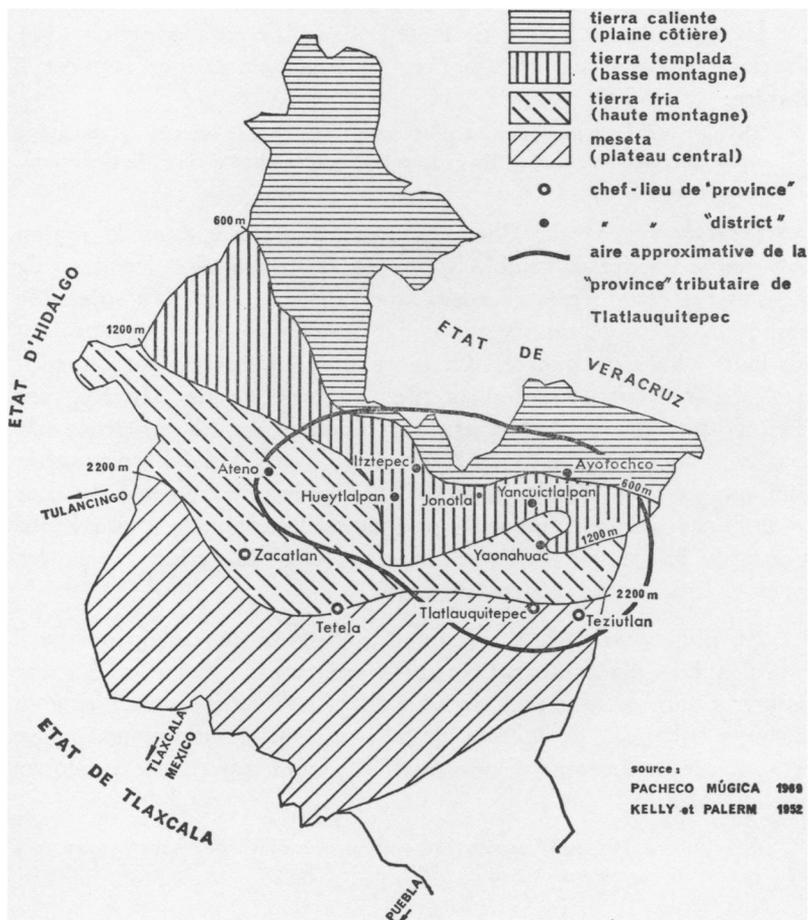
#### *La superstructure politique*

L'annexion de la région à l'empire aztèque était encore récente, au moment de la Conquête, comme d'ailleurs celle de tout le Totonacapan (Kelly et Palerm 1952:264-317). Les témoignages des *Relaciones geograficas* confirment ce fait:

Vingt ans, avant la venue du Marquis (Herman Cortès) vinrent des Indiens de la ville de Mexico envoyés par le roi, pour avoir et conquérir ces terres. (Gonzalez: 140)

## carte 3

## LA SIERRA NORTE DE PUEBLA ET LA "PROVINCE" DE TLATLAUQUITEPEC À L'ÉPOQUE PRÉCOLOMBIENNE



C'est donc sous le règne de Moctezuma, le dernier empereur aztèque, que la région fut soumise. La domination effective ne s'étendait d'ailleurs pas à toute la région puisque les gens de Zacatlan affirmèrent:

qu'ils étaient libres et ne versaient pas le tribut comme les autres villages, mais que lorsqu'ils voulaient faire un présent à Monteçuma, ils le lui faisaient et rien d'autre... Ils faisaient la guerre à Tlaxcala et pour leur défense Monteçuma les aidait et favorisait..

La structure politique de la région de Tetela, (Carrion: 38) adjacente à Zacatlan, était encore plus marginale par rapport à l'empire:

Ils n'avaient aucun gouvernement sinon que chacun venait se soumettre volontairement au chef... Ils faisaient la guerre contre ceux de Çacatlan... (Gonzalez: 166)

De façon générale, donc, l'autorité impériale dans la région était neuve encore et semble avoir été assez fragile: les gens de Zacatlan se considéraient comme des *alliés* et non des *sujets* de l'empereur aztèque, tandis que ceux de Tétéla ne reconnaissaient que leurs chefs de guerre. Cette relative indépendance du sud-ouest de la Sierra (région la plus rapprochée de Mexico, par ailleurs) pourrait probablement s'expliquer par la présence de l'enclave indépendante de Tlaxcala, qu'il avait fallu contourner pour conquérir la Huasteca et le Totonacapan (cf. carte 2). Les conquérants auraient ménagé une zone tampon de populations guerrières (Zacatlan et Tétéla) entre les Tlaxcaltèques et les terres chaudes productrices de coton.

Au plan interne, la zone soumise était divisée en "provinces" pour des fins d'administration et de collecte du tribut. Chacune comprenait un certain nombre de "districts"<sup>12</sup> comprenant chacun plusieurs villages. À la tête de chaque entité administrative se trouvait un "gouverneur" vraisemblablement assisté de quelques fonctionnaires.

Ces Indiens (Jonotla) avaient un gouverneur placé par Monteçuma pour percevoir ses rentes et tributs. (Carrion: 32)

<sup>12</sup> Ainsi, le *Codex de Mendoza* donne Tlatlauquitepec comme chef-lieu de "province" avec comme "districts" Ateno, Téziutlan, Ayotocheco, Yancuictlalpan, Hueytlalpan, Itztepec, Ixcoyamec, Yaonahuac et Caltepec (cité par Garcia Payon 1965:32 note 13).

Outre l'administration impériale, chaque village possédait ses "chefs et notables" (*señores y principales*) eux-mêmes subordonnés à ceux du chef-lieu de district. Cette coïncidence des structures politiques locales et impériales suggère que les conquérants aztèques aient conservé en se la subordonnant, l'ancienne organisation du pouvoir des communautés, puisque le chef:

avait trois ou quatre lieutenants avec lui, comme des juges, qui châtaient ceux qui commettaient des crimes comme le vol, l'adultère ou d'autres délits, et ceux qui commettaient une faute mouraient brûlés vifs et on leur brûlait leurs maisons et on exilait leurs descendants. Et si un jeune homme s'enivrait, on le vendait comme esclave. (Gonzalez: 128-129)

L'examen de la superstructure politique des communautés révèle donc, outre le pouvoir impérial centré sur la collecte du tribut, une hiérarchie locale plus ancienne mais qui se limite, depuis l'arrivée des Aztèques, au domaine judiciaire. En effet, contrairement aux populations indépendantes de Zacatlan et Tétéla, les Indiens de la région soumise "ne faisaient la guerre à personne" (Gonzalez: 133), les Aztèques ayant monopolisé la fonction militaire.

En ce qui a trait à l'origine du pouvoir politique des "chefs et notables", ils étaient les descendants d'envahisseurs chichimèques venus du nord-ouest (Gonzalez: 124-5, 131, 140):

Le découvreur et conquérant de ce village était un Indien appelé Ysotzelotl, qui amenait avec lui quatre compagnons... C'était il y a quatre cents ans. (Gonzalez 124-5) Ysotzelotl les gouverna, et ensuite ses descendants... (idem: 128)

La hiérarchie prend donc sa source non dans une *différenciation interne* des communautés villageoises, mais dans un processus de conquête ancien. Certaines des bandes chichimèques s'établirent dans les montagnes du sud-ouest pour y perpétuer les structures sociopolitiques caractéristiques du nord-ouest mexicain: chefferies articulées principalement autour de la guerre et du pillage. D'autres s'établirent en *seigneurs* sur des populations d'agriculteurs (surtout totonaques, semble-t-il, d'après nos sources)<sup>13</sup> dont ils adoptèrent le mode de vie et même la langue,

<sup>13</sup> C'est qu'on a ainsi expliqué l'universalité des toponymes nahuas (les chichimèques parlaient des dialectes nahua) dans le Totonacapan (cf. Garcia Payon 1958:451).

tout en conservant le nahuat, entre autres pour les contacts avec l'extérieur:

Ils sont de langue totonaque, qui est différente du nahuat (*mexicano*) bien que les autorités locales et les notables (*mayorales y Prenzipales*) savent tous la langue nahuat. (Carrion: 22)

### *La base économique: la subsistance*

Nos sources contiennent sur ce point une information variée bien que très inégale sur une vingtaine de villages de la Sierra<sup>14</sup>.

Comme on peut s'y attendre, l'agriculture et l'artisanat, accompagnées d'un peu d'élevage, de pêche et de collecte, constituaient les principales activités économiques.

Leurs inclinations et manière de vivre, c'est d'être cultivateurs de maïs, piments et autres légumes dont ils se servent entre eux, et de coton. (Gonzalez: 126)

Les arbres fruitiers du pays sont des sapotiers de beaucoup de sortes, blancs et noirs, et il y a beaucoup de bananiers et tout cela on ne le cultive pas, mais chaque année ils donnent leur fruit et on recueille du miel blanc bien que pas beaucoup, et ils font leurs ruches comme en Castille. (Carrion: 47)

Ils ont des poules du pays apprivoisées en grandes quantités. (Gonzalez: 130)

La terre est fertile et le maïs donne bien... Il y a beaucoup de poules du pays. Dans les environs, on pêche de la carpe, mais il y en a peu. (De la Mota y Escobar: 196-197)

Ils ont deux rivières, où ils pêchent beaucoup de poissons. (Gonzalez: 129)

L'artisanat est attesté indirectement, lorsqu'on mentionne les vêtements et les demeures des Indiens; de même que l'utilisation de la flore.

<sup>14</sup> Il s'agit de six *cabeceras* ou chefs-lieux (Huclytlalpan, Jonotla, Tétéla, Tlatlauquitepec, Tezuitlan et Naunzontla) et de leurs dépendances. L'information la plus détaillée concerne les trois premiers et les douze villages qui y étaient rattachés administrativement. Elle provient des *Relaciones Geográficas*, réponses à une vaste enquête ordonnée par Philippe II dans les colonies espagnoles et rédigées par les *corregidores* Juan de Carrion et Juan Gonzalez en 1581. Concernant les trois derniers chefs-lieux nous ne disposons que de la liste des tributs du *Codex de Mendoza* ("province" de Tlatlauquitepec) et du *Libro de la tasaciones* (16<sup>e</sup> siècle) de même que des mentions contenues dans les *Memoriales* de l'évêque De la Mota y Escobar (début du 17<sup>e</sup> siècle).

Leur vêtement était un pagne dont ils couvraient leurs parties et une grande couverture, portée comme aujourd'hui, qui leur cache tout le corps, attachée aux épaules par un cordon. (Carrion: 32)

Les maisons des Indiens de ce village sont faites de pierre et de mortier, car la chaux abonde, et il y en a des petites et des grandes, selon les possibilités de chacun. Il y en a aussi en torchis et elles sont toutes couvertes de chaume. (Carrion: 34)

Les maisons sont faites d'une enceinte de perches, et couvertes de paille, comme des abris champêtres, sauf celles du gouverneur et de certains notables qui ont des murs de pierre et de boue et sont passées à la chaux. (Gonzalez: 130)

Il y a dans les montagnes... quantités d'arbres utiles, dont on coupe le bois... on en fait des planches grossières... Et il y a un autre arbre... dont on utilise la sève qui est une huile épaisse, pour encenser et pour les blessures à la tête... (Carrion: 33)

Les variations écologiques au sein de la région avaient bien sûr des conséquences sur le mode de vie des habitants, mais celles-ci semblent avoir été moindres à l'époque précolombienne que par la suite, du moins à l'intérieur de la région soumise. Elles concernent surtout le cycle de croissance de la principale denrée de subsistance, le maïs, de même que la possibilité de faire pousser le cotonnier, base de l'importante activité textile. En terre froide, il n'y a pas de coton et une seule récolte de grain par an, tandis qu'en terre tempérée, on récolte deux fois et parfois trois (Carrion: 47) (De la Mota y Escobar: *passim*). Cela se traduit en haute montagne par une densité démographique beaucoup plus faible. Par ailleurs les Indiens de cette dernière région, du moins les gens du commun, se vêtaient de fibres d'agave, vu l'absence de coton et la difficulté de se procurer celui de la région voisine, réservé au tribut (Gonzalez: 128-129).

Les plus grandes variations dans l'organisation économique concernent les habitants du sud-ouest (Zacatlan et Tétéla). Venant des frontières de la civilisation mésoaméricaine<sup>15</sup> et s'établissant dans l'isolement relatif des montagnes, ils avaient pu maintenir un genre de vie fondé sur la chasse et la collecte, et où l'agriculture était, soit secondaire, soit même absente, selon les bandes:

<sup>15</sup> Les Chichimèques... se répandirent sur toute cette terre et ils venaient du Culiacan, province qui se trouve à trois cents lieues de ce village. (Gonzalez: 163).

Ils mangeaient des poules et du gibier, des chevreuils et des lièvres et des oiseaux sauvages. (Carrion: 39)

À leur chef, ils lui donnaient pour sa subsistance des chevreuils, des lièvres et d'autres gibiers et rien d'autre, car alors dans ce village, ils n'avaient pas coutume de semer du maïs, ni d'autres plantes. (Gonzalez: 161)

Les différences que nous avons observées au plan de la structure politique correspondent donc à des systèmes économiques radicalement différents: la zone conquise par les Aztèques possédait une agriculture de type intensif, favorisée par le climat chaud et combinée à diverses activités secondaires, parmi lesquelles le tissage semble avoir été particulièrement important. Les montagnes abruptes du sud-ouest abritaient une économie beaucoup plus primitive assez semblable à celle des semi-nomades du nord-ouest mexicain.

#### *La base économique: le surtravail*

La plus grande partie du produit était vraisemblablement destiné à l'entretien des producteurs eux-mêmes. Cependant, outre l'auto-subsistance, on trouve qu'une partie du travail paysan s'orientait vers un début *d'échange marchand* et surtout, des *prestations diverses*.

#### *L'échange marchand*

Il existait en Mésoamérique deux types d'échange marchand, à la période précolombienne. L'un d'eux concernait des produits de première nécessité, comme le sel (Mendizabal 1946) et l'obsidienne, pierre volcanique dont on faisait les flèches et quelques autres outils courants. L'obsidienne, moyen de production indispensable au paysan, est assez répandue dans la Sierra: il se peut donc qu'elle n'ait jamais fait partie des circuits d'échange (où alors comme article d'exportation, vers la côte ou l'intérieur). Le sel par contre, est inexistant. D'où la nécessité d'aller le chercher dans la Sierra del Sur.

Ils s'approvisionnent en sel à Téquacan, qui est à plus de quarante lieues. (Gonzalez: 130)

Nous ignorons tout des modalités de cet échange du "produit nécessaire" dans la Sierra, sauf sa nécessité elle-même...

Le deuxième type d'échange, concerne le *surproduit* dont une partie circulait sous une forme marché. Son analyse présuppose donc celle des prestations qui étaient de deux ordres: le *tribut* et les *services aux notables*.

### *Le tribut*

Le *Codex* n'étant qu'une liste partielle, on peut avoir une idée plus précise du tribut versé par les habitants de la Sierra, en complétant avec des *Relaciones* et *Libro de Tasaciones*.

Ils lui donnaient comme tribut (à Moctezuma) des tissus, du maïs, des piments et d'autres choses, dans la quantité que le dit Monteçuma leur ordonnait de livrer, et ils n'avaient pas de jour fixe, sinon quand on leur demandait. (Gonzalez: 128)

Vingt ans avant l'arrivée du Marquis (Hernan Cortès) vinrent des Indiens de la ville de Mexico, envoyés par le roi, pour avoir et conquérir ces terres, et ils ne voulurent pas guerroyer mais se sont soumis au roi de Mexico, à qui ils donnaient comme tribut des tissus et du maïs et d'autres légumes et ce, dans la quantité qu'on leur ordonnait... (Gonzalez: 140)

À Monteçuma, on lui donnait des tissus de coton. (Carrion: 32)

Donc d'après les *Relaciones*, le tribut que déclarent les villages coïncide avec le *Codex de Mendoza* en ce qui a trait aux prestations de tissus, mais comporte aussi du maïs et des produits agricoles. Il n'est pas exclu que ces dernières denrées aient servi à l'entretien du "gouverneur" (fonctionnaire aztèque chargé de l'administration civile et de la collecte du tribut) et de sa suite.

Dans le *Libro de las tasaciones* on trouve que Tonicico, fournit également:

Quatre charges de poisson, quatre marmites de poisson en saumure, douze jarres de miel, deux charges de coton, une de piment... (Libro...: 528)

Quant au chef-lieu de Tlatlauquitepec, toujours d'après la même source, il doit fournir, entre autres:

quarante charges de résine aromatique (*Liquidambar styriflua*) de cinq pains par charge, et quatre jarres de miel. (Libro...: 520)

L'information contenue dans le *Libro de las tasaciones* ne nous permet pas de déterminer *quantitativement* le tribut versé. En effet, on sait que la population indigène subit, dans le siècle qui

suit la Conquête, des fluctuations considérables qui obligèrent à des réajustements continuels du tribut. Pour fixer un ordre de grandeur, mentionnons seulement que les habitants de Jonotla (chef-lieu et dépendances) qui totalisaient, vers le milieu du 16<sup>e</sup> siècle 263 maisonnées<sup>16</sup> devaient alors payer, à tous les quatre-vingts jours

cinq charges de tissus (*toldillos*) de ceux qu'ils ont coutume de donner et quinze couvertures fines et six jarres de miel et à manger au *Corregidor* quand il viendra. (*Libro...*: 217)

Si on s'en tient à la prestation principale, les tissus, on obtient environ 2 pièces par an par maisonnée. Les données précises manquant quant aux techniques de culture et de tissage du coton, il nous est impossible de déterminer la quantité de travail que cela représentait (il faut compter aussi le transport à Mexico). Il semble toutefois que, d'une part, le taux d'exploitation était malgré tout assez faible (en comparaison avec ceux que permettra plus tard l'économie marchande) et que, d'autre part, le fardeau reposait surtout sur la femme, chargée de filer et tisser en plus des tâches domestiques<sup>17</sup>.

Il convient enfin de noter que chaque zone écologique a son tribut caractéristique: le tissu pour la basse montagne, et la résine aromatique pour la zone froide. (Cette dernière activité extractive devait normalement incomber aux hommes.)

### *Le service aux notables*

Nos sources sont beaucoup plus laconiques sur ce point que sur les tributs, et pour cause: ces transferts de surtravail n'intéressaient pas les Aztèques, qui ajoutaient simplement le tribut aux formes antérieures d'exploitation. Quant aux Espagnols, lorsqu'ils en vinrent à des tributs fixes, après les prestations discrétionnaires de *l'encomienda*, ils prirent pour base les tributs aztèques, ne s'intéressant aux autres services que dans les régions non soumises à l'empire. (Cf. Gonzalez: 143 suiv.)

<sup>16</sup> *Suma de Visitas*, cité par Garcia Payon, 1965:23-24, note 9.

<sup>17</sup> Pour une description des techniques de tissage chez les Totonagues, voir Kelly et Palerm 1952: 227-231. Le travail considérable impliqué par le tissage pourrait expliquer l'exclusion relative de la femme indienne de la plupart des tâches agricoles.

On trouve cependant de nombreuses remarques qui suggèrent l'importance de ces types de prestations. Chez les agriculteurs, d'abord:

Les chefs et notables allaient bien vêtus de beaucoup de manteaux et de plumes. (Gonzalez: 128)

À leur chef, ils ne donnaient pas des choses déterminées mais ce qu'ils voulaient et ce dont il avait besoin pour sa subsistance et ses vêtements. (Gonzalez: 133)

Ils lui faisaient des champs de maïs et d'autres légumes pour son soutien. (Gonzalez: 137)

La description des offrandes rituelles nous permettra de cerner davantage la nature du surproduit dont disposait la classe dominante régionale:

Ce qu'ils donnaient en sacrifice à cette idole, c'était de tuer de jeunes Indiens et leur arracher le cœur... et ils lui donnaient aussi des plumes vertes et des pierres précieuses, émeraudes et turquoises. (Gonzalez: 128)

Si les "jeunes Indiens" constituaient vraisemblablement une autre contribution de la classe laborieuse (puisque les seigneurs, ne faisant pas la guerre, ne disposaient pas de captifs) il est clair que d'autres produits de luxe, tels les pierres précieuses n'étaient pas le produit direct du travail local: on n'en trouve pas dans la région. Par contre, nous savons que le cacao, les tissus, les plumes, les pierres précieuses, l'or et les esclaves, formaient la base du *commerce de luxe* précolombien, institution plus ancienne que l'empire aztèque lui-même, qu'elle débordait d'ailleurs largement au plan spatial (Chapman 1957). Ce commerce n'était pas le fait des populations locales, mais était contrôlé par les *pochtecatl*, classe sociale localisée dans la zone métropolitaine de Mexico, ou elle occupait une position à la fois importante et relativement marginale (Katz 1966:57-85). On peut donc affirmer que la classe dominante régionale, indépendamment de ces liens politiques avec l'empire, participait à ce vaste réseau d'échange de produits de luxe qui couvrait l'ensemble de la Mésoamérique. Le surtravail fourni par les communautés devait donc inclure non seulement de quoi permettre un niveau de *consommation* élevé à la classe dirigeante locale, mais encore des *moyens d'échange* avec lesquels cette dernière se procurait à l'extérieur les biens de luxe requis par ses fonctions civiles et religieuses.

On est en droit de supposer que parmi ces moyens d'échange, les *tissus* de coton (spécialité locale fort en demande sur les hauts plateaux, occupaient une place privilégiée. Nos sources mentionnent également la vente comme esclaves des délinquants (Gonzalez: 128).

Soulignons enfin que les habitants des communautés dépendantes peuvent avoir été plus lourdement imposées que ceux du chef-lieu lui-même: ainsi les habitants de Jonotla, (chef-lieu du "district" du même nom) ne payaient que le tribut à Moctezuma, tandis que ceux de Tuzamapan, Ecatlan et Ayotochco mentionnent *en outre* les prestations qu'ils devaient faire au "seigneur" de Jonotla.

Faisant contraste avec les communautés de basse montagne, les Indiens de Tétéla et Zacatlan donnaient à leur chef une part du produit de la chasse et de l'agriculture, mais surtout, du *butin*:

Ils donnaient... des tissus de deux ou trois sortes, fins et communs, du cacao... du gibier à plume, des chevreuils, des lièvres, des perdrix, du coton, du maïs, des haricots et des esclaves *qu'ils gagnaient à la guerre...* (Gonzalez: 147 nous soulignons)

L'examen de ces prestations internes confirme donc notre analyse du système politique et du tribut impérial. La zone agricole de basse montagne était déjà, avant la conquête aztèque, une société à classes pleinement constituées. La forte productivité de l'agriculture y permettait le dégagement d'un surplus important, surplus qui était accaparé par une classe dominante issue d'une conquête antérieure. En ce qui a trait aux mécanismes de l'extorsion, le rôle de l'instance politique apparaît dominant: les "chefs et notables" disposaient d'un pouvoir de contrainte physique allant jusqu'à la mise à mort et la réduction à l'esclavage des délinquants. Par ailleurs, ce contrôle politique n'était pas le fait d'un appareil d'État développé, comme ce sera le cas plus tard pour les Aztèques, mais était exercé d'une façon directe, par la classe dominante dans le cadre restreint de quelques communautés.

Dans les villages de haute montagne du sud-ouest, tels Zacatlan et Tétéla, le dégagement d'un surproduit ne dépendait pas de la productivité agricole, mais bien des activités de pillage réalisées au dépens des agriculteurs voisins. La *Pax Hispanica*, rendant

impossible ces activités, supprima du même coup l'élite locale, tandis que les guerriers se faisaient artisans, commerçants ambulants, et même travailleurs salariés itinérants (Carrion: 41) (Gonzalez: 150, 162, 172). Par contre, la classe dominante de basse montagne se maintint pendant la période coloniale (De la Mota y Escobar: 225-226).

## CONCLUSION

Dans la première partie de ce travail, nous avons esquissé, sur la base des travaux de nos prédécesseurs, une définition du mode de production asiatique ou tributaire, définition que nous avons voulue conforme aux principes du matérialisme historique: c'est-à-dire fondée sur *l'identification du rapport de production dominant*, (le tribut) sur la *détermination des contradictions spécifiques*, principale et secondaires, et sur une série d'hypothèses concernant la dynamique propre à ce mode de production. Nous avons entre autres distingué un *stade premier de développement* du mode de production tributaire, où un appareil d'État, dans lequel domine l'aspect proprement *politique*, (i.e. contrainte) exploite les communautés au profit de la classe dominante, et un *stade second* où l'appareil d'État (dans lequel dominant les aspects juridiques et idéologiques), outre cette fonction d'extorsion et de distribution du surtravail, organise la production et la reproduction du principal moyen de production, la terre irriguée.

Appliquant ces instruments d'analyse du cas de la société mésoaméricaine précolombienne, nous avons soutenu que l'empire aztèque constituait une formation sociale renfermant plusieurs modes de production articulés, la forme de cette articulation variant du centre à la périphérie. Dans la vallée de Mexico existaient des conditions écologiques permettant le développement complet du mode de production tributaire: depuis la première apparition des hiérarchies villageoises (période dite "formative" v.g. Tlatilco) jusqu'à la réalisation des grands travaux (digues et canaux) par les empereurs aztèques du 15<sup>e</sup> siècle (mode de production tributaire, stade 2).

Sur le reste du territoire mésoaméricain, cependant, ces conditions étaient absentes, de sorte que les formes sociales spon-

tanées comprenaient divers types de structures villageoises, plus ou moins hiérarchisées, selon les milieux et l'histoire particulière de chaque région: comme cas extrêmes, on a les cités "théocratiques" zapotèques (tributaire, stade 1) et les enclaves d'horticulteurs primitifs de certaines régions montagneuses (modes de production communautaire et lignager). Dans ce contexte les empires toltèque et aztèque furent des formations sociales aussi vastes qu'instables. Cette "instabilité" qu'on peut opposer à la continuité remarquable des sociétés proprement "asiatiques" s'est manifestée, d'une part, par la dislocation de l'empire toltèque (fin du douzième siècle) et les deux siècles d'interrègne qui suivirent. D'autre part, même en période d'expansion (comme celle de l'empire aztèque au début du seizième siècle) la même tendance se manifeste, cette fois par la persistance d'enclaves indépendantes: Tlaxcala, Meztitlan, Téotitlan...

Notre analyse régionale met en lumière certaines contradictions profondes de l'expansionisme aztèque. La classe dominante du centre (vallée de Mexico) utilise une partie de la paysannerie pour la conquête des populations voisines. Les conditions écologiques ne permettant pas un développement des forces productives (irrigation, etc.) comme au centre, il y a simplement *aggravation de l'exploitation* dans les régions conquises. Du point de vue des "chefs et notables", la nouvelle forme d'extorsion (tribut) entre en conflit avec les formes antérieures, dont elles sont les bénéficiaires. D'où la tendance à la *sécession*: la contradiction fondamentale (classe-État/paysannerie) détermine dans ce mode de production une contradiction principale, opposant la bureaucratie impériale, (classe-État) et la classe dominante locale. Sans un bouleversement des forces productives qui lui conférerait le rôle d'organisateur de la production, la classe-État ne peut se passer de la collaboration des chefs politiques locaux, qui constituent cependant pour elle l'ennemi principal. L'exemple le plus frappant est l'aide apportée spontanément à Cortès par les chefs totonaques, qui se plaindront longuement des exactions des percepteurs aztèques (Diaz del Castillo: 71).

Cette "instabilité" peut-elle être mise en rapport avec cette "tendance à la féodalisation" mentionnée à propos du mode de production asiatique par Godelier, Chesnaux et Dhoquois? Nous croyons que oui. Elle correspond assez étroitement avec ce que

Dhoquois appelait "féodalisation permanente", caractéristique des formes "mécaniques" (ce que nous avons appelé le "stade premier de développement"). Il faut souligner cependant que dans l'empire ce ne sont pas les fonctionnaires eux-mêmes qui décident d'exploiter à leur propre compte les populations locales, mais les anciennes classes dominantes qui rejettent l'organisation centrale.

Nos données nous obligent cependant à rejeter le terme de "féodalisation" pour caractériser cette tendance centrifuge du mode de production tributaire à son premier stade. Il est vrai que l'autorité des *señores y principales* était issue d'une *conquête* (l'invasion chichimèque) reposait sur la *contrainte physique*, et s'exerçait directement, sans appareil d'État, sur la paysannerie. Mais un trait fondamental distinguait cette forme d'exploitation du féodalisme vrai: l'existence d'un régime foncier communautaire, régime qui survivra et de beaucoup, à l'autorité des caciques indigènes. Dans ce sens, le surtravail paysan ne saurait constituer une "rente foncière féodale" sinon en un sens tout à fait analogique<sup>18</sup>. Nous croyons qu'une analyse de diverses sociétés tributaires à *partir des régions soumises* (et non seulement à partir de la métropole, comme on le fait le plus souvent) pourrait inciter à repenser la véritable nature de cette "féodalisation" terme dont on a usé dans un sens un peu trop large, à notre avis. Plus qu'à un féodalisme, nos matériaux nous renvoient à des systèmes d'exploitation complexes, "mi-lignagers, mi-féodaux", tels qu'on en trouve tant dans cette "zone intermédiaire" qui séparait l'empire inca de la "Mésoméridique" qu'en Afrique noire (Suret-Canale 1969) et en Asie du Sud-Est. C'est l'étude ethnologique poussée des formes contemporaines de ces types de société que fournira à l'ethnohistoire ses instruments d'analyse.

#### RÉFÉRENCES

ARMILLAS, PEDRO

- 1964 "Northern Mesoamerica" in *Prehistoric Man in the New World* (J. D. JENNINGS et E. NORBECK, éd.) Chicago, Univ. of Chicago Press, pp. 291-329.

<sup>18</sup> A la différence des vrais rapports féodaux, opposant des seigneurs terriens et des serfs, qui se rencontraient non à la périphérie de l'empire, mais en son centre, dans certaines parties de la vallée de Mexico. (Cf. Supra: 15).

## BALIBAR, ÉTIENNE

- 1971 "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique" in *Lire le Capital* (L. Althusser et E. Balibar) Paris, Maspéro (Petite Collection Maspéro) Vol. 2, pp. 79-226.

## CARRION, JUAN DE

- 1581 "*Descripción del pueblo de Gueytlalpa (Zacatlán, Luxupango, Matlatlan y Chila, Papantla) ... 30 de mayo 1581*" — "Publié et annoté par José Garcia Payon sous le titre *Descripcion del Pueblo de Gueytlalpan*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1965.

## CHAPMAN, ANNE

- 1957 "Port of trade enclaves in Aztec and Maya Civilizations" in *Trade and Markets in the Early Empires* (K. Polanyi, C. M. Arensberg et H. W. Pearson, éd.), Gencoe, Ill. The Free Press, pp. 114-153.

## CHESNEAUX, JEAN

- 1969 "Le mode de production asiatique. Quelques perspectives de recherche" in *Sur le "mode de production asiatique"*, Paris, Éditions Sociales, pp. 13-46.

## DE LA MOTA Y ESCOBAR, ALONSO

- 1609-1624 "Memoriales del obispo de Tlaxcala, Fray Alonso de la Mota y Escobar. Visitas 1609-1624." in *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. T. 1, 191-306, 1940.

## DIAZ DEL CASTILLO, BERNAL

- 1968 *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Mexico, Porrúa.

## DE SANTIS, SERGIO

- 1965 "Les communautés de village chez les Incas, les Aztèques et les Mayas" in *La Pensée*, (n° 122) pp. 80-95.

## DHOQUOIS, GUY

- 1971 "Les premières sociétés de classes: les formes asiatiques" in *Pour l'histoire*, Paris, Anthropos, pp. 67-122.

## ENGELS, FRIEDRICH

- (1884)-1971 *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris, Éditions Sociales.

## GARCIA PAYON, JOSÉ

- 1958 "Evolucion histórica del Totonacapan" in *Miscellanea Paul Rivet Octogenaria Dicata*. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, pp. 443-453.

## GARCIA PAYON, JOSÉ

- 1965 voir Carrión (1581).

- GODELIER, MAURICE  
 1969 "La notion de 'mode de production asiatique' et les schémas marxistes d'évolution des sociétés" in *Sur le 'mode de production asiatique'* Paris, Éditions Sociales, pp. 47-100.
- GONZALEZ, JUAN  
 1981 "Relación de Xonotla y Tetela" in *Papeles de Nueva España* (Francisco Paso y Troncoso, éd.) Madrid, Gobierno Mexicano, 1905, Vol. 5, pp. 124-173.
- KATZ, FRIEDRICH  
 1966 *Situación social y económica de los Aztecas durante los siglos XV y XVI*. Mexico, U.N.A.M.
- KELLY, I. et PALERM, A.  
 1952 *The Tain Totonac, Part 1: History Subsistence and Technology*. Washington, Smithsonian Institution.
- LIBRO DE LAS TASACIONES DE LOS PUEBLOS DE NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVI  
 1952 Mexico, Archivo General de la Nación.
- LOMBARDO TOLEDANO, VICENTE  
 1931 "Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus primeros y actuales pobladores" in *Revista de la Universidad Nacional*, Vol. 3, (nº 13) pp. 14-58.
- MANDEL, ERNEST  
 1972 "*La formation de la pensée économique de Karl Marx*" (Ch. 8 "Le mode de production asiatique et les préconditions historiques de l'essor du capital"), Paris, Maspéro (Petite Collection Maspéro), pp. 109-132.
- MAO TSÉ-TOUNG  
 1973 *Écrits choisis en trois volumes*. Paris, Maspéro (Petite Collection Maspéro).
- MARX, KARL  
 (1858)-1970 "Formes qui précèdent la production capitaliste" in *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, Éditions Sociales, pp. 180-226.
- MARX, KARL  
 1968-69 *Oeuvres: Économie*, Paris, Gallimard (Coll. La Pléiade), 2 vol.
- MARX, KARL et ENGELS, FRIEDRICH  
 (1848)-1966 *Manifeste du Parti communiste*. Paris, Éditions Sociales.
- MENDIZABAL, M. O. DE  
 1946 "Influencia de la sal en la distribución geográfica de los grupos indígenas de Mexico" in *Obras completas*, vol. 2:181-340.
- MÉTRAUX  
 1963 *Les Incas*, Paris, Le Seuil.

MOLINS FABREGA, N.

1956 *El Codice Mendocino y la economía de Tenochtitlan, Mexico*, Libro Mexico.

OLMEDA, M.

1967 "Sur les sociétés aztèques et mayas" in *Recherches internationales* (n° 57-58).

PACHECO MUGICA, CARLOS

1969 *Cartogramas y cifras del Estado de Puebla*. Puebla, Gobierno del Estado.

PALERM, ANGEL et WOLF, ERIC

1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica, Mexico*, Sepsetentas.

PERRY, W. J.

1923 *The Children of the Sun*, New York.

REY, PIERRE-PHILIPPE

1971 *Colonialisme néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspéro.

SOUSTELLE, J.

1955 *La Vie quotidienne au temps des Aztèques*. Paris, Hachette, 1955.

SURET-CANALE, JEAN

1967 "Structuralisme et anthropologie économique" in *La Pensée* (no 135) pp. 94-106.

SURET-CANALE, JEAN

1969 "Les sociétés traditionnelles en Afrique tropicale et le concept de mode de production asiatique" in *Sur le 'mode de production asiatique'*, Paris, Éditions Sociales, pp. 101-134.

TERRAY, EMMANUEL

1969 *Le marxisme devant les sociétés "primitives"*, Paris, Maspéro.

THOMPSON, J. ERIC

1958 *Grandeur et décadence de la civilisation maya*, Paris, Payot.

WOLF, ERIC

1962 *Peuples et civilisations de l'Amérique centrale*. Paris, Payot.

# “Culture de la pauvreté” et analyse des Classes

BERNARD BERNIER  
Département d'Anthropologie  
Université de Montréal  
avec la participation de Bernard Emond

## SUMMARY

Recently, American social scientists have devoted a good number of studies on the “Poor”. This particular article presents a critique of the main trends represented in these studies. The author insists on their inability to identify causal factors and present an alternative framework of analysis based on historical materialism.

Depuis quelques années, certains anthropologues se sont mis à l'étude des sociétés dites “complexes”. Se détournant des “primitifs”, dont le nombre diminuait sous l'impact du capitalisme, ils ont d'abord entrepris des recherches sur les “paysans”, c'est-à-dire les agriculteurs qui vendent une partie de leurs produits sur un marché capitaliste, puis finalement sur les habitants des villes, tant dans les régions traditionnellement étudiées par les anthropologues que dans les sociétés européennes et surtout nord-américaines. Dans leurs études urbaines, les anthropologues se sont intéressés principalement au tribalisme, aux minorités ethniques, et aux “pauvres”. Sur ce dernier terrain, les anthropologues ont rencontré d'autres experts en sciences humaines: sociologues, criminologues, psychologues, travailleurs sociaux, politicologues, etc.; et bien qu'ils aient tenté de se définir un objet d'étude et des méthodes propres, leur recherche s'apparente beaucoup à celle des autres spécialistes<sup>1</sup>. C'est pourquoi, dans cet article qui porte sur les analyses nord-américaines de la pauvreté, nous

<sup>1</sup> Il faut mentionner comme exception, Oscar Lewis, dont la méthode a certaines caractéristiques spéciales (par exemple la transcription littérale de bandes magnétiques) mais non spécifiquement anthropologiques (Voir Lewis, 1961, 1968, 1969).

tiendrons compte non seulement des écrits d'anthropologues (comme Lewis, Valentine, Ruyle et Leacock), mais aussi d'autres spécialistes (Moynihan, W.B. Miller, S.M. Miller et autres), car les débats actuels dont les anthropologues sont partis les englobent aussi.

Notre but n'est pas surtout de critiquer ces auteurs, mais bien de présenter un cadre différent d'analyse que nous avons dû élaborer, sur la base du matérialisme historique, pour cerner la réalité d'un groupe de sous-prolétaires d'une petite ville du Québec<sup>2</sup>. Cependant, avant d'en arriver à ce cadre d'analyse, il sera nécessaire d'abord de présenter les différents éléments du débat qui se déroule actuellement parmi les spécialistes nord-américains de la pauvreté, puis d'en critiquer les principes de base. Les limites d'un article nous forcent toutefois à présenter succinctement des points qui méritent plus ample traitement et à ignorer l'œuvre de certains auteurs.

## I — L'APPROCHE CULTURELLE AMÉRICAINE

De par la controverse qu'ils ont suscitée, les ouvrages d'Oscar Lewis constituent un bon point de départ dans notre examen de la littérature sur la pauvreté. Nous présenterons ensuite les théories d'autres auteurs dont l'œuvre se situe dans le prolongement ou en opposition à celle de Lewis.

### a) *Oscar Lewis et la "culture de la pauvreté"*

Il ne s'agit pas de reprendre toutes les critiques qui ont été faites de la "théorie" de Lewis (pour cela, voir Valentine, 1968 et Leacock (ed.), 1971), mais bien d'en présenter les éléments de base que nous critiquerons ensuite.

C'est par souci humanitaire que Lewis s'est mis à l'étude des pauvres vivant dans les bidonvilles au Mexique, à Porto-Rico

<sup>2</sup> Ce projet de recherche a été financé pendant deux ans par le Conseil des Arts du Canada. Pour éviter tout ennui que cet article ou toute autre publication subséquente pourrait apporter aux membres de ce groupe, nous évitons de donner son nom et sa situation géographique. Nous tenons à souligner qu'une analyse plus détaillée de ce groupe, y compris un examen plus approfondi des écrits sur la culture de la pauvreté, est en préparation et sera publié probablement sous le titre *Bidonville, P.Q.*

et finalement à New York (1969, p. 771). À ce nouvel objet d'étude en anthropologie, il a voulu appliquer les techniques "traditionnelles" de l'anthropologie, de la sociologie et de la psychologie: entrevues, questionnaire, observation participante (1969, p. 777). Pris dans un ensemble social beaucoup plus vaste que la "communauté traditionnelle", Oscar Lewis s'est défini un objet d'étude mitoyen: la famille, à laquelle il a appliqué la méthode holistique de l'anthropologie (1966, p. 20, 21). Sans entrer immédiatement dans la partie critique, il est bon de noter que la famille, tout en étant partie des rapports sociaux, ne les épuise pas; et ainsi une analyse centrée sur cette institution sociale ne peut fournir tout le contexte des bidonvilles.

Mais c'est tout de même sur la base de recherches ethnographiques sur la famille que Lewis définit la culture de la pauvreté. Fait assez curieux, Lewis ne donne nulle part de définition claire de la pauvreté. De fait, il ne considère pas la pauvreté d'abord comme un fait matériel, mais plutôt comme un fait de conscience. Ce qui est important, ce n'est pas la pauvreté elle-même, mais un ensemble d'institutions et de valeurs qu'il appelle "culture de la pauvreté" (1969, p. 806). Par conséquent, ce qu'il faut faire disparaître, ce n'est pas surtout la pauvreté, mais la culture qui y est souvent attachée (1966, p. 22, 25).

Il ne faudrait pas en conclure que Lewis ne donne pas certaines conditions d'existence de la "culture de la pauvreté":

- 1 — économie monétarisée, travail salarié, production axée sur le profit;
- 2 — taux de chômage élevé, main d'œuvre non-spécialisée, salaires bas;
- 3 — manque d'organisation sociale, politique et économique chez les pauvres;
- 4 — l'existence dans la classe dominante d'une échelle de valeurs qui insiste sur l'accumulation de la richesse, la possibilité d'une mobilité sociale vers le haut, et qui explique la pauvreté par l'infériorité;
- 5 — blocage effectif de la mobilité sociale dans une société stratifiée axée sur le profit (capitalisme). (1966a, p. 21; 1969, p. 801-802).

Ces conditions, selon Lewis, se retrouvent souvent en période de changement social (colonialisme, par exemple) (1969, p. 802-803). La culture de la pauvreté qui se développe alors est une adaptation/réaction des exploités<sup>3</sup> à leur position marginale dans la société. Lorsqu'elle est constituée, comme toute culture, elle est transmise de génération en génération par apprentissage à l'intérieur de la famille (1966, p. 21; 1969, p. 802)<sup>4</sup>. Son contenu s'exprime par un ensemble de traits groupés selon quatre catégories principales: 1 — les gens appartenant à la "sous-culture" de la pauvreté sont marginaux et n'utilisent que rarement les institutions mises à leur disposition par la société globale; 2 — dans la communauté locale, ils sont rarement organisés au-delà de la famille étendue; 3 — au niveau de la famille, on note l'absence d'enfance, l'initiation sexuelle précoce, le nombre élevé d'unions consensuelles et de familles matrifocales; 4 — au niveau individuel, on remarque un fort sentiment de marginalité et d'impuissance, un fort pourcentage d'individus aux structures individuelles faibles, avec l'identification sexuelle imprécise, l'incapacité de contrôler ses élans, l'orientation vers le présent et l'incapacité de prévoir l'avenir, le sentiment de résignation et de fatalisme (1969, p. 805-806).

Lewis explique ainsi l'utilisation de ce concept:

The subculture of poverty is a statistical profile; that is the frequency of distribution of the traits both singly and in clusters, will be greater than in the rest of the population". (1968, p. 11-12).

Cette notion a peut-être une certaine utilité pour la classification, mais elle ne permet pas, dans les mots de Lewis lui-même, de "peser" l'importance de chacun des éléments (1968, p. 12).

Il est intéressant de noter que Lewis ne met pas explicitement la cause de la culture de pauvreté dans les institutions des pauvres eux-mêmes, que même, il affirme que son concept constitue une attaque contre la société capitaliste (Lewis, O. et al, 1967,

<sup>3</sup> Cet aspect est souligné plus fortement par H. Rodman (1964, p. 65) qui voit les institutions et comportements des pauvres non comme des problèmes mais plutôt comme des solutions aux problèmes posés par leur situation marginale.

<sup>4</sup> Lee Rainwater présente une explication semblable: tout en insistant sur la responsabilité de la société globale (1968, p. 246 sq.), il n'en voit pas moins dans les valeurs et la personnalité des pauvres et des travailleurs, transmises par la famille, une cause importante de leur pauvreté (p. 244-245).

p. 497). Cependant, son insistance sur la transmission culturelle de la "culture de la pauvreté" et sur son caractère négatif a été utilisée pour assigner la responsabilité de la pauvreté aux pauvres eux-mêmes; et son absence d'analyse des causes réelles de l'existence de bidonvilles ne peut qu'encourager cette utilisation.

Avant de passer aux critiques de cette œuvre, cependant, il est important de noter que le concept central de l'analyse de Lewis est celui de "culture" dans le sens anthropologique du terme (quelle que soit sa définition), ce qui veut dire que l'on insiste sur un ensemble de valeurs, de comportements et d'institutions transmises par l'apprentissage, de génération en génération.

#### b) *Qui sont les "responsables" de la pauvreté?*

À la suite des travaux d'Oscar Lewis, et même auparavant, nombre d'auteurs se sont attaqués à la persistance des comportements spécifiques des pauvres et à leur relation à la pauvreté matérielle. Daniel Moynihan est certainement l'auteur qui a eu le plus d'influence pratique, car il est devenu conseiller présidentiel de Johnson dans la guerre contre la pauvreté aux États-Unis. Pour Moynihan, le problème fondamental des pauvres et surtout des Noirs, c'est leur structure familiale, qu'il qualifie de pathologique à cause surtout de sa matrifocalité (1965, p. 29 sq.). Pour Moynihan, le remède à la pauvreté, c'est un changement dans la famille. Il suggère bien que l'état mette sur pied un programme de création d'emplois, mais ce programme ne peut avoir l'effet désiré que si les pauvres sont en mesure de saisir les nouvelles chances qui s'offrent à eux. Pour cela, il faut que les pauvres changent leur comportement. Et ce changement n'est possible que si la famille est modifiée (1965, p. 47-48). Pour Moynihan donc, la famille est la cause principale des "valeurs" des pauvres<sup>5</sup>. D'après lui, la solution se trouve premièrement du côté des pauvres.

Walter B. Miller a une position plus ambiguë mais tout aussi centrée sur la responsabilité des pauvres. Pour lui, le problème doit être analysé en termes de "préoccupations focales" (focal

<sup>5</sup> Les pauvres, pour Moynihan, ce sont les Noirs. Le titre de son rapport est clair: *The Negro Family*.

concerns). Or les préoccupations focales des pauvres diffèrent de celles des gens de classe moyenne. En effet, le comportement des pauvres est déterminé par la hantise des problèmes, la dureté, la combine, l'excitation, le destin, l'autonomie. À l'intérieur de chacun de ces éléments, l'individu oscille entre deux extrêmes. Tout son comportement est déterminé par ces préoccupations, ce qui n'est pas le cas pour les individus des classes moyennes, qui ont d'autres préoccupations (1965).

Ce sont ces préoccupations différentes des pauvres qui les empêchent de saisir les chances offertes par le système américain. Car le système américain offre de nombreuses avenues de réussite à qui veut s'en servir (1968, p. 293 sq.). Évidemment, cela ne peut pas se faire sans un effort pour vaincre les oppositions des gens qui ont réussi et qui veulent à bon droit maintenir leurs privilèges (1968, p. 296, 298). Cependant, d'après Miller, la plupart des gens se prévalent de ces avenues de réussite, car pour lui, la pauvreté a presque disparu aux États-Unis. Malgré les statistiques qui démontrent le contraire (Ornati, 1965; Orshansky, 1965; Miller, H.P., 1965), Miller affirme que la pauvreté n'est qu'une invention des intellectuels en mal de bonnes causes (1968, p. 266 sq.). De fait, pour lui, la pauvreté est vaincue aux États-Unis (1968, p. 271). Il n'en reste que quelques poches, qui se maintiennent à cause des valeurs différentes de leurs membres, valeurs qu'il ne faut pas voir comme pathologiques mais bien comme une autre façon de vivre (1968, p. 294).

Comme on le voit, avec Miller et Moynihan, le ton a changé; et loin d'être même confusément une attaque contre la société américaine, leurs écrits en sont plutôt une apologie. Cependant, retenons encore une fois l'insistance sur la famille et les valeurs.

Nous notons toutefois un changement de perspective dans un article de David Matza (1966) qui souligne, mais sans insister, que la pauvreté existe parce que les pauvres sont utiles au capitalisme comme main d'œuvre de réserve, une interprétation reprise beaucoup plus systématiquement par Eugène Ruyle dans son étude des intouchables au Japon (Ruyle, 1971).

Il serait inutile d'examiner les œuvres d'un nombre plus considérable d'auteurs car ceux que nous avons choisis représentent assez bien les tendances de l'analyse de la pauvreté.

Les diverses critiques faites au sujet de ces analyses nous aideront à reposer le problème en termes plus clairs.

c) *Les critiques*

Charles A. Valentine (1968) a proposé une critique culturaliste du concept de culture de la pauvreté. Rejetant les interprétations qui rendent les pauvres responsables de leurs conditions, Valentine souligne que toute théorie qui insiste sur des valeurs différentes transmises par des institutions différentes, spécifiques au milieu pauvre, renvoie la responsabilité de la pauvreté sur les pauvres. D'après lui, c'est ce que fait effectivement Lewis lorsqu'il préconise comme solution la destruction de la culture de la pauvreté plutôt que l'élimination de la pauvreté matérielle elle-même. Valentine, se basant sur la définition que donne Gans d'une sous-culture (1962, p. 229 sq.; 1968, p. 211 et 218), rejette la définition de la pauvreté comme sous-culture; il la voit plutôt comme un ensemble de réponses situationnelle, fondées sur des valeurs partagées avec le reste de la société, à des conditions différentes, caractérisées surtout par l'impossibilité de la mobilité sociale. Il n'y aurait pas alors une seule sous-culture de la pauvreté, mais bien plusieurs, suivant les diverses cultures ethniques, et qui partageraient beaucoup de traits avec la culture dominante.

Eleanor Leacock (1971) reprend une critique semblable, mais en y ajoutant un aspect nouveau. Pour elle, un élément important et souvent oublié dans les discussions est le système scolaire, divisé en deux voies parallèles, et qui oriente les fils de riches vers les bonnes universités et les postes de commande, et les fils de pauvres vers l'enseignement technique de second ordre, le travail mal rémunéré et le chômage. Elle critique en plus le fait que les analystes s'attaquent surtout aux traits négatifs de la culture de la pauvreté, sans insister sur ses aspects positifs: entraide, capacité de s'organiser pour défendre leurs intérêts, etc.<sup>6</sup>

S.M. Miller, Frank Riessman et Arthur J. Seagull (1968) critiquent l'utilisation du concept de "gratification non-différée", insistant sur le fait que les recherches, jusqu'à maintenant, n'ont

<sup>6</sup> Aspects qui sont aussi soulignés par W. Mangin (1967).

pas prouvé que les pauvres retardaient moins leur gratification que les riches. Le problème vient de ce que les pauvres ont un revenu inadéquat.

Enfin S.M. Miller, à la suite de sociologues anglais, insiste sur le caractère relatif de la pauvreté dans les sociétés industrielles; elle ne peut être définie absolument pour tous les groupes, par exemple par un indice de consommation de calories, car elle diffère de société à société et de groupe à groupe.

## II — POUR UNE APPROCHE DE CLASSE<sup>7</sup>

Pour éclaircir cet amas d'interprétations quelquefois contradictoires, quelquefois simplement divergentes, mais qui se situent presque toutes à l'intérieur d'une explication culturaliste, nous allons maintenant analyser trois points qui apparaissent dans l'une ou l'autre des théories mentionnées et qui sont sujets à critique: 1 — la primauté des valeurs; 2 — la transmission des institutions et des valeurs; 3 — la stratification sociale. Enfin nous présenterons brièvement un cadre de recherche pour l'analyse de la pauvreté.

### a) *La primauté des valeurs*

Dans plusieurs analyses, les valeurs sont prises comme étant, sinon l'élément explicatif, du moins l'élément important pour distinguer diverses sous-cultures. Que l'on distingue une sous-culture de la pauvreté ou non, c'est sur la base du même critère: les valeurs. De fait la détermination de la responsabilité interne ou externe de la pauvreté rejoint souvent ce problème de la définition des sous-cultures. Car la question que l'on se pose est la suivante: les caractéristiques liées à la pauvreté, se transmettent-elles de génération en génération, c'est-à-dire peuvent-elles fonctionner sans contribution de la société globale (auquel cas elles formeraient une sous-culture), ou ne sont-elles qu'une réponse fondée sur des valeurs partagées avec le reste de la société, à une si-

<sup>7</sup> J. Hofley (1971) présente un cadre d'analyse de la pauvreté qui insiste surtout sur la position de classe et la transmission des attitudes et comportements selon les clivages de classes. Cependant, malgré des similitudes avec le présent article, celui de Hofley ne sort pas du cadre général des explications nord-américaines.

tuation donnée de l'extérieur (auquel cas elles ne formeraient pas une sous-culture)? De fait, on peut reposer cette question d'une façon plus synthétique: on constate un ensemble de traits et de comportements propres aux milieux défavorisés: pauvreté, criminalité, mariages instables, sous-emploi, chômage, combine, absentéisme à l'école, familles matrifocales; et on se demande: est-ce que ce comportement différent dénote des valeurs différentes, transmises par des mécanismes internes au milieu, ou bien s'agit-il de réponses différentes dues aux circonstances dans lesquelles vivent les défavorisés, les valeurs étant les mêmes, mais les circonstances empêchant de les actualiser?

Implicite dans la position de ce problème est la définition de la culture, ou plutôt de son élément essentiel: un ensemble de principes moraux, de valeurs transmises de génération en génération. Ces valeurs ne sont pas nécessairement claires dans le comportement des individus, mais, pour les divers auteurs, *elles n'en existent pas moins*. Et de fait, si c'est par les valeurs que l'on détermine l'existence ou non d'une sous-culture de la pauvreté, les valeurs, *même non-actualisées*, ont une existence plus forte que les comportements réels.

En examinant l'utilisation du concept de valeurs par les spécialistes américains, on se rend compte qu'il recouvre de fait deux ordres différents de phénomènes. D'abord, comme chez Valentine, il se réfère à un ensemble de principes moraux exprimés, un ensemble d'aspirations, que les pauvres auraient en commun avec le reste de la société. Ce sont, de fait, un ensemble de propositions plus ou moins claires sur l'égalité, la nécessité des études pour réussir, la valeur du travail, etc. Pour d'autres, comme W.B. Miller et Moynihan, les valeurs (ou préoccupations focales) ne sont pas ces principes exprimés, mais plutôt un ensemble de traits psychologiques, tirés de l'observation du comportement, auxquels on postule une existence dans la tête des gens. Comme les comportements sont différents, les valeurs que l'on postule à la base de ces comportements sont différentes.

Chacune de ces formulations comporte une faiblesse fondamentale. D'abord, celle de Valentine ne tient pas compte du fait que les principes exprimés, bien que partagés par l'ensemble de la population américaine, ne représentent rien dans les rapports sociaux réels de la société américaine. De fait, ces grands principes,

tel celui de l'égalité, qui fut adopté dès 1776, aux États-Unis, malgré la présence de millions d'esclaves Noirs dans le Sud, ne se réfèrent ni à une réalité, ni à un véritable idéal à atteindre. Car même après l'abolition de l'esclavage aux États-Unis, aucune mesure réellement efficace n'a été prise pour effacer l'inégalité des Noirs dans la société américaine (voir Logan, 1965). Ces "valeurs" sont donc partagées, mais loin d'être le cœur de la culture, elle font partie de l'idéologie dominante, dont la fonction principale est de masquer les rapports de classes. Loin d'être un idéal à atteindre, ces "valeurs" forment plutôt un outil pour maintenir les conditions existantes, car elles présentent la société américaine comme potentiellement égalitaire, masquant ainsi les intérêts de classes opposés et le profit que retire la classe dominante dans la société américaine. Ces valeurs ont bien une réalité, mais c'est la réalité de l'idéologie, masque des rapports sociaux, et non la réalité fondamentale, réifiée, que veut en faire la théorie culturaliste. Nous reviendrons plus loin sur la place de l'idéologie dans les rapports sociaux.

Quant à la formulation de W.B. Miller et Moynihan, elle ne fait que renvoyer le problème du niveau des comportements à celui des faits psychologiques, et elle croit ainsi avoir mis à jour les causes fondamentales de la culture de la pauvreté. Or, tout ce qu'elle a fait, c'est *postuler* un ensemble de conditions psychologiques sans les prouver (elles ne peuvent être prouvées) et, en réduisant ainsi les problèmes sociaux à des problèmes psychologiques, elle en donne la responsabilité aux gens qui ont ces conditions psychologiques et aux institutions spéciales qui les transmettent. Et ainsi le problème de la transmission et de la responsabilité est réglé d'un seul coup, la société américaine étant lavée de presque tout soupçon. Ce règlement, très efficace au niveau idéologique, n'en est pas moins artificiel et irrecevable. Il nous permet cependant d'entrer de plein pied dans notre second thème: celui de la transmission de la culture de la pauvreté.

#### b) *La transmission de la culture*

La transmission de la culture de la pauvreté est vue, par certains auteurs, de la même façon qu'est habituellement considérée la transmission de la culture en général: les institutions éco-

nomiques, politiques, la famille, les valeurs, les comportements, etc., sont transmis en bloc, (en partie à travers la famille), à une autre génération. Cette façon de conceptualiser les régularités de comportement, les continuités de croyance, et le maintien de systèmes économiques et politiques, est par trop simpliste. En effet, si les croyances, les "valeurs", en bref l'idéologie, ainsi que les formes de comportements, sont transmis en partie par la famille, le système économique et politique, a, en lui-même, des mécanismes de reproduction propres, même si ces mécanismes, pour assurer une reproduction complète de la société, ont évidemment besoin des individus qui ont déjà intériorisé certaines croyances et appris certains comportements. Mais la reproduction du système économique et celle des individus comme s'insérant dans ce système ne peut être couverte par le concept vague de transmission culturelle.

De fait, si l'on examine la reproduction<sup>8</sup> sous ses différents aspects, on remarque d'abord la reproduction économique, c'est-à-dire 1 – la reconstitution des moyens de production, et 2 – celle de la main d'œuvre, soit de génération en génération par la procréation, soit jour après jour par le travail non-rémunéré des femmes à l'intérieur de la famille. Cet aspect purement matériel de la reproduction doit être distingué de l'aspect institutionnel (transmission de codes de lois et de systèmes politiques) et surtout de la reproduction idéologique. Dans ce dernier cas, il s'agit d'inculquer aux individus les principes moraux, les formes de comportements nécessaires au maintien de la société.

Cependant, même si certains principes de base sont partagés par tous les membres de la société, d'autres sont spécifiques aux diverses classes sociales. Car les positions des diverses classes sont différentes et demandent des attitudes et comportements différents, en plus d'une formation scolaire différente. La reproduction idéologique recouvre donc ce processus d'inculcation de l'idéologie dominante, mais adaptée aux diverses tâches nécessaires au maintien de la société capitaliste. L'identification de la famille et de l'école comme mécanisme de transmission de cette idéologie (à la fois générale et adaptée) est certes un point intéressant de certaines analyses précitées et de quelques autres. Cependant,

<sup>8</sup> Pour plus de précision sur la reproduction, voir Althusser (1970).

la signification de ces appareils ne peut s'éclaircir que lorsque la situation théorique du concept de classe sociale est éclaircie. Or la plupart des théories mentionnées se fondent implicitement ou explicitement sur un concept vague de stratification sociale.

### c) *Stratification sociale*

Que les pauvres aient une culture spéciale ou non, on les reconnaît comme la strate (ou les strates) inférieure(s) de la société. Il s'agit du (des) groupe(s) qui se situe(nt) au bas de l'échelle pour ce qui est de la richesse, du revenu, de l'éducation, de l'occupation. On pose donc comme principe de définition des strates non leur position à l'intérieur des rapports de production, mais bien leur position extrême sur un continuum. Et c'est bien à un continuum que renvoie la plupart des formulations de la stratification sociale. En effet, la plupart des formulations se fondent sur les différences de revenu ou d'éducation, définissant des seuils arbitraires pour diviser la classe inférieure de la classe moyenne et de la classe supérieure, et même, si on veut rajouter une précision, la classe inférieure inférieure de la classe inférieure moyenne ou de la classe supérieure supérieure et ainsi de suite. Quel que soit le nombre de subdivisions, il renvoie à des divisions arbitraires à l'intérieur d'une variable qui se distribue selon un continuum. Le caractère arbitraire des divisions enlève déjà toute valeur à ces schémas.

Cependant, deux autres critères sont quelquefois utilisés pour définir les strates sociales: l'occupation et les classifications subjectives d'occupations faites par les gens eux-mêmes. Il nous faut les examiner séparément.

L'occupation est le critère qui se rapproche le plus de la position de classe, mais il ne s'y ramène pas. En effet, alors que la position de classe, comme nous le verrons, se définit par rapport à l'extorsion de surtravail, l'occupation se définit par l'activité. Or, comme l'activité peut être définie de multiples façons, que l'on peut en faire des classements toujours à refaire, comme le démontrent les catégories de recensement, elle ne peut donner lieu à une analyse systématique.

Pour ce qui est des classements subjectifs d'occupation, en plus de comporter la faiblesse des classifications d'occupation,

ils fondent la stratification sur une hiérarchie consciente, non-analytique et "spontanée", c'est-à-dire fondée sur les préjugés courants dans la société étudiée, et ainsi ne peuvent pas être pris comme base d'analyse puisqu'ils ne se réfèrent qu'à l'idéologie dominante.

Comme on peut le voir, le concept de stratification sociale pose donc de nombreux problèmes qui l'empêchent d'être utile dans l'analyse de la situation des "classes inférieures" dans les pays capitalistes.

#### d) *Une approche marxiste*

Les groupes sociaux qui ont été étudiés par les anthropologues et sociologues à l'intérieur de la culture de la pauvreté sont: le sous-prolétariat<sup>9</sup> urbain ou rural, c'est-à-dire les chômeurs et travailleurs d'occasion ainsi que les vagabonds; les travailleurs des secteurs peu productifs de l'industrie, non-syndiqués et mal payés. Le point commun le plus important de tous ces groupes, c'est leur non-propriété de moyens de production. Tout ce que ces gens ont à vendre, c'est leur force de travail potentielle. Autrement dit, ils font tous partie de la classe ouvrière. En cela, ils s'opposent aux capitalistes, propriétaires des moyens de production, qui achètent la force de travail et extorquent un profit, et ils se distinguent de la petite bourgeoisie, qui contrôle ses moyens de production mais n'achète pas de force de travail. Ils se distinguent aussi des "couches intermédiaires", fonctionnaires et employés de bureau, en tant que leur utilisation réelle ou potentielle est dans le travail producteur de plus-value. Enfin, ils se distinguent des autres couches de la classe ouvrière en tant que leurs revenus, tirés de la vente de leur force de travail ou de diverses formes d'assistance sociale, sont insuffisants étant donné la définition sociale des besoins.

Cependant, les trois groupes sociaux définis plus haut, bien que faisant tous partie de la classe ouvrière, se distinguent entre eux. Ils sont trois couches de la classe ouvrière. Les chômeurs,

<sup>9</sup> Pour une analyse plus détaillée de certains aspects économiques et idéologiques de la position de classe des sous-prolétaires, voir Bourdieu (1963) et Vercauteren (1970).

assistés sociaux et vagabonds sont ce que Marx a appelé l'armée de réserve, nécessaire dans le capitalisme pour maintenir les salaires bas et ainsi garder les profits à un niveau intéressant. Cette couche, toujours présente, est inhérente au capitalisme. En effet, lorsque l'on approche le plein-emploi, les capitalistes, par l'importation de travailleurs étrangers et/ou le progrès technique, crée un surplus de population ouvrière qui se retrouve dans la réserve de main d'œuvre (voir Marx, 1969, p. 455 sq.). Étant donné la permanence d'au moins une partie de cette réserve, certains individus doivent s'adapter au chômage chronique, soit en comprimant les besoins (vagabonds), soit en dérivant vers des opérations illégales liées à la pègre. C'est cette couche de vagabonds et de truands que Marx a appelé *Lumpen-prolétariat* et qu'il a fustigée dans le manifeste, et non les chômeurs, même chroniques (Marx, 1960, p.33).

La deuxième couche, celle des ouvriers saisonniers de l'agriculture, a un emploi, mais mal rémunéré et irrégulier. De fait, les travailleurs agricoles sont dans une situation sensiblement similaire aux travailleurs temporaires ou occasionnels des villes.

Quand aux ouvriers des secteurs peu-productifs, ils peuvent avoir un emploi à plein-temps, mais ils sont soumis à des conditions de travail très dures, insalubres et ils doivent les subir s'ils ne veulent pas perdre leur emploi qui sera pris par l'un des membres de l'armée de réserve.

Comme on peut le voir, ces trois couches de la classe ouvrière n'ont pas la même position dans les rapports de production même si fondamentalement elles font partie de la classe ouvrière. Elles ont toutefois en commun, en opposition aux autres couches de cette même classe, un revenu inadéquat aux besoins définis socialement. Leur position différente cependant n'empêche pas un va-et-vient constant entre les différentes couches. Or l'explication de l'existence de ces couches tient au mode de production capitaliste lui-même. C'est à cause de la recherche du profit capitaliste dans l'industrie et l'agriculture qu'il existe une telle population d'ouvriers temporaires ou mal payés. C'est donc véritablement dans les rapports de production capitaliste qu'il faut en chercher la cause.

Mais la cause étant donnée, il faut assurer le maintien des rapports de production. Et c'est là que jouent les divers appareils

de transmission du savoir et de l'idéologie. La famille, l'école, les églises, etc., ont pour effet de modeler les individus pour qu'ils s'insèrent dans les rapports de production capitaliste là où il le faut. Comme il est plus simple de reproduire les classes en se servant des individus qui en font déjà partie, les fils d'ouvriers deviennent en *majorité* ouvriers et les fils de bourgeois, bourgeois. Cependant, pour que l'idéologie dominante puisse jouer efficacement son rôle, il faut qu'il y ait une certaine mobilité. De là vient la réussite de fils d'ouvriers, mais surtout leur insertion dans ces couches intermédiaires qui se sont développées depuis quelques décennies et qui donnent l'illusion de la mobilité.

Dans cette perspective, la pauvreté n'est pas un phénomène unique, mais bien le fait de quelques couches de la classe ouvrière. La cause de la pauvreté est à rechercher dans les rapports de production capitalistes centrés sur le profit. Pour maintenir ces rapports il est nécessaire d'inculquer aux individus des principes et des modes de comportement qui s'y adaptent, c'est-à-dire l'idéologie dominante. C'est à cette inculcation, toujours imparfaite, que servent la famille et l'école. L'école sert aussi, comme le souligne Leacock (1971), (voir aussi Baudelot et Establet, 1970 et Bourdieu et Passeron, 1970), à diviser le savoir pour assurer que les diverses positions nécessaires à la production capitaliste soient pourvues en effectifs.

Cette façon de poser le problème voit dans les rapports de production capitalistes la cause de la pauvreté. Elle explique donc les comportements, croyances et attitudes des défavorisés, que Lewis a baptisés "culture de la pauvreté", comme l'idéologie dominante, adaptée aux sous-prolétariats et aux ouvriers mal rémunérés, inculquée par la famille et par l'école.

On réussit donc, avec une analyse de classes, à intégrer dans un cadre cohérent les divers éléments soulignés par les auteurs américains et à sortir du cercle vicieux des explications culturalistes.

## CONCLUSION

Les explications de la "culture de la pauvreté" dans la science sociale américaine, sauf quelques exceptions (Matza et Ruyle),

s'en tiennent à une définition culturelle de la pauvreté et ainsi ne peuvent en cerner les divers aspects. Car, en utilisant une vue univoque des rapports sociaux et de l'idéologie, c'est-à-dire en présentant tous les éléments de la réalité sociale comme étant semblables en ce qu'ils constituent le bagage spécifiquement humain, transmis de génération en génération, elles tournent en rond et ne débouchent jamais sur une formulation utile du problème.

En distinguant les rapports de classe, dans leur base économique, de l'idéologie<sup>10</sup> et de la transmission de cette idéologie, et en voyant les interrelations entre ces différentes instances de la réalité sociale, on en arrive à une définition plus complexe de cette réalité dont la pauvreté fait partie et, du moins nous le croyons, à une meilleure compréhension de la pauvreté et des problèmes qui y sont reliés.

#### RÉFÉRENCES

- ALTHUSSER, LOUIS  
 1970 "Idéologie et Appareils Idéologiques d'État," in *La Pensée*, juin 1970, n° 151, p. 3-38.
- BAUDELOT, C. et ESTABLET, R.  
 1970 *L'École capitaliste en France*, Paris, Maspéro.
- BOURDIEU, PIERRE  
 1963 *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton.
- BOURDIEU, P. et PASSERON, J. C.  
 1970 *La Reproduction*, Paris, Éd. de Minuit.
- GANS, HERBERT J.  
 1962 *The Urban Villagers*, New York, The Free Press.  
 1968 "Culture and Class in the Study of Poverty," in Moynihan, Daniel P. (Ed.), *On Understanding Poverty*, New York, Basic Books, p. 201-228.
- HOFLEY, JOHN R.  
 1971 "Problems and Perspectives in the Study of Poverty," in Harp, John and John R. Hofley (Ed.), *Poverty in Canada*, Scarborough, Prentice-Hall, p. 101-115.

<sup>10</sup> Nous laissons ici de côté l'instance juridico-politique dont nous avons peu parlé dans cet article, mais qui constitue un aspect essentiel de tout phénomène social, et qu'il faut intégrer à l'analyse de la pauvreté. Ce sont les limites de cet article qui nous empêchent d'étudier cet aspect.

LEACOCK, ELEANOR B.

- 1971 "The Concept of Culture and the Culture of Poverty," in Leacock, Eleanor B. (Ed.), *The Culture of Poverty: A Critique*, New York, Simon and Schuster, p. 9-37.

LEWIS, OSCAR

- 1961 *The Children of Sanchez*, Random House, New York.  
1966 "The Culture of Poverty," in *The Scientific American*, Oct. 1966, p. 19-25.  
1968 *A Study of Slum Culture: Backgrounds for La Vida*, New York, Random House.  
1969 *La Vida*, Paris, Gallimard, (publié en 1966).

LEWIS, OSCAR et AL.

- 1967 CA Book Review: The Children of Sanchez, Pedro Martinez and La Vida, in *Current Anthropology*, vol. 8, n° 5, Déc. 1967, p. 480-500.

LOGAN, RAYFORD W.

- 1965 *The Betrayal of the Negro*, New York, Collier Books.

MANGIN, WILLIAM

- 1967 "Squatter Settlements," in *The Scientific American*, Octobre 1967.

MARX, KARL et ENGELS, FRIEDRICH

- 1960 *Le Manifeste du Parti Communiste*, Paris, 10/18.

MARX, KARL

- 1969 *Le Capital*, Livre I, Paris, Garnier-Flammarion.

MATZA, DAVID

- 1966 "The Disreputable Poor," in Bendix, Reinhardt et S. M. Lipset (Ed.), *Class, Status and Power*, p. 289-302.

MILLER, HERMAN P.

- 1965 "Is the Income Gap closed?", in Ferman, Louis A. et al (Ed.), *Poverty in America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 24-39.

MILLER, S. M.

- 1971 "Poverty," in Harp, John and John R. Hofley (Ed.), *Poverty in Canada*, Scarborough, Prentice-Hall, p. 90-100.

MILLER, S. M., RIESSMAN F. et SEAGULL, ARTHUR J.

- 1965 "Poverty and Self-Indulgence," in Ferman, Louis A., et al. (Ed.), *Poverty in America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 416-432.

## MILLER, WALTER B.

- 1965 "Focal Concerns of Lower Class Culture," in Ferman, Louis A., et al. (Ed.), *Poverty in America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 396-405.
- 1968 "The Elimination of the American Lower Class as National Policy," in Moynihan, Daniel P. (Ed.), *On Understanding Poverty*, New York, Basic Books, p. 260-315.

## MOYNIHAN, DANIEL P.

- 1965 *The Negro Family. The Case for National Action*, Washington, D.C., Office of Policy Planning and Research, U.S. Dept. of Labor.

## ORNATI, OSCAR

- 1965 "Poverty in America," in Ferman, Louis A. et al. (Ed.), *Poverty in America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 24-39.

## ORSHANSKY, MOLLIE

- 1965 "Counting the Poor," in Ferman, Louis A., et al. (Ed.), *Poverty in America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 67-106.

## RAINWATER, LEE

- 1968 "The Problem of Lower-class culture and Poverty Strategy," in Moynihan, Daniel P. (Ed.), *On Understanding Poverty*, New York, Basic Books, p. 229-259.

## RODMAN, HYLAN

- 1964 "Middle-class Misconceptions about Lower-class families," in Shostak, Arthur B. and William Gomberg (Ed.), *Blue-Collar World*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

## RUYLE, EUGENE F.

- 1971 *The Political Economy of a Japanese Ghetto*, Unpublished Ph.D. Dissertation, Columbia University.

## VALENTINE, CHARLES A.

- 1968 *Culture and Poverty*, Chicago, University of Chicago Press.

## VERCAUTEREN, PAUL

- 1970 *Les Sous-Proletaires*, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière.

# Qui étaient les Attikamègues?

NORMAN CLERMONT  
Département d'Anthropologie  
Université de Montréal

## SUMMARY

This paper presents a systematic collection of information to be found in 17th century documents which spoke of the Attikamegue. The Attikamegue were a nomadic Cree-Montagnais tribe living North of the St. Lawrence River in Quebec. In the 17th century they consisted of approximately 550 members divided into three bands which were socially independent. The main traits of their culture were essentially similar to those of the other boreal forest groups. They seem to have disappeared around 1670-80.

Les documents du XVII<sup>e</sup> siècle citent une trentaine de noms de groupes Indiens nomades qui vivaient au Nord du Saint-Laurent. Parmi ces groupes, celui des Attikamègues est souvent mentionné car même s'ils vivaient profondément dans les terres, ils étaient souvent rencontrés aux postes de traite. Le Père Buteux qui les visita en 1651 a aussi laissé une brève relation de son voyage en cette région.

Les renseignements que l'on a sur eux sont maigres mais suffisants pour pouvoir en donner une première définition.

Le présent travail est une compilation systématique de ce qui a été explicitement écrit à leur sujet et a été entrepris comme une étape préliminaire à une recherche archéologique sur *l'Histoire culturelle de la Haute-Mauricie*.

### *Position géographique*

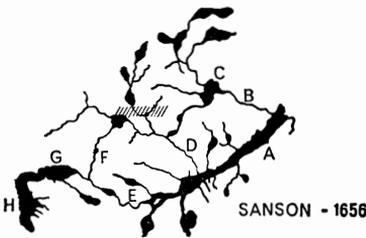
Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, quand on commença à entendre parler d'eux, les Attikamègues se trouvaient dans la forêt boréale mauricienne "à 3 ou 4 journées du grand fleuve dans les terres" (Vimont, 1643:20) et le nom d'Attikamègouekhi (Poissons

Blancs) était celui qu'utilisaient les Algonquins pour les désigner (Vimont, 1641:32). Ils avaient comme voisins méridionaux des Algonquins qui semblent avoir occupé toute la Basse-Mauricie.

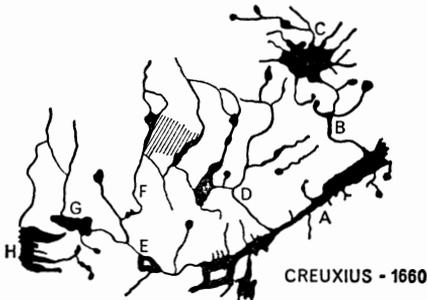
À l'est se trouvaient divers groupes Montagnais et au nord se trouvaient 3 ou 4 petites nations (montagnaises ou crises) avec lesquelles ils faisaient du troc (Vimont, 1640:34).



CHAMPLAIN - 1632



SANSON - 1656



CREUXIUS - 1660

- A - St Laurent
- B - Saguenay
- C - Lac St-Jean
- D - St Maurice
- E - Outaouais
- F - Du Moine (?)
- G - Lac Nipissing
- H - Lac Huron
- ////// emplacement des Attikamègues

Carte 1. Emplacement des Attikamègues et existence du lien entre le St Maurice et l'Outaouais selon quelques auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle.

En fait, le bassin hydrographique du Saint-Maurice permettait des "sorties" relativement faciles vers le lac Saint-Jean, le lac Mistassini, la Baie James, la Gatineau, la Lièvre, et dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle on connaissait l'existence d'une connection entre l'Outaouais, la Du Moine et le Haut Saint-Maurice. Champlain la figure grossièrement sur sa carte de 1632, Sanson la trace sur sa carte de 1656, Boisseau sur celle de 1643, Creuxius sur celle de 1660 et, deux siècles plus tard, la carte de Taché (1880) trace le détail de ce qui semble avoir été ce trajet peut-être emprunté par les Hurons qui visitaient régulièrement les Attikamègues.

Malgré leur situation particulière dans les Hauts Mauriciens, les Attikamègues se trouvaient sur un territoire qui permettait de nombreux contacts avec les Hurons, les Algonquins, les Montagnais et les Cris.

### *Affinités culturelles et linguistiques*

Toutes les informations anciennes nous permettent de croire que les populations indiennes du Québec au nord du 47° N et à l'est du Saint-Maurice étaient toutes apparentées. Pour les missionnaires, "les Attikamègues sont peuples Montagnets du côté du Nord" (Vimont, 1643:8) et, à l'hiver 1642-1643, une bande d'Attikamègues hiverneront à Sillery et se cabaneront "du côté des Montagnets... Ils demeuraient ensemble comme parlant mesme langue" (Vimont, 1643:9-10). Ils évitent aussi les Algonquins dont "ils estaient différens d'humeur et de langue" (Vimont, 1640:11). Par ailleurs les Attikamègues et les Montagnais étaient apparentés aux Kilistinons (Cris) "avec lesquels ils ont l'humeur et le langage commun" (Lalemant, 1660:28). Toutefois on pourrait soupçonner que la langue des Attikamègues avait des particularités parce que Lalemant, parlant du discours d'un Attikamègue écrit que celui-ci parlait "en son Montagnait" (Lalemant, 1646:50).

### *Importance démographique*

On ignore exactement l'importance démographique des Attikamègues au moment du contact mais quelques indices permettent une estimation grossière.

À l'automne de l'an 1642, plusieurs "mesnages entiers... faisant environ soixante personnes, descendirent en traicte aux Trois-Rivières" dans 13 canots (Vimont, 1643:20). Ce groupe ira hiverner avec les Montagnais de Sillery et, l'hiver suivant, ils reviendront hiverner à la même place "au nombre de trente-cinq canots bien fournis" (Vimont, 1644:51). Si les proportions étaient les mêmes, ils devraient être environ 160 personnes.

En 1648, ils "sont descendus en trois bandes, la dernière était de quarante canots" (Lalemant, 1648:32) et la présence de ces trois bandes est confirmée par le récit de Buteux (1651) qui souligne toutefois que seuls les individus de la première "assemblée" connaissaient bien les Français. Cela pourrait signifier que les Attikamègues qui avaient hiverné à Sillery en 1642-43 et 1643-44 appartenaient à cette première bande comme l'important groupe de 40 canots descendus en 1648. On pourrait dès lors croire que cette bande comptait environ 160-200 personnes. Si les 2 autres bandes étaient comparables on pourrait dès lors proposer un chiffre total de 500-600 Attikamègues vers 1650 et, à cette date, ils "font une Nation du Nord des plus considérables" (Ragueneau, 1650:49).

Buteux remarque aussi qu'entre chaque assemblée il devait y avoir environ 25 lieues (Buteux, 1651:22). Leur territoire tribal devait donc couvrir un minimum de 2,000 lieues carrées ce qui correspondrait à une densité maximum d'un individu par 3.5 lieues carrées. Cette limite maximum est assez vraisemblable.

En résumé, les Attikamègues formaient une tribu du grand groupe Cris-Montagnais-Naskapi qui habitait les Hauts Mauriciens au nord du lac St-Thomas (Buteux, 1651). Ils groupaient environ 550 individus répartis en 3 bandes sur un territoire relativement vaste et ouvert vers plusieurs autres bassins hydrographiques vers le nord, l'est et l'ouest.

### *Organisation sociale.*

Chez les Attikamègues, la société avait 3 principaux niveaux de solidarité. Les documents anciens pourraient laisser croire que *la tribu* formait le niveau le plus important de solidarité sociale car ces auteurs emploient presque toujours le terme Attikamègue dans son sens général mais, en réalité, on n'a aucun exemple d'ac-

tion concertée de la tribu. Même quand, en 1645, les Attikamègues parlent de paix avec d'autres groupes indiens, ce ne sont pas des délégués spéciaux de la tribu qui y discutent mais les Capitaines de la bande qui se trouvait à Sillery à ce moment. La tribu ne formait probablement qu'une unité préférentielle secondaire de mariages (après la bande), qu'une unité historique liée par de nombreux liens de parenté et de visites, qu'une unité d'identification dans les relations extérieures. Il semble probable aussi que les Attikamègues, comme les autres Amérindiens du Nord-Est à ce moment, assumaient une responsabilité tribale en ce sens que leurs gestes impliquaient la responsabilité de l'ensemble et quand l'Iroquois y fera des raids punitifs, il ne semble pas viser des individus particuliers mais le groupe tribal.

Un niveau plus important de solidarité sociale était la *bande*. Nous avons vu que les Attikamègues étaient divisés en 3 "assemblées" ou bandes suffisamment éloignées l'une de l'autre (environ 25 lieues: Buteux, 1651) pour qu'on puisse croire qu'il s'agit de 3 unités sociales et territoriales différentes. Le fait que les 3 bandes viennent séparément en traite avec les Français (Lalemant, 1648) montre qu'elles correspondaient à des unités économiques différentes. L'hivernement *d'une* bande à Sillery et les remarques de Buteux qui indique que ceux de la première assemblée étaient relativement acculturés (1651:22), que "la plupart de cette assemblée (la deuxième) n'avaient jamais vu d'Européens" (1651:23) et que ceux de la troisième assemblée vivaient dans "un païs où la foy estait encore estimée comme une loy de mort" (1651:24), montrent que les 3 bandes étaient à la fois des unités socialement indépendantes et relativement fermées. Elles devaient donc correspondre à des unités de concentration des activités sociales et devaient servir de référence pour l'identité sociale des individus. Les bandes étaient composées de plusieurs ménages et avaient plusieurs capitaines mais paraissent également avoir un chef plus important que les autres (Vimont, 1643:21; 1644:52; Lalemant, 1647:56-61). De plus, non seulement les vieillards y étaient-ils estimés mais ils semblent aussi avoir eu quelque autorité sur les plus jeunes et sur les femmes (Lalemant, 1647:59).

Ces bandes étaient composées de *familles* qui représentent un autre niveau de solidarité. Les Attikamègues étaient polygames (Vimont, 1645:6; Lalemant 1647:11, 1648:34) et, à la troisième

assemblée visitée par le Père Buteux, il remarque que "la polygamie estait en règne" (1651:24). Comme chez tous les Indiens de la forêt boréale les mariages devaient se dissoudre facilement (Buteux, 1651:21). La famille polygyne devait être une cellule de complémentarité économique importante, une cellule affective, une cellule de reproduction et de socialisation ainsi qu'une cellule de dépendance grâce à laquelle on pouvait survivre jusqu'à un âge avancé. Elle était également une marque sociale qui servait à distinguer les adultes et les non-adultes et qui amenait de nouveaux statuts, droits et privilèges. Elle n'était cependant pas nécessairement une unité résidentielle. En effet Buteux raconte un raid iroquois lors duquel ceux-ci surprirent "vingt-deux personnes dans les ténèbres de la nuit. Il n'y avait que trois hommes dans leur cabane qui se sont défendus vaillamment, tous les autres n'estoient que des femmes et des enfans... Une cabane voisine, remplie de femmes dont les maris estaient allés à la chasse... se sauvèrent à la faveur de la nuit" (1651:27).

À l'intérieur de ces unités de solidarité sociale, l'individu conservait son entière liberté et quelques indices nous permettent de souligner que certains individus étaient très mobiles. On peut mentionner l'Attikamègue qui était devenu chef des Montagnais de Sillery (Vimont, 1643:2) celui que le P. de Quen a rencontré en 1652 chez les Porcs-Épics du lac St-Jean (1652:19) ou cette Agonquine de Trois-Rivières qui "a quelques parents Attikamègues" (Vimont, 1643:27). Mais il se peut qu'il s'agisse alors de familles isolées comme celle qui fut rencontrée à Montréal en 1647 (Lalemant, 1647:11). Les unités constitutrices de chaque niveau de solidarité semblent donc avoir eu une pleine indépendance d'action.

### *Économie de subsistance*

"Ces peuples ne font la guerre qu'aux animaux, leur vie n'est qu'une chasse perpétuelle; la paix est profonde dans leurs grandes forêts, ils se rassemblent tous, chacun en son quartier, certains jours de l'année; et encore qu'ils aient leurs limites, si quelqu'un s'avance sur les terres, ou plus tôt dans les bois de ses voisins, cela se fait sans querelle, sans dispute, sans jalousie" (Lalemant, 1647:46). Les Attikamègues pratiquaient une économie

de subsistance essentiellement prédatrice basée sur la chasse et la pêche intensives.

Sauf la mention du P. Buteux où il écrit qu'il alla "avec un bon vieillard pour aller tendre des lacets aux lièvres" (1651:19) il n'y a pas d'indication explicite de chasse ou de pêche mais la description de leurs fourrures permet de connaître les principales espèces chassées comme la description de certains repas.

Quand ils vont hiverner avec les Montagnais de Sillery en 1643-44 ils font un présent de 4 paquets de 64 castors chacun (Vimont, 1644:52). Quand ils commercent avec les Hurons ils leur fournissent "des peaux de cerfs (probablement de caribous), d'élans, de castors et d'autres animaux" (Lalemant, 1647:56). Lors d'une cérémonie chrétienne "ils prennent leurs grandes robes de Castors, de Loutres, de Loups cerviers, d'Écurieux noirs et d'autres animaux; leurs enjolivements de brins de porc-épic, teins en écarlate, n'y manquent pas" (Lalemant, 1647:59). Buteux raconte aussi qu'ils avaient des peaux de Caribous et d'Orignal (1651:20) et, à la deuxième assemblée, on lui fit un festin de 7-8 chaudières avec "quelques Orignaux, une vingtaine de castors et de graisse d'Ours" (1651:23).

On ne peut rien trouver sur les espèces pêchées mais le Haut Saint-Maurice est surtout riche en 5 espèces importantes: le grand brochet du nord, le doré, la truite grise, la truite mouchetée et le poisson blanc dont les Attikamègues ont tiré le nom.

Ils mangeaient certainement leur viande fraîche mais ils savaient également la boucaner (Lalemant, 1648:32). Ils consommaient aussi "du bled (maïs) et de la farine (de maïs)" qu'ils obtenaient des Hurons (Lalemant, 1647:56) comme probablement leur tabac.

Les Attikamègues étaient "des pêcheurs et des chasseurs qui sont en action perpétuelle" (Lalemant, 1648:33). Durant l'été ils devaient surtout vivre de pêche et mener une vie relativement facile. Par contre, durant l'hiver ils devaient se disperser en petits groupes économiques pour tirer le maximum des ressources de la saison. Ils étaient alors à la merci des éléments. Comme les grandes chasses d'hiver ne sont vraiment satisfaisantes que lorsque les neiges sont hautes, les hivers peu enneigés devenaient de mauvais hivers. "Le peu de neige qu'il y avait eu durant l'Hyver (1650-51)

en toutes ces contrées y avaient causé la famine" (Buteux, 1651:20) et la même chose était arrivée durant l'hiver de 1639-1640 (Vimont, 1640:12). L'hiver était donc une saison menaçante.

### *Économie domestique*

On ne connaît pratiquement rien sur ce point. On ignore tout de la forme de leurs maisons si ce n'est qu'à la première assemblée les Attikamègues construisirent une chapelle au P. Buteux: "c'était une cabane d'escorces faite en berceau" (1651:20). À la deuxième assemblée la chapelle était en écorces "de certains pins très odoriferans" (1651:23). Ces quelques remarques laissent croire qu'ils fabriquaient des wigwams avec une structure de perches en arceau doublée de sapinage et la référence déjà citée de l'attaque iroquoise de 1651 nous fait croire qu'au moins certaines de leurs cabanes pouvaient contenir plus de 20 personnes et plusieurs familles différentes.

Quand ils descendaient en traite ils faisaient des cabanes "dans trois ou quatre heures" (Lalemant, 1648:33) et lors de la construction il y avait une séparation sexuelle du travail. En 1647, voulant se construire une chapelle, "les jeunes hommes vont aux écorces, et les femmes et les filles aux branches de sapin... les vieillards ayant basti l'église." (Lalemant, 1647:59).

On ne connaît pratiquement rien de leurs armes, outils et ustensiles. Nous savons qu'ils avaient des canots d'écorce dont certains pouvaient contenir 5 personnes en plus du bagage (Vimont, 1643:20), qu'ils avaient des raquettes et des toboggans (Buteux, 1651:16). Nous savons aussi qu'ils avaient des épées (Buteux, 1651:22), des plats de bois et des écuelles d'écorce (Lalemant, 1648:32), des grands bracelets, colliers et couronnes de porcelaine (Lalemant, 1647:59), des tambours, des pipes et des sacs à pétun (Vimont, 1643:21, 25), qu'ils faisaient des enjolivements en poils de porc-épics (Vimont, 1643:25; Lalemant, 1647:59) et qu'ils avaient l'habitude d'utiliser des couleurs pour se peindre le corps ou comme teinture (Lalemant, 1647:59). On ne connaît cependant aucune description de ces biens.

Ils ne valorisaient pas beaucoup la propriété privée et les Jésuites étaient surpris qu'ils aient pu conserver leurs chapelets

pendant une année: "Quoy qu'ils eussent couru en divers endroits comme des pescheurs et des chasseurs qui sont en action perpétuelle, pour n'estre attachés à aucune chose d'icy bas, ils oublient d'ordinaire quelque pièce de leur bagage en tous les endroits où ils cabanent" (Lalemant, 1648:33).

### *Le commerce et la circulation des personnes*

La forêt boréale est parcourue par de longues artères fluviales qui permettent un déplacement relativement rapide et le Haut Saint-Maurice, situé tout près de la Hauteur des Terres, permet un accès facile à plusieurs versants.

Nous avons déjà mentionné l'ouverture du pays vers l'Ouataouais par la Du Moine, la Lièvre, la Gatineau; le St-Maurice était leur principale route vers le St-Laurent. Dès 1603 Champlain savait cependant qu'il y avait une ouverture facile entre le Saint-Maurice et le Saguenay et les Attikamègues descendaient parfois sur les rives du Saint-Laurent par cette rivière (Lalemant, 1647: 56). Vers le nord, les Attikamègues se rendaient régulièrement au lac Nécouba (49°.20' N) et une route vers la Baie d'Hudson qui passait par le Haut Saint-Maurice était connue dès 1658 (Ragueneau:20). La Hontan ajoute qu'ils troquaient également avec les Indiens de l'Ouest (1703:340).

Le réseau de circulation fluviale des Attikamègues était donc très étendu et ces diverses routes semblent avoir été fréquemment utilisées par ces Indiens et aussi par des tribus amies. Cette grande circulation estivale mettait plusieurs populations en contact et la répétition de ces contacts contribuait à créer cette homogénéité culturelle relative de l'ensemble des Indiens de la forêt boréale entre le Saguenay et la Baie d'Hudson et probablement encore plus à l'est et plus à l'ouest.

Ces contacts donnaient également lieu à un troc apparemment important qui assurait la répartition mieux équilibrée des ressources mais qui devait également avoir des conséquences sociales.

On sait peu de choses sur ce troc amérindien. Il ne fait pas de doute que la traite des fourrures avec les Français était intense à partir de 1635-1640 et représentait alors un phénomène relatif-

vement récent. Non seulement les Attikamègues descendirent souvent au poste des Trois-Rivières (1637:20; 1639:19; 1641:29; 1643:9-10; 1644:51; 1647:57; 1648:32) entre 1636 et 1648, c'est-à-dire jusqu'aux raids répétés des Iroquois contre eux, mais il y avait également des expéditions de Français qui allaient en ces pays en compagnie des Algonquins du Bas St-Maurice (Journal des Jésuites, 20 avril 1657). Le réseau de troc des Hurons qui passait par le pays des Attikamègues avait peut-être été créé ou, en tous cas, s'était probablement intensifié à la suite de la traite avec les Français. Les Hurons y échangeaient des filets de pêche, du maïs, de la farine de maïs et probablement du tabac et "d'autres petites marchandises" contre les belles fourrures des Attikamègues (Lalemant, 1647:56). Par contre le poste de Nécouba devait être un poste traditionnel important. "Nécouba est un lieu célèbre, à cause d'une foire qui s'y tient tous les ans, à laquelle tous les Sauvages d'alentour se rendent pour leur petit commerce" (Druillettes, 1661:17). En 1661 "nous (y) avons vu des peuples de huit ou dix nations dont les unes n'avaient jamais ni vu de Français, n'y entendu parler de Dieu" (Druillettes, 1661:19). Les Hurons y venaient comme les Porcs-Épics, les Papinachois, les Outakwamicks, les Attikamègues (Hunt, 1940:60-61) et probablement les Montagnais, les Mistassins, les Agouingiek, les Cris, la nation d'Erigoëchkak...

On apprend aussi que les Algonquins de la Basse-Mauricie "vont en marchandise aux Attikamègues, et ceux-ci à trois ou quatre petites nations qui sont au nord de leur pays" (Vimont, 1640:34).

Ces échanges avec les Hurons, les Cris, les Montagnais et les Algonquins devaient donc contribuer à cette ressemblance fondamentale de la culture matérielle des Indiens de la forêt boréale et on peut croire que toutes ces tribus se développaient continuellement dans une même ambiance où la faible densité de population était compensée par des déplacements très importants, des contacts fréquents et des échanges.

### *La guerre*

"Ces peuples ne font la guerre qu'aux animaux... la paix est profonde dans leurs grandes forêts" (Lalemant, 1647:56) et eux-

mêmes avouent candidement: "nous ne sommes pas des gens de guerre, nous manions mieux l'aviron que l'espée, nous aimons la paix c'est pour quoy nous nous éloignons le plus que nous pouvons des occasions de combattre" (Vimont, 1641:32). Néanmoins, dès 1636, ils s'étaient joints aux Algonquins et aux Montagnais pour aller guerroyer les Iroquois et, après leurs succès, ils avaient ramené 3 prisonniers (2 ♂, 1 ♀) dans leur pays. De tels raids, quoique n'impliquant qu'une infime partie de la population n'ont pas dû être exceptionnels. En 1645 ils s'assoieront à côté des Algonquins, Montagnais, Hurons et Français pour discuter de paix avec les Mohawks (Vimont, 1645:24,30). En 1647, "les Hiroquois ayant connaissance de l'entrée de leur rivière leur avaient dressé des embûches à leur retour" (Lalemant, 1647:61) et, en 1648, ils craignaient ces Mohawks depuis plus de 8 ans (Lalemant, 1648:36). Cette crainte était justifiée parce que durant l'hiver 1650-51, les Iroquois avaient "enlevé trente de leurs compatriotes" (Buteux, 1651:21) et qu'à l'été 1651 ils revinrent et tuèrent ou firent prisonniers 22 personnes (Buteux, 1651:27) au lac Kisakami. L'année suivante, en mai 1652, ces Iroquois tuèrent le P. Buteux et ses compagnons (Ragueneau, 1652:31) et ils continuèrent à hanter le Saint-Maurice au cours des années suivantes. En 1661, "une trentaine de Sauvages du païs des Poissons blancs nos alliés" seront tués par un autre groupe d'Iroquois (Druillettes, 1661:4). En 1662 ces Iroquois se rendirent jusqu'à Nécouba et ces nombreuses expéditions furent considérées par la Hontan (1703:340) comme une des deux principales causes de la destruction de ce groupe. L'autre cause étant les ravages causés par la petite vérole qui furent en effet des plus violents.

À l'automne 1669 la petite vérole tue environ 250 Indiens à Sillery et à Tadoussac (Albanel, 1670:7) et à la fin de l'hiver Albanel retourne à Tadoussac qui fut un poste très durement touché par l'épidémie: "Je la comparais avec ce qu'elle estait autrefois, quand j'avais le bien de gouverner cette Église et je n'y voyais que quelques restes misérables de son ancienne splendeur. Il y venait ordinairement tous les ans jusqu'à 1000 et 1200 personnes, et à peine a-t-on veu cette année cent Sauvages. Elle a perdu plus de six vingts personnes cet hyver... durant le fort de la maladie contagieuse et populaire qui affligeait ce pays" (Albanel, 1670:11). Cette maladie pénétra la forêt et les Attika-

mègues en furent touchés (Le Mercier, 1670:14). Dans la région du lac St-Jean, "les Habitans ont esté extrêmement diminuez par les dernières guerres qu'ils ont euës avec l'Iroquois, et par la petite vérole, qui est la peste des Sauvages" (Albanel, 1672:44).

Malgré les nombreux accrochages entre les Iroquois et les Attikamègues il ne semble pas qu'on puisse nier que ceux-ci étaient des gens de paix. Les Iroquois restent leurs seuls ennemis.

### *La religion*

Les Jésuites, avant de rencontrer les Attikamègues, avaient décrit avec quelques détails la religion des Montagnais et celle des Attikamègues ne leur semblait qu'une répétition des mêmes choses.

Ils "mettent toute leur confiance en leurs tambours, leurs festins et leur sueries, qu'ils font pour invoquer le manitou et pour chasser la maladie et la faim... Ils ne croyaient pas eux-mêmes s'en pouvoir jamais deffaire" (Vimont, 1643:21)." "Ces peuples... ont les mesmes superstitions que les autres Sauvages, et les mesmes Prophètes ou Devins que nous appelons sorciers et magiciens... Ils se servent de tambours, de soufflements, de chansons, de sueries, de festins à tout manger, de Tabernacles pour consulter les génies de l'air, de pyromantie et d'autres telles superstitions pour guérir les malades, pour trouver des animaux dans les bois, pour découvrir si quelque ennemy n'est point entré dans leurs terres et pour d'autres sujets semblables" (Lalemant, 1647:57). Marie de l'Incarnation répète la même chose presque textuellement (A.M.D.G., 1857:189). Ces énonciations générales ne permettent de relever aucune originalité par rapport aux autres nomades. Menacés par la faim, la maladie, et les Iroquois, ils essayent de se rendre maîtres de ces forces et de prévoir leurs actions en se soumettant à des cérémonies communes à tous les Indiens de la forêt.

Une seule chose frappe spécialement les missionnaires de cette époque c'est la facilité avec laquelle ils semblent admettre le christianisme: "De toutes les nations que nous cultivons ici

nous n'en reconnaissons point qui ait plus d'inclinaison et de disposition à la Foy" (Vimont, 1644:49-50).

Depuis le baptême de Memegouechchiou en mai 1636 (Le Jeune, 1637:20), les Attikamègues montrent leur attachement à la nouvelle foi et leur désir constant d'être instruit dans ses mystères et de respecter ses pratiques. Cependant cette adhésion n'est ni absolue, ni totale. Durant l'hiver 1642-43, les chrétiens montagnais de Sillery durent intervenir auprès de leurs invités pour que les jeunes gens cessent "de visiter la nuit les filles qu'ils recherchaient en mariage selon leurs vieilles coutumes" (Vimont, 1643:15). Nous avons vu aussi que la polygamie continue à être pratique courante et, en 1651, Buteux remarque que les Attikamègues de la troisième assemblée formaient un groupe "où la foy estait encore estimée comme une loy de mort et où la polygamie estait en règne" (Buteux, 1651:24).

Seuls ceux de la première assemblée semblent avoir été profondément christianisés et ce sont les seuls à posséder un cimetière commun où "aux pieds et à la teste du defunct sont deux croix" (Buteux, 1651:22).

### *Résumé*

Les Attikamègues formaient au XVII<sup>e</sup> siècle, une tribu cri-montagnaise d'environ 550 individus répartis en 3 bandes socialement indépendantes. Ils occupaient le Haut Saint-Maurice mais débordaient fréquemment les limites du drainage de cette rivière. Leurs grands traits linguistiques, économiques, sociaux et religieux les confondent avec les autres groupes de la forêt boréale dans laquelle ils formaient une unité territoriale et un groupe d'identité dont il pourrait être difficile de faire ressortir l'originalité.

Vraisemblablement détruite par les Iroquois et les épidémies, cette nation semble disparaître comme unité vers 1670-1680 (Mooney, 1913). Ils seront relayés, à partir de 1690-1700 par un autre groupe qu'on appellera les Têtes-de-Boule.

On peut présumer que l'archéologie de cette période nous aidera à définir plus précisément ce groupe ethnique, ses origines, son destin ainsi que les événements qui marquent le relai des Attikamègues par les Têtes-de-Boule.

## RÉFÉRENCES

- ALBANEL, C.  
1670      *Seconde lettre du Père Albanel au Supérieur des Missions.*
- ALBANEL, C.  
1672      *Voyage de la Mer du Nord par terre et la découverte de la baye de Hutson.*
- A.M.D.G.  
1857      *Choix des lettres historiques de la vénérable mère Marie de l'Incarnation.* Imprimerie Thibaud. Clermont-Ferrand.
- BUTEUX, J.  
1651      *Journal du Père Jacques Buteux du voyage qu'il a fait pour la Mission des Attikamègues.*
- DE QUEN  
1652      *De la Mission de Saint Jean, dans les Nations appelées du Porc-Épic.*
- DRUILLETES  
1661      *Journal du premier voyage fait vers la Mer du Nord.*
- HUNT, G. T.  
1940      *The Wars of the Iroquois.* Univ. Wisconsin Press.
- LA HONTAN, B. DE  
1703      *New Voyages to North America by the Baron de La Hontan.* London.
- LALEMANT, H.  
1646      *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable ès missions des Pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle-France, ès années 1645 et 1646.*
- LALEMANT, H.  
1647      *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable ès missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle-France en l'année 1647.*
- LALEMANT, H.  
1648      *Relations de ce qui s'est passé de plus remarquable ès missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle-France en l'année 1648.*
- LALEMANT, H.  
1660      *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des Pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle-France, ès années 1659 et 1660.*

LAVERDIÈRE, CASGRAIN, eds.

1871 *Le Journal des Jésuites*, Brousseau, Québec.

LE JEUNE, P.

1637 Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1637.

LE JEUNE, P.

1639 Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1639.

LE MERCIER, F.

1670 Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle-France, ès années 1669 et 1670.

MOONEY, J.

1913 Attikamegue in F. W. Hodge, ed., *Handbook of Indians of Canada*: 52-53. Facsimile ed. Coles Publishing Co., Toronto.

RAGUENEAU, P.

1650 Relation de ce qui s'est passé en la mission des Pères de la Compagnie de Jésus aux Hurons et aux pays plus bas de la Nouvelle-France ès années 1649, et 1650.

RAGUENEAU, P.

1652 Relation de ce qui s'est passé en la Mission des Pères de la Compagnie de Jésus au pays de la Nouvelle-France ès années 1651 et 1652.

RAGUENEAU, P.

1658 Divers chemins du Canada à la mer du Nord.

VIMONT, B.

1640 Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1640.

VIMONT, B.

1641 Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1641.

VIMONT, B.

1643 Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1643.

VIMONT, B.

1644 Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France ès années 1643, et 1644.

VIMONT, B.

1645 Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France ès années 1644 et 1645.

Les références à Albanel, Buteux, DeQuen, Druillettes, Lalemant, Le Jeune, Le Mercier, Ragueneau, Vimont, ont été tirées de la nouvelle édition des *Relations des Jésuites*, 6 vols, publiée aux Éditions du Jour, Montréal, en 1972.

## CARTOGRAPHIE

BOISSEAU, J.

- 1643 Description de la Nouvelle-France in R. G. Twaites, 1896, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. XXIII: 234.

CHAMPLAIN

- 1632 Carte de la Nouvelle-France, in M. Trudel, 1961, *Atlas historique du Canada Français*. 32. Presses de l'Université Laval, Québec.

CREUXIUS, F.

- 1660 *Tabula Novæ Franciæ*.

SANSON, N.

- 1656 *Le Canada ou Nouvelle-France*, Sc. Paris.

TACHÉ, E.

- 1880 Carte de la partie nord-ouest de la Province de Québec s'étendant de la vallée du Lac St-Jean au Lac Témiscamingue.

# Développement et formation communautaire: les Ganawuri du Nigeria

GERALD BERTHOUD  
Département d'Anthropologie  
Université de Montréal

## SUMMARY

This article explores the history of the Ganawuri in the 20th century in order to show how the communal formation of the precolonial period influences the secondary ethnic formation which characterizes their present condition and explains the resistance of the Ganawuri to an economic development based on inequality.

La tendance au développement inégal, inhérente au système capitaliste, se manifeste dans les pays industriels avancés sous la forme de disparités régionales qui semblent s'accroître au fur et à mesure de l'augmentation de la richesse nationale. Un tel processus se retrouve bien sûr dans les nombreux pays en voie de développement. Des centres, marqués par le développement des rapports marchands — eux-mêmes en situation de dépendance par rapport aux centres des sociétés occidentales — s'articulent, selon des modalités diverses, avec des zones marginalisées, comparables *mutatis mutandis* aux régions pauvres des pays riches.

Dans le contexte africain, la marginalisation se définit souvent selon le facteur ethnique. En effet, l'ethnie reste une dimension socio-culturelle dont l'importance devrait déborder le strict domaine de l'anthropologie. L'habitude, chez un certain nombre de spécialistes des sciences sociales, de fonder leur observation sur une échelle de phénomènes correspondant au niveau national, les amène tout naturellement à négliger la dimension ethnique. Ainsi le développement économique, tant dans sa conception que dans sa pratique, relève d'une approche macroscopi-

que plus apte à uniformiser la réalité sociale qu'à tenir compte des spécificités ethniques.

Les ethnies, fondées sur un mode d'organisation communautaire<sup>1</sup>, se caractérisent très souvent par leur taille démographique relativement petite, et surtout par une organisation sociale peu propice par elle-même à déclencher, ou même à favoriser, un processus générateur d'inégalités croissantes susceptibles de permettre un développement économique selon les normes marchandes. Par exemple, de nombreuses ethnies communautaires du "Middle Belt" nigérian subissent au 19<sup>e</sup> siècle les effets d'une domination des émirs fulani, couvrant une grande partie du Nigeria au nord de la Benue et du Niger (voir Hogben 1966:116 et suivantes). À l'exception des ethnies du Plateau de Jos, littéralement encerclées par le vaste empire fulani, mais aussi préservées dans leur intégrité socio-culturelle grâce à un environnement naturel favorable, toutes les ethnies communautaires établies dans la savane — milieu physique d'accès aisé pour les armées des émirs bien organisées et composées d'un grand nombre de cavaliers et d'archers — constituent des proies faciles pour les conquérants fulani, qui alors assujettissent les "païens" ou les "infidèles" ou les transforment en véritables réserves d'esclaves razziées à volonté.

Avec l'avènement colonial (dès 1900), la position de subordination et d'exploitation de ces diverses ethnies communautaires tend à se maintenir, et même pour certaines d'entre elles à se développer, selon des modalités propres à l'ère coloniale. Aujourd'hui il n'est donc pas surprenant que ce sont précisément de telles ethnies qui constituent des zones marginalisées ou relative-

<sup>1</sup> La formation communautaire s'actualise de façon variée en Afrique et l'analyse de son mode de production dominant — défini comme mode de production lignager chez les quelques auteurs usant d'une problématique marxiste — n'est pas encore très avancée. D'une façon descriptive, on peut dire qu'une formation communautaire se caractérise par le rôle dominant de la parenté, tant dans les rapports de production que dans les autres formes de rapports sociaux. Le terme "communautaire" n'implique pas l'absence d'inégalité et de certains phénomènes d'exploitation, bien que de telles relations asymétriques se réalisent d'abord à l'intérieur de la parenté. Les deux formes d'inégalité, qui sont fondamentales dans une telle formation, sont d'une part l'opposition aînés-cadets, fondée en principe sur l'âge, bien que dans maintes ethnies de type communautaire on puisse trouver des cadets sociaux biologiquement âgés, et d'autre part l'opposition hommes-femmes.

ment pauvres par opposition à des pôles de développement marchand tant en milieu urbain que rural.

Une anthropologie capable d'échapper à l'emprise exclusive de l'archaïque permet de réintroduire la dimension ethnique, en évitant ainsi les abstractions simplifiantes des données globales définissant un développement économique à une échelle nationale indifférenciée.

## LES GANAWURI<sup>2</sup>

Les Ganawuri, ethnie communautaire située sur le Plateau de Jos dans le Nigeria central, constitue un cas exemplaire d'entité sociale entraînée dans un véritable processus de marginalisation et même de paupérisation.

Pour rendre compte des effets du développement sur une ethnie comme les Ganawuri, il importe d'envisager, dans une perspective sociogénétique, le passage d'une formation sociale communautaire autonome à une formation ethnique secondaire, caractérisée par une paysannerie marginale, sans oublier la phase transitoire de la période coloniale.

### a) *La formation communautaire*

Une telle formation constitue la structure initiale de mon analyse. Chronologiquement elle se situe dans les premières années du 20<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire dans sa phase ultime précédant immédiatement la pénétration coloniale. Il n'est pas question ici d'analyser dans toute sa complexité interne la dernière phase historique de la formation communautaire ganawuri. Dans cet article, je me contente d'énumérer quelques caractéristiques propres à une telle formation sociale. En voici une brève liste:

<sup>2</sup> J'ai vécu 14 mois parmi les Ganawuri, entre avril-juin 1965, décembre 1966-avril 1967, décembre 1967-avril 1968 et juillet-août 1973. Le financement de ce travail sur le terrain a été assuré, pour les deux premières périodes, par le Musée d'ethnographie de la ville de Genève, pour la troisième, par le Fonds national suisse de la recherche scientifique et pour la quatrième, par l'Université de Montréal. Les Ganawuri, au nombre de 6 à 7000, se trouvent à environ 50 km au sud-ouest de la ville de Jos, important centre commercial et minier (étain), et capitale de l'état "Benue-Plateau". Pour de plus amples données ethnographiques sur les Ganawuri, voir Berthoud (1969).

1) Bien que les Ganawuri soient engagés dans 6 branches de production<sup>3</sup>, agriculture, artisanat, activités domestiques, élevage et pêche, la part du travail social consacrée à la pratique agricole par rapport aux autres branches est considérable. Même l'artisanat, unité de plusieurs branches de production particulières, se définit par un nombre restreint de travailleurs actifs pour un temps limité. Toutefois, l'importance objective de l'artisanat est indéniable dans son rôle spécifique qui est de produire d'abord des moyens de production et non pas des biens de consommation, comme toutes les autres branches. Les activités artisanales sont orientées d'abord vers la production des biens nécessaires à la vie quotidienne. Certes un petit nombre d'artisans spécialisés (forgerons et potières) produisent aussi des biens valorisés, symboles de prestige. Mais plusieurs de ces biens s'acquièrent également par échange intertribal.

Dans la branche agricole, la production du fonio (*Digitaria exilis*) occupe une position tout à fait dominante. Il constitue la seule culture pour laquelle les Ganawuri ont alors le choix entre au moins 7 variétés comprenant en tout plus de 20 types. Toutes les autres céréales, légumineuses et tubercules sont, à des degrés divers, de simples cultures d'appoint dont l'importance reste faible. Toutes ces cultures secondaires occupent des surfaces restreintes et ne sont pas produites par tous les Ganawuri. Cette domination écrasante du fonio sur les autres productions entraîne une importante détermination sur l'échange, et une disparité évidente entre la production de biens de consommation et de biens de production. Pour l'ensemble de la production sociale, les Ganawuri sont donc d'abord une société productrice d'un bien de consommation spécifique ou fonio.

2) Le fonctionnement de l'économique, dans la complexité de ses différents moments, suppose certains rapports sociaux spécifiques. Ainsi dans la branche dominante de la culture du fonio,

<sup>3</sup> Dans la formation communautaire précoloniale, tout au moins dans sa phase ultime, la chasse n'est pas une branche de production, mais une pratique purement destructive, regroupant tous les hommes ganawuri, au même titre que la guerre. Le mode de distribution des produits de la chasse montre bien que la fonction de cette pratique sociale n'est pas de fournir des biens de consommation. Une compétition acharnée à l'aide de couteaux et d'épées, entre tous les chasseurs, ne laisse aucun gibier entier. Les pratiques destructives entraînent la constitution d'une catégorie sociale de nature héroïque.

tous les Ganawuri, à l'exception bien sûr des trop jeunes, des trop vieux, des malades et des infirmes, sont des *producteurs immédiats*. Produire sa subsistance est donc l'affaire de tout le monde, même si la quantité de travail, soit sous une forme directe soit sous la forme d'un transfert d'un surproduit, diffère selon les catégories sociales (essentiellement aînés et dépendants, c'est-à-dire cadets et femmes).

Le groupe domestique n'est pas la seule entité sociale ganawuri assurant la fonction d'unité de production, bien qu'il se caractérise par son importance et par sa permanence. Certaines étapes du cycle du fonio s'avèrent techniquement irréalisables sans l'aide d'une unité de travail dépassant le nombre d'agents du groupe domestique et s'identifiant au lignage, ou plus souvent au segment localisé du lignage.

Cette relative homogénéité dans le processus de production entraîne certaines conséquences dans la pratique de l'échange des produits de consommation directe, tant au plan intertribal qu'intra-tribal. Les Ganawuri sont d'abord et surtout des producteurs de valeurs d'usage et non pas des producteurs de valeurs d'échange ou de marchandises. En fait cette détermination du niveau productif sur les échanges est caractéristique de la formation sociale communautaire. Cependant cette combinaison d'une production directe (autoconsommation par les producteurs et dégagement d'un surplus de nature politique et idéologique), et une production pour l'échange marchand présente des variations assez considérables entre les diverses formations concrètes de type communautaire. Or les Ganawuri se situent vraisemblablement dans une position extrême où la production de valeurs d'usage domine d'une façon écrasante.

Les Ganawuri pratiquent deux formes d'échange: troc et prestation réciproque. Or, en raison de la domination de la parenté dans les rapports sociaux propres à la formation communautaire, l'idéologie parentale pénètre même dans des relations de troc intertribal. C'est dire que la notion même d'échange marchand reste très vague; elle n'est que la forme englobante de plusieurs niveaux. L'échange direct ou troc, ou une véritable circulation de marchandises présentent d'importantes différences.

Cette dernière, dans sa pureté, suppose une production de biens socialement utiles sauf pour le producteur. Ainsi, selon l'expression même de Marx: "toutes les marchandises sont des non-valeurs d'usage pour ceux qui les possèdent et des valeurs d'usage pour ceux qui ne les possèdent pas. Aussi faut-il qu'elles passent d'une main dans l'autre sur toute la ligne" (1965:621). Chez les Ganawuri, dans la formation communautaire, une telle circulation aussi tranchée n'existe pas. On ne peut distinguer chez eux que certaines situations embryonnaires d'échanges directs de certains produits, qui ne prennent la forme de marchandises qu'au moment de leur transfert du producteur au consommateur. À l'exception des forgerons et des potières, aucun Ganawuri, en dehors de situations accidentelles et peu significatives, ne produit expressément des biens de consommation individuelle en vue d'un échange. Toutefois une production quelconque dépassant les besoins du producteur (et de ses dépendants) entraîne pour ce dernier l'inutilité comme valeur d'usage de la part excédentaire. En ce sens il peut y avoir production de valeurs d'échange. Ainsi les Ganawuri, grâce à un important surplus de fonio, peuvent non seulement assurer leur part matérielle dans des relations de nature idéologique, mais aussi disposer de valeurs d'usage sociales, utiles à autrui plus qu'à eux-mêmes. Toutefois la consommation de fonio, pour la subsistance comme pour les cérémonies, est considérable. Ce grain assure d'abord la presque totalité de l'alimentation quotidienne et permet, sous la forme de bière de travail, le fonctionnement des groupes d'entraide. En dehors de ces consommations individuelle et productive, intérieures à l'économique, le fonio comme surplus sert à la fabrication de la bière cérémonielle, base matérielle des activités idéologiques. Ces trois types de consommation n'impliquent aucun troc, mais relèvent d'un principe de réciprocité parentale qui s'actualise dans la relation don-contre-don.

La faiblesse des échanges économiques, sous la forme de troc surtout, reflète une division de la production sociale assez simple. Ainsi, au niveau intratribal, seules les productions spécialisées des forgerons et des potières s'opposent aux productions agricoles et artisanales des nombreux groupes domestiques ganawuri. Ces derniers, dans leur rôle d'unités de production, se juxtaposent les uns par rapport aux autres; ils apparaissent donc

comme une production sociale unique mais réalisée d'une manière fragmentaire.

Dans une aire intertribale, incluant tous les voisins immédiats des Ganawuri, la division de la production sociale n'est guère différente, bien qu'il soit possible de constater certaines situations monopolistes et quelques spécialisations tribales imposant ainsi un flux de biens entre ethnies, se réalisant grâce aux relations de camaraderie d'échange.

Les échanges de biens de subsistance sont d'abord une affaire intertribale. Mais, selon l'idéologie économique propre à la formation communautaire ganawuri (voir infra, point 3), l'initiative de l'échange revient le plus souvent à un non-Ganawuri qui peut ainsi choisir le moment le plus favorable pour effectuer une transaction. Or l'échange de produits agricoles bruts pour des produits agricoles transformés constitue une remarquable illustration d'une véritable invariance du comportement économique des Ganawuri dans les diverses périodes de leur histoire connue. Les non-Ganawuri, en provoquant l'échange, font preuve d'une logique relativement commerçante que ne partagent pas leurs partenaires Ganawuri, dominés par une idéologie productiviste. Les premiers tirent avantage d'une double cristallisation du travail, ou d'un double processus de transformation. Par exemple, l'ethnie voisine des Ataka cultive du fonio et le prépare sous la forme d'un gâteau ("dadawa" en hausa), avant de le troquer chez les Ganawuri contre du fonio brut. Ainsi ce produit de produit s'échange contre un simple produit, dont l'abondance, tant par le volume de la production que par le choix du moment de l'échange (en principe peu après la récolte), entraîne la générosité du producteur et donc un gain substantiel du producteur-commerçant. De tels échanges sont révélateurs du désintéret des Ganawuri pour toute activité économique de transformation et leur insistance à produire une valeur d'usage quasi unique, le fonio.

3) Grâce à leur idéologie économique qui privilégie le producteur aux dépens de l'échangiste, les Ganawuri sont assurés de leur supériorité dernière et semblent s'accommoder de leurs déboires dans le troc intertribal. Dans leur hiérarchisation des valeurs, une telle activité est reléguée hors de la sphère des as-

pirations valables. En fait, le troc intertribal n'a pour l'économie ganawuri qu'une importance objective secondaire.

En bref la représentation idéologique de l'économique se ramène à une valorisation absolue du travail, et par voie de conséquence de la production, mais non pas de la production en général, mais de celle du fonio. Du même coup le pauvre est assimilé à un paresseux.

Dans la logique du discours idéologique, le pauvre, en raison de sa paresse, ne peut agir qu'en tant que mendiant dans ses rapports avec le riche. Les formes de cette prétendue mendicité ne se résument pas simplement en dons unilatéraux. Ainsi le pauvre peut fournir des prestations en travail en se rendant lui-même, ou en envoyant ses dépendants, sur les champs d'un riche, qui est alors tenu de récompenser une telle activité. Cette fausse mendicité est particulièrement fréquente en saison des pluies, au moment de la soudure, et contribue ainsi à reproduire, d'une façon plus ou moins élargie, l'inégalité entre pauvres et riches — dans les limites de la formation communautaire bien sûr.

L'extension sémantique du terme de mendiant est encore plus large. En effet, prendre l'initiative d'un échange, c'est agir en mendiant. Nous touchons là un point essentiel dans la représentation idéologique des divers moments de l'activité économique. L'échange subit donc une véritable dévalorisation. Le Ganawuri, dans sa qualité première de travailleur, ne peut s'affirmer que dans la production et non pas dans des manipulations d'échangeur. Prendre l'initiative de l'échange, c'est abuser de la générosité de l'autre partie, c'est dicter les normes de l'échange et contraindre l'homme généreux à répondre par un "contre-don" de valeur supérieure au "don" reçu. Ainsi dans la conscience collective ganawuri, il n'y a donc pas échange de marchandises entre deux parties désireuses de réaliser la valeur d'usage du produit de l'autre partie, mais au contraire un don asymétrique. Aussi chaque groupe domestique s'efforce de pourvoir à l'essentiel de ses besoins et ne recourt à l'échange que pour obtenir des biens indispensables résultant le plus souvent d'un processus de travail spécialisé, ou d'un monopole naturel. En dehors de ces situations, prendre l'initiative de l'échange, c'est se ravalier consciemment au rang de mendiant, en provoquant la générosité d'un tra-

vailleux, c'est-à-dire d'un riche, qui n'a pas d'autre choix que de pratiquer un échange dans les termes lui sont défavorables, car il peut craindre que les puissances naturelles le châtient. La même perception se retrouve dans un grand nombre d'échanges intertribaux, dans lesquels les Ganawuri subissent effectivement la transaction.

Le travailleur, et plus rigoureusement le riche, est donc le producteur de fonio par excellence. Idéologiquement la source dernière de toute richesse est et doit être le travail personnel. Cette représentation de l'économie explique alors un certain nombre de comportements apparemment "irrationnels" des Ganawuri, vus à travers le prisme déformant de la pensée sociocentrique euro-américaine.

Ainsi un cheval, comme tout animal domestique enlevé à l'ennemi, relève de la catégorie "nyam a hai" (littéralement viande de brousse), qui comprend toutes les prises de chasse et de guerre. Aucun Ganawuri ne peut donc utiliser un tel cheval comme moyen de destruction (à la chasse et à la guerre). Il est dépecé sur place comme un gibier et procure ainsi un statut prestigieux à celui qui le premier a capturé l'animal. Le cheval ne peut donc pas simultanément servir de bien économique et produire directement de l'héroïsme. Ce deuxième usage nécessite une destruction immédiate du cheval. Seul un échange avec d'autres biens permet d'acquérir un cheval en vue d'une utilisation effective. Une fois encore toute accumulation de biens ne peut se justifier que par le travail.

Outre la correspondance rigoureuse qui s'établit entre des rapports sociaux centrés sur le travail du fonio et un discours idéologique qui privilégie une telle activité, une des fonctions évidentes d'un pareil discours est bien sûr de masquer la cause réelle de la richesse et de la pauvreté, en l'attribuant d'une part à l'acharnement au travail et d'autre part, à une prédilection pour la paresse, justifiant ainsi une certaine dichotomie objective.

#### b) *La transition coloniale*

L'occupation britannique du Nigeria septentrional se fait très lentement. Dès 1900 l'Angleterre assure peu à peu sa pré-

sence dans cette région encore largement insoumise (voir Crowder 1966:219).

Les premières approches du Plateau par les Britanniques remontent à 1902. À la fin de l'année 1904, sur l'expresse demande de la "Royal Niger Company", désireuse de poursuivre ses prospections pour la mise en valeur de nombreux gisements d'étain disséminés sur le Plateau, le gouvernement britannique s'installe sur cette haute terre (voir Ames 1934:117). Mais plusieurs années s'avèrent nécessaires pour assurer une totale sécurité aux collecteurs d'impôts, aux fonctionnaires coloniaux et au personnel des nombreuses mines. 1929 constitue la première année sans révolte ni opposition armée sur le Plateau (voir Ames 1934:44). Les Ganawuri semblent avoir manifesté une très forte hostilité à l'encontre de la présence coloniale, comme le témoigne le récit suivant: "Le 10 novembre [1904] nous sommes partis dans la direction du nord-ouest pour rendre visite à la tribu Ganawuri... Son attitude était hostile; des hommes armés (à cheval et à pied) chargeant le carré et demandant quelles étaient nos intentions dans leur pays. Ils furent calmés cependant par des assurances pacifiques et consentirent à nous emmener jusqu'à leur village... M. Webster [administrateur britannique] essaya de les persuader d'apporter de la nourriture et d'être bienveillants, mais ils refusèrent de telles avances... À ce moment-là quelque sept à huit cents hommes s'étaient rassemblés autour du carré. Leurs intentions étaient évidentes; ils désiraient se battre, et sans la promptitude du capitaine Gallagher, la colonne aurait eu sans doute beaucoup de pertes. Ils furent alors complètement défaits; leurs pertes doivent avoir dépassé la centaine en tués et en blessés, quarante-trois étant dénombrés devant le carré seulement... On obtint de la nourriture et on captura plusieurs poneys... Une escorte de vingt à vingt-cinq hommes sera nécessaire pour quelque temps encore pour franchir leur territoire"<sup>4</sup>.

Les Ganawuri ont réellement constitué l'un des derniers bastions de résistance, comme le signale le major Tremearne: "Comme ils n'étaient pas assujettis en 1908... je n'ai pas pu visiter un de leurs villages, quoique je sois allé à une très courte distance

<sup>4</sup> Ce texte est extrait de "Report on the Tilde Expedition by A. F. Phillips, Resident Bauchi, 25 nov. 1904".

de leur pays pour vider une querelle... Ils n'ont même pas été complètement soumis, et ils n'avaient payé aucun tribut tant que j'étais là, leur refus de payer incitant les Ataka à faire de même, cette population à son tour encourageant les Kagoro à s'opposer à l'impôt" (1912:101).

Ainsi dans les premières années de ce siècle, la formation communautaire ganawuri découvre, d'une façon très brutale, les exigences politiques et économiques du développement. Dans un premier temps, le pouvoir coercitif des colonisateurs se fonde sur la violence, les tueries et le pillage. Puis très rapidement la présence colonialiste se manifeste par l'introduction de mesures lourdes de conséquences. Parmi ces mesures, le travail forcé et l'impôt doivent remplir une fonction similaire, jamais explicitée d'ailleurs par le pouvoir colonial, à savoir l'instauration de rapports marchands. Ces deux interventions semblent donc bien constituer dans l'esprit colonialiste un instrument privilégié, susceptible de garantir une transition effective entre mode communautaire et mode marchand, en vue d'assurer à ce dernier, dans une phase ultérieure, une reproduction élargie sans le soutien du politique — nécessaire dans la phase de formation des rapports marchands.

Pour l'idéologie colonialiste évidemment l'impôt et surtout le travail forcé constituent de véritables formes d'éducation en vue d'amener le "primitif" à jouer un rôle dans la société "moderne". Ainsi un administrateur souhaite voir les "païens" travailler, entre autres, à la construction de la ligne de chemin de fer traversant le Plateau, car "cette partie de leur éducation ne devrait pas être négligée"<sup>5</sup>.

Une autre remarque de l'administration coloniale montre bien que la "greffe" marchande ne produit pas toujours les résultats escomptés, lorsqu'elle est appliquée à une formation communautaire, qualifiée, selon la terminologie officielle, de groupe "païen". Ainsi, "le travail des païens est très incertain... Naturellement, pendant la période de culture, on ne peut persuader aucun païen de quitter sa terre, mais, durant le reste de l'année,

<sup>5</sup> Cette citation est tirée de "Quarterly reports, Naraguta division, for 1913, report no. 4. Comments by Anderson Act. resident, Central province, 20 February 1914".

la seule raison apparemment de travailler est pour le paiement de l'impôt ou sinon l'obtention d'argent et de biens pour le mariage"<sup>6</sup>.

La majorité des Ganawuri se rendirent au travail forcé ("tom e sara": le travail pour le blanc), sans véritable tentative de résistance. Les démonstrations de force et même de terreur du blanc avaient suffi à briser toute opposition sérieuse. Les Ganawuri, comme les ethnies voisines, durent fournir des prestations en travail pour la construction d'une ligne de chemin de fer, d'une route carrossable et pour l'extraction de l'étain. De telles prestations entraînaient une très faible rémunération, susceptible de faciliter l'apprentissage marchand des paysans communautaires contraints de fonctionner comme des ouvriers salariés. Le rôle de cette rémunération était d'accroître la circulation de biens, en vue de promouvoir le développement de la richesse sociale mais aussi des rapports sociaux sur une base mercantile.

Le travail forcé contribua à niveler les inégalités sociales pertinentes au sein des Ganawuri. "Héros"<sup>7</sup> ou non, riches ou pauvres, mariés cérémoniellement ou non, tous étaient subitement ravalés au même niveau servile.

Le travail forcé semble prendre fin vers 1925. Dès lors les Ganawuri peuvent poursuivre, sur une base volontaire, leur activité de mineur. Pourtant le rôle "éducatif" du travail forcé ne semble pas avoir été pleinement assimilé par les Ganawuri qui cessent, pour la grande majorité, de se rendre dans les mines d'étain.

Quant à l'impôt, toute forme de tribut était absolument inconnue des Ganawuri. Les seules relations de dépendance, au plan économique, se situaient dans la sphère de parenté. Aucune charge religieuse ou politique ne procurait un avantage matériel. Aussi, contraints de payer un impôt, les Ganawuri, dans les premières années de la colonisation, s'y opposèrent avec succès, comme le prouve le témoignage précité de Tremearne. Toutefois ils

<sup>6</sup> Ce texte est tiré de "Tour in Jos division" by Captain E. S. Walsh ADO, 27 October 1920-26 November 1920.

<sup>7</sup> Dans la formation communautaire précoloniale les "héros" sont des guerriers ou des chasseurs éminents, dont les actions, sanctionnées par d'importantes cérémonies, sont productrices d'un grand prestige.

ne purent pas résister longtemps à un possesseur d'armes à feu prêt à s'en servir pour instaurer une exploitation à son profit.

Pour les Ganawuri, dont l'idéologie économique dévalorisait l'échange, les exigences monétaires de l'impôt impliquaient une véritable vente forcée, au même titre que le travail forcé. La première imposition commence peu après 1910, sous la forme de produits surtout (i.e., petit panier de fonio, de millet, ou un poulet). À partir de 1917 en tout cas, l'impôt s'acquitte en espèces et se monte à 2 shillings par homme adulte<sup>8</sup>. Une telle somme exige alors la vente de 42 livres de fonio par exemple. À titre de comparaison, le contribuable Ganawuri en 1973 doit en vendre 557,50 livres pour le seul impôt de base, en dehors des taxes pour les animaux (voir infra, La formation ethnique actuelle). Dès 1915 déjà les Ganawuri n'éprouvent guère de difficulté à écouler une partie de leur surplus agricole, en échange d'argent nécessaire au paiement de l'impôt certes, mais aussi utile à quelques achats indispensables comme le sel par exemple. Les marchands hausa et les mineurs, d'origine ethnique variée, travaillant dans les mines d'étain relativement proches, constituent une clientèle largement suffisante pour satisfaire les besoins monétaires des Ganawuri.

En bref, la transition coloniale, sans transformer radicalement la formation communautaire, parvient néanmoins à la modifier au niveau de la circulation des biens et d'un certain nombre de rapports idéologiques. Par contre, tant dans le processus de travail que dans les rapports sociaux qui se nouent autour de la production, l'effet colonialiste reste faible.

La culture du fonio continue à dominer à travers toute l'ère coloniale. Or de toutes les céréales et les tubercules cultivées sur le Plateau de Jos, le fonio est le produit dont la valeur marchande est la plus faible, en raison d'une demande très limitée. La position centrale du fonio, autour duquel s'organise d'importants rapports sociaux d'ordre économique et idéologique, constitue donc l'obstacle majeur à un développement des rapports marchands chez les Ganawuri.

<sup>8</sup> Cette information est tirée de "Assessment Report on the Ganawarri Tribe of Bukuru District, Bauchi Province, by J. Finch, 1917".

Toutefois un des "succès" de l'action colonialiste est d'avoir altéré la formation communautaire ganawuri dans son fondement lignager. En effet, une sorte d'alliance objective entre le pouvoir colonial et les cadets ganawuri va enlever toute fonction significative à l'organisation lignagère, sur laquelle reposait l'autorité des aînés dans la formation communautaire. Certes, dans cette dernière, l'inégalité se maintient dans des limites restreintes, en raison de rapports sociaux et de représentations collectives centrés sur la production, éliminant pratiquement des différenciations accusées entre aînés qu'engendrerait par exemple un important commerce intertribal à plus ou moins longue distance.

Il n'en reste pas moins que la puissance coloniale s'est servie – consciemment ou non – de la contradiction propre à une formation communautaire comme celle des Ganawuri, opposant ainsi les aînés aux dépendants (cadets et femmes). Les colonisateurs libèrent d'une certaine façon les jeunes générations par rapport aux aînés et les femmes par rapport aux hommes, en vue d'un déplacement du pouvoir (économique et politique), propre à définir la domination non plus dans un contexte lignager mais marchand. Un événement, dont la signification pour l'histoire récente des Ganawuri est essentielle, illustre un tel phénomène.

En effet, en 1929 (voir Ames 1934:337), l'administration coloniale parvient à convaincre les jeunes Ganawuri de quitter leur habitat s'étalant sur le versant occidental d'une chaîne de collines ou Dagarang, infesté par la mouche tsé-tsé, en vue d'une installation définitive en brousse. Bien sûr, les aînés Ganawuri ne sont nullement enclins à abandonner leurs collines. Des prescriptions religieuses interdisent par exemple un séjour prolongé en brousse opposée ainsi pratiquement et symboliquement à Dagarang. Selon l'enseignement des ancêtres on ne peut pas cuire des aliments ou préparer de la bière en brousse, ni y avoir des relations sexuelles sous peine de mort. Les aînés, gardiens des traditions, refusent de suivre les conseils de l'Européen, assimilés à une désobéissance fatale. L'administration agit alors avec succès sur les jeunes gens, qui construisent leurs nouvelles habitations en choisissant un site selon leurs convenances et sans se soucier vraiment des exigences de leur lignage. L'avantage du blanc est de promettre la vie à ceux qui l'écoutent, alors que les aînés restent

impuissants, malgré leur intervention idéologique, devant les nombreuses morts qui frappent l'ethnie ganawuri dans son ensemble. Le refus, par les aînés, de prendre l'initiative de ce mouvement, a eu des effets considérables. La perte de leur prestige et de leur autorité dans la société ganawuri d'aujourd'hui résulte, en partie au moins, d'un tel événement.

La réduction de l'inégalité, dans sa forme dominante propre à une structure communautaire, peut-elle du même coup entraîner la genèse et le développement d'inégalités plus conformes à la production marchande; ou, au contraire, ce nivellement constitue-t-il un terrain propice à une prolétarianisation de l'ethnie ganawuri dans son ensemble?

Une brève analyse de la période contemporaine, sur la base de ma pratique de terrain entre 1967 et 1973, doit me permettre de répondre à une telle interrogation.

### c) *La formation ethnique actuelle*

Pour dégager une sorte de diagnostic de la situation dans laquelle se trouvent aujourd'hui les Ganawuri, je vais aborder successivement les points suivants: les forces productives matérielles, les rapports sociaux de production, l'échange marchand et quelques indices d'une transformation possible.

1) *Les forces productives matérielles.* Dans les trois phases historiques connues des Ganawuri, la formation communautaire, la transition coloniale et la formation ethnique actuelle, la domination de cette branche de production particulière qu'est la culture du fonio reste une invariance. Certes aujourd'hui, une certaine diversification agricole tend à prendre une ampleur accrue. Par exemple, 50% des groupes domestiques ganawuri pratiquent la culture du riz<sup>9</sup>; alors que la production du sorgho progresse, en même temps qu'augmente l'emploi des engrais chimiques, comme le montrent certains indices relevés en 1968 et en 1973. L'élevage du bétail fulani pourrait constituer un apport indéniable dans l'accroissement des forces productives. Toutefois jusqu'ici il n'in-

<sup>9</sup> Ce pourcentage résulte d'un recensement, portant sur un échantillon de 180 groupes domestiques, exécuté en 1968 et 1973.

téresse qu'une minorité de Ganawuri (environ 5%) ne possédant guère plus que 20 têtes en moyenne par éleveur.

À ces éléments positifs, susceptibles d'augmenter la productivité et la masse de biens à temps de travail égal, il faut opposer des éléments négatifs. Les conditions de la nature, dans une activité agricole, entrent bien sûr dans les facteurs importants des forces productives matérielles. Or, d'après les témoignages oraux de vieux Ganawuri et certains rapports du début du siècle, les sols ont subi une détérioration progressive, selon diverses formes d'érosion, dont une des causes est la présence, depuis plusieurs décennies, d'un troupeau de plus de 5000 têtes, en totale liberté sur le territoire ganawuri. La grande majorité de ce bétail est la propriété des pasteurs Fulani. Cette sorte de vaine pâture a provoqué par exemple la quasi disparition de l'engrais vert.

On pourrait donc admettre d'une certaine façon une annulation des éléments nouveaux comme l'engrais chimique, ou l'adoption de cultures à productivité relativement élevée, en raison d'une forte altération pédologique. De plus, d'autres facteurs essentiels dans l'inventaire des forces productives ne subissent à travers le temps aucun changement notable. La force humaine continue d'être l'unique source d'énergie dans la production agricole. D'une façon générale, même si on assiste à des changements sectoriels, il semble bien que prises globalement les forces productives matérielles restent, quantitativement et qualitativement, comparables aujourd'hui à ce qu'elles étaient dans la formation communautaire de la fin de l'ère précoloniale. On pourrait donc affirmer que la richesse produite par l'ensemble des Ganawuri n'a guère varié à travers le temps. Par contre, ce qui a varié c'est l'usage différentiel d'une telle production (voir infra, point 3).

2) *Les rapports sociaux de production.* Malgré la destruction des rapports sociaux de nature lignagère, l'organisation du travail agricole reste inscrite dans des rapports communautaires. L'entraide intralignagère, propre à la formation communautaire précoloniale, a pratiquement disparu — à l'exception de certaines formes d'aide unilatérale entre cadets et aînés dans le contexte parental — dans la formation ethnique actuelle, au profit d'une entraide amicale. À la constitution de groupes de travail collectif, fondés sur une détermination parentale, se substitue une associa-

tion d'amis résultant d'un libre consentement de tous les membres. En fait, pour l'ensemble des rapports sociaux, les relations intralignagères et interlignagères sont remplacées par des relations de voisinage et d'amitié. Toutefois un tel déplacement dans la coopération au-delà des groupes domestiques, du domaine lignager au domaine amical, constitue en quelque sorte une variation dans l'invariance communautaire.

L'échange réciproque des prestations en travail n'est pas la seule forme de répartition des travailleurs entre les groupes domestiques. Dans une formation sociale dans laquelle l'énergie humaine joue une fonction déterminante, la circulation matrimoniale prend une signification économique toute particulière, en assurant une certaine distribution des femmes, à la fois productrices des travailleurs et travailleuses elles-mêmes, tant au plan domestique qu'au plan agricole. Aujourd'hui cependant ce rapport de production dominant, contrôlé dans la formation communautaire précoloniale par l'ensemble des aînés, s'est considérablement transformé. Ici encore le caractère lignager de ce rapport n'a plus guère de réalité, en raison d'une intervention de l'instance juridique extérieure à la formation ethnique ganawuri et aussi de la forme marchande prise par la compensation matrimoniale ou "prix de la fiancée".

La pénétration de stricts rapports marchands dans la sphère de la production — et non plus seulement dans la circulation des biens — reste encore relativement faible. Le travail salarié dans les mines d'étain remonte déjà à la période coloniale, mais les Ganawuri n'ont jamais été très favorables à une telle activité. Le travail salarié dans l'agriculture est d'apparition beaucoup plus récente. Selon un échantillon portant sur 50 groupes domestiques, en 1968, on en compte respectivement 4 et 5 dont un membre au minimum a travaillé une fois au moins dans une mine, ou en tant que salarié agricole.

"Nos mines à nous c'est le riz" m'affirma un jour un jeune Ganawuri. Une telle remarque montre la persistance à travers les générations d'une valorisation du travail agricole (non salarié), en dépit de "l'apprentissage" colonial pour le travail minier. Le salariat agricole entre Ganawuri est quasi inexistant. Seule une minorité vend sa force de travail, pour une journée ou

deux, à un producteur-marchand d'une ethnie voisine, et particulièrement les Moroa.

Selon mes observations faites en 1973 le salariat a très faiblement progressé chez les Ganawuri. La production n'est que marginalement pénétrée par les rapports marchands. La préoccupation première des Ganawuri est donc de satisfaire les besoins de leurs groupes domestiques. Une mentalité paysanne d'auto-subsistance domine encore, malgré une insertion forcée dans le secteur mercantile.

3) *L'échange marchand.* Aujourd'hui les Ganawuri assurent leur subsistance (i.e., satisfaction des besoins quotidiens), soit directement et d'une façon dominante par la production autoconsommée, soit indirectement par l'échange marchand. Alors qu'il serait erroné de parler d'économie de subsistance pour qualifier la formation communautaire précoloniale, il semble qu'une telle expression puisse convenir à la formation ethnique actuelle. Dans le premier cas, un important surplus agricole permet le déroulement de cérémonies fondées sur la consommation ostentatoire de bière de fonio et d'autres produits; dans le second cas, la disparition de ces cérémonies et l'inclusion — si faible soit-elle — dans le marché, liée aux exigences fiscales, entraînent une véritable paupérisation.

Les Ganawuri, pour satisfaire certains besoins jugés aujourd'hui de pure subsistance et certaines obligations découlant de leur appartenance à l'état nigérian, sont *contraints* d'entrer dans des rapports marchands. Obtenir des biens de première nécessité comme le sel par exemple ou des vêtements, acquérir une épouse, s'acquitter des frais de scolarité et surtout payer les divers impôts, supposent une certaine somme d'argent. Les Ganawuri ne vendent que pour acheter des biens de consommation nécessaires et pour se soumettre à leurs obligations de contribuables, c'est dire que l'argent n'a pour eux qu'une fonction d'intermédiaire. Dans leur double rôle simultané d'acheteurs et de vendeurs, les Ganawuri ne conservent guère l'argent obtenu sur le marché. Une bonne partie de cet argent, reçu d'acheteurs non ganawuri pour du grain par exemple, s'en retourne presque immédiatement à l'extérieur, bien que dans d'autres mains, pour des biens manufacturés. Même l'accumulation nécessaire pour le paiement de

l'impôt et des frais de scolarité suppose également un retour plus ou moins différé vers le centre urbain. Seule la compensation matrimoniale définit une circulation intra-ethnique.

Or s'il est vrai que la masse de biens produits par les Ganawuri n'a apparemment guère varié depuis la fin de l'ère pré-coloniale (voir supra, point 1, les forces productives), une rapide comparaison de l'évolution du coût de l'impôt et du prix de 3 céréales (voir Tableau 1) montre que le développement pour les Ganawuri, c'est-à-dire leur degré de dépendance vis-à-vis du marché, signifie un appauvrissement indéniable.

Le coût monétaire de l'impôt est soumis à l'inflation qui frappe d'ailleurs les biens manufacturés indispensables à la consommation ordinaire, alors que le prix de vente des céréales stagne depuis 1959 au moins<sup>10</sup>. La dégradation des termes de l'échange pénalise durement les producteurs agricoles, même faiblement intégrés dans un marché régional. Certes la tendance à une pratique autoconsommatrice chez les Ganawuri limite, pour le moment tout au moins, les effets d'une exploitation génératrice de paupérisation relative.

4) *Quelques indices d'une transformation possible.* L'intervention gouvernementale en vue d'introduire la culture irriguée pourrait transformer, de façon plus ou moins radicale, la formation sociale ganawuri actuellement marginalisée. Depuis 1966 une expérience pilote se déroule sur le territoire ganawuri, en vue de promouvoir une forme de culture intensive praticable toute l'année. Le vrai problème bien sûr n'est pas d'ordre technique mais social.

Les divers possesseurs des parcelles constitutives de la zone de culture intensive et irriguée en saison sèche, c'est-à-dire une surface de 32 acres (12,35 hectares), ont accepté de prêter leurs terres pour une telle expérience. Cependant les années passent et le gouvernement n'a toujours pas défini sa politique au sujet de l'appropriation de ces terres, ce qui entraîne chez les paysans des malentendus et des craintes.

<sup>10</sup> Cette affirmation repose sur un rapport de la station agricole de Ryom, sur le Plateau de Jos. Durant la saison sèche de 1959, le prix de marché d'un "mudu" (2,5 livres ou 1,130 kg) de fonio est de 5 pence et celui de millet de 6 pence.

De plus, les services agricoles du gouvernement labourent et préparent les sillons à l'aide d'un tracteur. Aussi le droit d'usage pour une saison d'un acre (40,50 ares) coûte 4 Naira et 60 kobo (i.e., l'équivalent de 230 livres ou 104 kg de riz). Dès lors les possesseurs de parcelles ainsi mises en valeur ont la fâcheuse impression de devoir acheter leurs propres terres. En fait, sur les 24 acheteurs de droits d'usage pour la saison des pluies 1973 aucun n'a une activité strictement paysanne. Au contraire, tous disposent d'un revenu directement monétaire, soit sous la forme d'un salaire (instituteur, policier, chauffeur, etc.), soit plus rarement grâce à une activité commerciale.

L'absence des paysans ganawuri dans cette première tentative de culture intensive et irriguée pourrait être lourde de conséquences. Il existe en effet un projet de construction d'un barrage en vue d'accumuler une quantité d'eau suffisante pour irriguer une surface de 200 à 300 acres (81 à 121 hectares). Or si les problèmes techniques que pose ce projet ont été sérieusement étudiés, il n'en va pas de même avec les aspects sociaux.

Certes selon le responsable de l'expérience pilote de culture intensive et irriguée, tout paysan ganawuri qui voudra participer à une telle pratique culturale pourra le faire en achetant un droit d'usage. Ainsi, sur la base de ce raisonnement, propre à l'idéologie marchande de l'individu autonome, les possesseurs des futures parcelles irriguées ne devraient pas perdre leurs terres. En réalité, comme l'expérience pilote le prouve, il y a de fortes chances qu'en raison du poids de l'histoire le paysan ganawuri, porté à valoriser la production en vue d'assurer l'essentiel de ses besoins, se trouve ainsi exclu d'un tel développement technique et marchand, au profit d'une catégorie d'agents privilégiés disposant d'assez d'argent et pourvus d'une mentalité plus conforme à une telle activité économique. Il apparaît même qu'en cas de désintérêt de la population locale pour un tel développement agricole, des acheteurs non ganawuri pourraient alors acquérir des droits d'usage. La voie serait ainsi ouverte à un processus de prolétarianisation, qui verrait la paysannerie ganawuri actuellement marginalisée devenir — dans une proportion sans doute encore faible dans un avenir plus ou moins proche — des ouvriers agricoles sur leurs propres terres.

En conclusion, la résistance désespérée des Ganawuri, face au développement d'une agriculture commerciale par la conversion radicale des secteurs de subsistance, ne relève-t-elle pas d'une certaine sagesse, résultant non pas d'une décision consciente, mais au contraire d'une détermination socio-culturelle propre à la formation communautaire précoloniale. Ce que les Ganawuri refusent inconsciemment par leur apparente passivité ce n'est pas le progrès technologique en soi, ni l'augmentation de la productivité, mais les rapports sociaux dans lesquels doivent s'insérer de telles innovations.

TABLEAU I. — ÉVOLUTION COMPARÉE DU COÛT DE L'IMPÔT DE BASE ET DU PRIX DE TROIS CÉRÉALES

	1917 "	1968	1973
<i>Valeur nominale de l'impôt</i>	2 shillings	2 £ 7	6 Naira 70 kobo (= 3 £ 7)
<i>Valeur réelle de l'impôt (au prix de marché en saison sèche):</i>			
a) en nombre de "mudu"* de fonio	17	141	223
b) en nombre de "mudu" de millet	13	94	134
c) en nombre de "mudu" de riz	—	113	134
<i>Prix de marché en saison sèche:</i>			
a) fonio	14 pence/ 10 "mudu"	4 pence/ "mudu"	3 kobo/ "mudu"
b) millet	18 pence/ 10 "mudu"	6 pence/ "mudu"	5+ kobo/ "mudu"
c) riz	—	5 pence/ "mudu"	5 kobo/ "mudu"

\* données tirées de "Assessment Report on the Ganawarri Tribe of Bukuru District, Bauchi Province, by J. Finch, 1917".

\* 1 "mudu" est une mesure en usage dans les marchés et équivaut à 2,5 livres ou 1,130 kg de grain.

+ 1 penny = 1 kobo, 5 ou 6 pence = 5 kobo.

## REFERENCES

- AMES, C. G.  
1934 *Gazetteer of the Plateau Province (Nigeria)*. Jos: Niger Press for Native Administration.
- BERTHOUD, G.  
1969 Les Ganawuri du Nigeria. Facteurs techniques, économiques et religieux de la production matérielle. *Bulletin annuel du Musée d'ethnographie de la Ville de Genève* 12:9-91.
- CROWDER, M.  
1966 *A short history of Nigeria*. New York: Praeger.
- HOGBEN, S. J., and A. H. M. KIRK-GREENE  
1966 *The Emirates of Northern Nigeria*. London: Oxford University Press.
- MARX, K.  
1965 *Oeuvres. Economie I*. Paris: Gallimard.
- TREMEARNE, A. J. N.  
1912 *The Tailed Headhunters of Nigeria*. London: Seeley.

# Métaux, chefs et forgerons chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria)<sup>1</sup>

JEAN-CLAUDE MULLER  
Département d'Anthropologie  
Université de Montréal

## SUMMARY

This article presents a description of metal technology among the Rukuba and an analysis of the position occupied by the blacksmith in their social organisation. The blacksmiths in Africa have differing status in different tribes and various authors have offered some explanations of these variations. The ambiguous place of the blacksmiths among the Rukuba might shed some light on the comparative study of their situation.

Nous nous proposons dans cette étude de décrire la technologie des métaux chez les Rukuba et de définir et d'analyser la place occupée par le forgeron dans l'organisation sociale de cette ethnie. La place occupée par le forgeron dans les sociétés africaines, place importante au plan technologique et variable au point de vue social, a été remarquée par de nombreux auteurs qui ont émis certaines hypothèses à ce sujet. Notre but sera de fournir ici des matériaux comparatifs relatifs à une population du Haut Plateau Nigérien et de discuter quelques interprétations récentes. Nous verrons, au cours de notre description, que les Rukuba placent le forgeron tout près du chef dans l'échelle sociale et nous analyserons leurs positions respectives au sein de la structure sociale.

<sup>1</sup> Le travail de terrain dont résulte cet article s'est déroulé chez les Rukuba alors que l'auteur était employé par L'UNESCO dans la ville voisine de Jos. Un second séjour, financé par le département d'Anthropologie de l'Université de Rochester, N.Y., s'y effectua pendant l'été 1968 et un troisième, défrayé par le Conseil des Arts du Canada, me permit d'y retourner en décembre 1971 et janvier 1972.

Il n'y a pas de mythes concernant les forgerons chez les Rukuba ni d'histoires relatant l'origine du feu, du fer ou des autres métaux. Il existe toutefois des "explications" sur les progrès accomplis après la découverte de la fonte. On dit que quelqu'un découvrit le fer par hasard, en fit une lame de houe et la montra, un de ses amis en fit autant et y ajouta un manche, etc. Une réflexion courante des Rukuba est qu'ils ne peuvent pas savoir ces choses puisqu'il n'y avait personne pour l'écrire ni pour en faire passer le souvenir. En l'absence de tout mythe justifiant et établissant la place du forgeron dans la société nous devons la découvrir à travers les rites, les comportements et les théories locales.

### *Résumé de l'organisation sociale*

Les Rukuba, population d'environ 12.000 personnes, vivent sur le Plateau Nigérian, à quelque 25 milles de la ville de Jos, ville construite entre 1910 et 1915 par les anglais après leur conquête du Plateau en 1905. Les Rukuba sont, aujourd'hui encore, presque tous agriculteurs; ils parlent une langue de la famille Benue-Congo de la classification de Greenberg (1963:8-9). Cette langue n'est comprise d'aucune des populations adjacentes ou proches voisines qui sont au nombre d'une douzaine, bien que des liens politico-rituels unissent les Rukuba avec la plupart d'entre elles.

Les Rukuba sont divisés en deux moitiés exogamiques; la filiation est patrilinéaire et la résidence est patrivirilocale. Les unités matrimoniales pertinentes sont, à part les moitiés, ce que j'appelle des unités preneuses d'épouses qui sont généralement localisées. Les unités preneuses d'épouses ne sont pas nécessairement des groupes de parenté ni de descendance et l'on peut trouver des clans d'origine étrangère à l'intérieur d'une même unité preneuse d'épouses. Les membres de ces unités preneuses d'épouses peuvent épouser en mariage primaire i.e., le premier mariage d'une femme, les femmes de n'importe quelle autre unité preneuse d'épouses de l'autre moitié et les membres d'une unité preneuse d'épouses épousent en mariage secondaire i.e., le second et/ou subséquent mariage d'une femme, les femmes mariées dans d'autres unités preneuses d'épouses de la même moitié à

l'exclusion des femmes déjà mariées à un des membres de l'unité preneuse d'épouses en question. En effet, il n'y a pas de divorce chez les Rukuba et une femme peut donc avoir plusieurs maris — théoriquement un par unité preneuse d'épouses de la moitié opposée à celle où elle est née, — mais elle ne cohabite qu'avec un à la fois (Muller 1969; 1972; 1973).

Les unités territoriales distinctes sont ce que j'appelle des villages; ceux-ci consistent en une ou plusieurs unités preneuses d'épouses. Dans le premier cas le village est divisé en clans dont le principal et, en général, le plus important démographiquement parlant, est celui du chef; le second clan en importance est celui qui est dirigé par le gardien mystique des enfants de femmes nées dans le village — et donc mariées dans les unités preneuses d'épouses de l'autre moitié —. Ces deux fonctions se trouvent dans chaque village mais la plupart de ceux-ci ont en outre un clan dont le chef est le "père de la brousse" (Muller 1971), un autre dont le chef est le faiseur et/ou l'apaiseur de pluie, etc.

Dans le second cas le village comprend des membres des deux moitiés exogamiques; le chef et les autres officiers ci-dessus énumérés viennent de l'unité preneuse d'épouses démographiquement majoritaire. Le ou les groupes minoritaires de l'autre moitié forment une ou plusieurs unités preneuses d'épouses de l'autre moitié mais les membres de ces groupes n'ont que le statut inférieur d'assistants rituels; ces groupes ont toutefois chacun un gardien mystique pour la santé de leurs "enfants de sœurs" mais ils n'ont aucune prérogative politique.

Les différences de richesse sont minimes dans la société rukuba traditionnelle. Tout le monde est agriculteur, même les chefs et les forgerons. Cependant, les chefs ont droit à certains tributs de biens de consommation (pots de bière et viande) lors de certaines occasions et ils peuvent bénéficier du produit du travail collectif effectué sur leurs champs dans certains cas. Tout ceci, cependant, n'est pas assez important pour leur permettre de se passer de travailler eux-mêmes.

La fonction la plus spectaculaire du chef est d'être un bouc émissaire (Muller 1971; 1975). Toute catastrophe majeure, sécheresse, épidémie, invasion de sauterelles, défaite à la guerre,

est attribuée à la faiblesse de son "sang" et à son manque de "blancheur", synonyme ici de chance; le chef est alors déposé ce qui est censé ramener l'ordre.

### *Les métaux et leur extraction*

La contrée rukuba abonde en minerais d'étain mais les Rukuba ne le connaissaient pas comme un métal utile avant l'installation des mines sur le Plateau Nigérian. Le nom donné par les Rukuba à l'étain ainsi extrait est le nom Hausa, *kuza*. Mais les Rukuba utilisent toutefois un mélange d'étain et de colombite trouvé dans le fond des ruisseaux et des rivières et nommé *kumu kushit*, litt. "sable de rivière noir". C'est un des ingrédients nécessaires à un rite servant à ressusciter ou à maintenir en vie les foudroyés. Il faut noter ici que l'étain était déjà connu et extrait sur le Plateau lors de la civilisation Nok, *circa* 500 avant Jésus-Christ (Fagg 1960; 291) et que certaines tribus voisines le connaissent encore et en faisaient commerce mais les Rukuba ne s'y intéressaient pas sauf pour des fins curatives.

Les Rukuba utilisaient le cuivre et le laiton, *untiu* (terme désignant les deux métaux), qu'ils se procuraient par l'intermédiaire des forgerons établis chez les Irigwe. Peu de forgerons rukuba travaillaient eux-mêmes ces deux matériaux d'importation avant la conquête britannique, les produits finis étant, semble-t-il, plus avantageux à se procurer à la source, chez les forgerons établis chez les Irigwe, que de passer par l'intermédiaire d'un forgeron rukuba. Les objets en cuivre trouvés chez les Rukuba étaient essentiellement des objets rituels (lances) ou d'apparat (disques plats cousus au harnachement des chevaux ou au costume des chasseurs et anneaux de doigts cérémoniels revêtus lors du premier mariage d'une femme).

Mais le métal connu de tous était le fer, *inton* dont on faisait et fait encore principalement des houes, des sabres, des couteaux, des faucilles, des brides et des clochettes pour les chevaux ainsi que quelques ornements, bracelets et chaînes, servant à parer les garçons lors de leur initiation. Le minerai de fer, *igiere*, ou *kita inton*, litt. "pierre de fer", hématite et limonite, se trouve partout mais il existait des places reconnues comme récelant un minerai

de plus haute teneur. Il était récolté par les hommes et les jeunes gens et n'importe qui pouvait se procurer sans difficulté ce qui lui était nécessaire. Ceux qui avaient besoin de fer pour leurs outils en extrayaient et en fabriquaient ou encore en échangeaient à ceux qui en avaient en surplus. Le minerai était ramassé en surface mais dans les gisements contenant du bon minerai on grattait quelque peu le sol pour en sortir les pierres. Ceci n'alla jamais jusqu'à la construction de puits d'extraction proprement dits. Le forgeron ne s'occupait généralement pas de l'extraction; "il était bien trop occupé dans sa forge" est un commentaire souvent entendu pour expliquer son absence près des fourneaux.

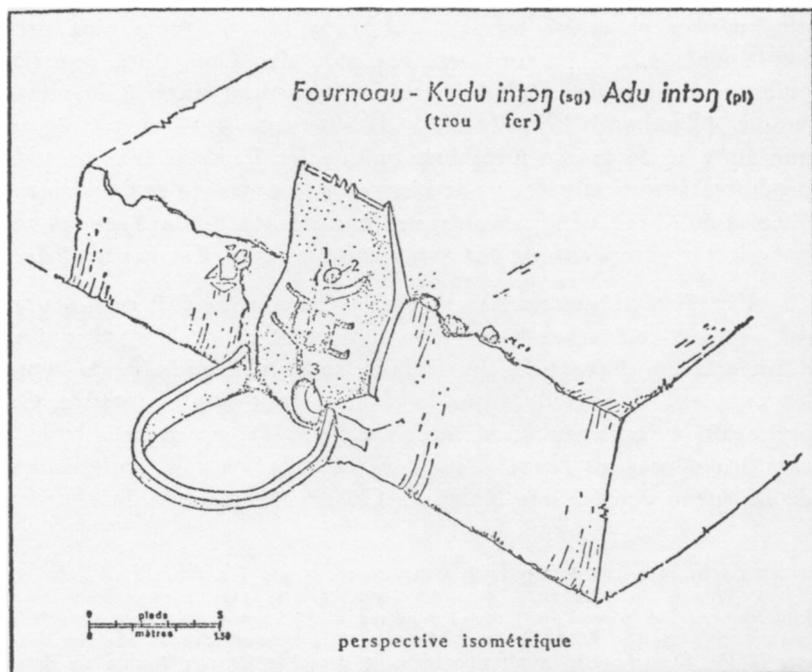
Ceux qui désiraient un fer de qualité supérieure et qui avaient les moyens de s'en procurer en l'échangeant contre des chèvres ou du grain, en obtenaient des forgerons Hausa établis à Zangon Katab, en contrée Chawai (Gunn 1953:50), à la frontière du pays rukuba. Les Rukuba disent que ces lingots de fer étaient plus longs et de meilleure qualité que les leurs, probablement parce que leur longueur permettait de faire des lames de hoes plus minces et moins lourdes qui travaillent la terre plus profondément. C'est, en tout cas, l'opinion des Ganawuri, une population voisine des Rukuba qui s'en procurait aussi à la même source (Berthoud 1970:24-28). Il est significatif à cet égard que sitôt après la conquête britannique les Rukuba cessèrent de produire leur propre fer pour s'en remettre presque exclusivement à Zangon Katab pendant quelques années avant d'utiliser les rebuts de fer européen que l'on pouvait se procurer facilement à Jos.

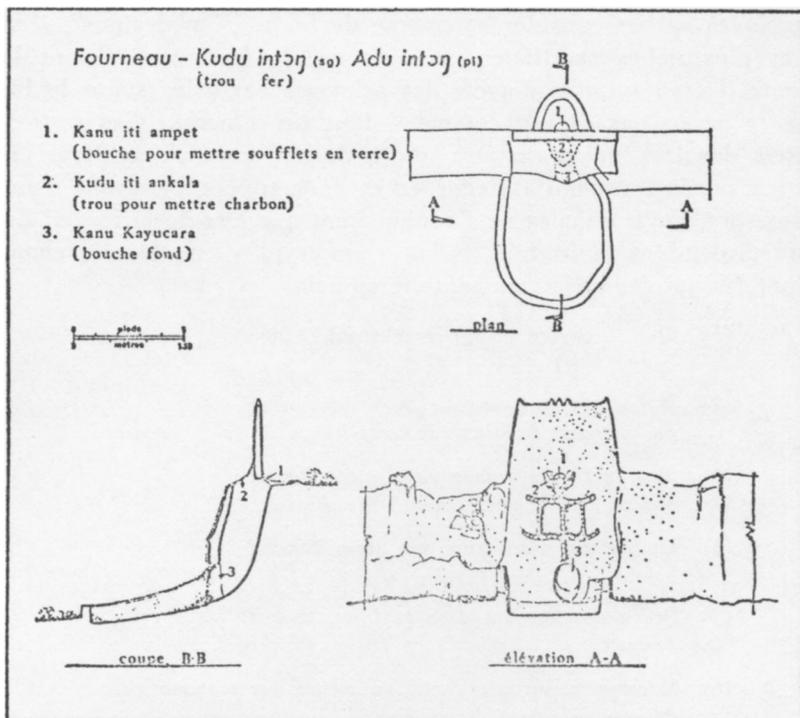
Il n'en reste pas moins que tout le monde pouvait se procurer du fer mais ceci nécessitait des préparations assez longues qui se déroulaient toujours à la fin de la saison sèche, *ayik*, juste avant les premiers orages, alors que la chaleur était la plus intense. On préparait le fourneau *kudu intoŋ* (Cf. fig I)<sup>2</sup> assez semblable à celui utilisé par les Nupé (Nadel 1942:262); c'est la seule espèce de fourneau connue des Rukuba. On préparait aussi du charbon

<sup>2</sup> Le fourneau de la figure 1 a été construit par feu Atuhok, du clan de Kago, village de Kakkek. La saison avancée ne permit pas de le faire fonctionner. Les plans, ainsi que les autres dessins accompagnant cet article, ont été exécutés par MM. Edward Mainasara, Lawrence Moh et Marcus Wya que le Pr. Dmochowski avait aimablement détachés de son équipe de dessinateurs pour m'assister dans ce travail.

de bois et la tuyère centrale du fourneau. Le fourneau se trouve toujours sur une élévation, la bouche en contre-bas. Son érection nécessite deux jours de travail pour deux hommes. Le charbon de bois, *ankala*, de n'importe quelle essence selon mes renseignements, était fabriqué par les cadets et même par les enfants de la maisonnée qui voulait se fabriquer du fer. Le troisième travail était la fabrication de la tuyère centrale, *impia*, (non reproduite sur la figure I mais Cf. Nadel 1942:262): un long bâton, un peu comme un pilon domestique, était enrobé d'argile mêlée à de la paille, *batuso*. Certains utilisaient une herbe spéciale, *impia aga*, litt. "herbe à tuyère", ramassée au début de la saison sèche, avant qu'on ne mette le feu à la brousse lors des chasses collectives. On enduisait le bâton de jus d'*untol*, une plante grimpante parasite des euphorbes et qui donne un jus abondant. Pour

Fig. 1





obtenir ce jus on pilait la plante dans un mortier et on diluait le résultat avec de l'eau. On laissait sécher le tout et l'on retirait le bâton de sa gaine. La tuyère était fixée dans le fourneau et on la connectait à un tuyau reliant deux pots couverts chacun d'une peau de chèvre; ceux-ci étaient activés comme soufflets, *ahurup*, par deux bâtons attachés verticalement à la peau (Leroi-Gourhan 1943; fig. 100, p. 85). On allumait du charbon que l'on mettait avec du minerai dans le fond du fourneau, on bouchait le trou du fond avec de la terre mouillée et on activait les soufflets. La gueule du fourneau était continuellement rechargée avec du charbon et du minerai. Lorsque le fond était plein on attendait le lendemain pour ouvrir le fourneau. Le même fourneau pouvait servir trois ou quatre fois par saison.

Mais la fonte du fer, même ouverte à tout le monde, n'était pas sans danger. Avant de commencer l'opération il fallait mettre dans la tuyère quelques feuilles d'un arbre appelé *agina* ainsi que

quelques herbes considérées comme de bonnes "médecines", *ikal*. Les plus riches sacrifiaient un coq sur le fourneau. Avant la fonte il était interdit d'avoir des relations sexuelles sinon le fer ne se serait pas extrait comme il faut du minerai. Ces restrictions duraient, selon certains aînés, durant toute l'opération, fabrication du fourneau, du charbon et de la tuyère, alors que d'autres sont d'avis qu'elles ne s'appliquaient que lors de la fonte. En outre, pendant la fonte il fallait chanter plusieurs fois le chant dont les paroles et le commentaire suivent:

- (1) Que la tuyère mange rapidement, *bangati banga* (bis)
- (2) Il est très commun que quelqu'un meure par manque de grain, *bangati banga*
- (3) Que la tuyère mange rapidement, *bangati banga* (bis)
- (4) Un python vient avec ses amis, *bangati banga*
- (5) Ses amis entrèrent dans la forêt, *bangati banga*
- (6) Il est commun que quelqu'un meure par manque de grain, *bangati banga*
- (7) Que la tuyère mange rapidement, *bangati banga* (bis)
- (8) Je vais me lever et remplir la bouche (du fourneau), *bangati banga*
- (9) Des femmes viennent du ruisseau avec unealebasse pleine d'eau, *bangati banga*
- (10) J'ai envie de toucher la seconde et d'éteindre le trou du feu avec de l'eau *bangati banga*
- (11) Que la tuyère mange rapidement, car le précédent fourneau m'a trompé
- (12) Et je m'asseurai dans la maison de mon père, *bangati banga*
- (13) Que la tuyère mange rapidement, *bangati banga*
- (14) Un python vient avec ses amis, *bangati banga*

- (15) Ses amis entrèrent dans la forêt, *bangati banga*
- (16) Il est commun que quelqu'un meure par manque de grain, *bangati banga*
- (17) Que la tuyère mange rapidement, afin qu'on vous mette un chapeau sur la tête, un chapeau orné de poils de bélier, *bangati banga*

### Commentaire

Les paroles du chant sont une exhortation à se dépêcher de terminer le travail car sinon on mourra de faim si l'on n'a pas les outils nécessaires pour cultiver (1 et 2); la tuyère doit "manger" (faire) son travail rapidement d'autant plus que le python, qui signifie ici, d'après les Rukuba, des ennemis, sont en marche pour venir attaquer les travailleurs (4 et 5). Cette référence au python serait une allusion directe aux gens d'une des sections rituelles rukuba, Ujja, qui attaquent une autre section, Kishi, à la fin du siècle dernier. Le sens est qu'il faut se dépêcher de terminer le travail avant une attaque possible des ennemis. Il faut en outre se presser car les tentatives précédentes n'ont pas donné la quantité de fer escomptée (11). Si l'on se dépêche on pourra se reposer (12) et l'on sera fêté (17) avec un chapeau orné de poils de bélier. Ces chapeaux étaient portés par les cavaliers et les chasseurs émérites et l'on en ornait les épouses avant de les amener à leur mari préférentiel (Muller 1973), occasion elle aussi très valorisée. Le bélier est un animal supérieur à la chèvre, plus commune, et il entre dans les sacrifices importants relatifs à la chefferie. La formule *bangati banga* n'a pas de signification.

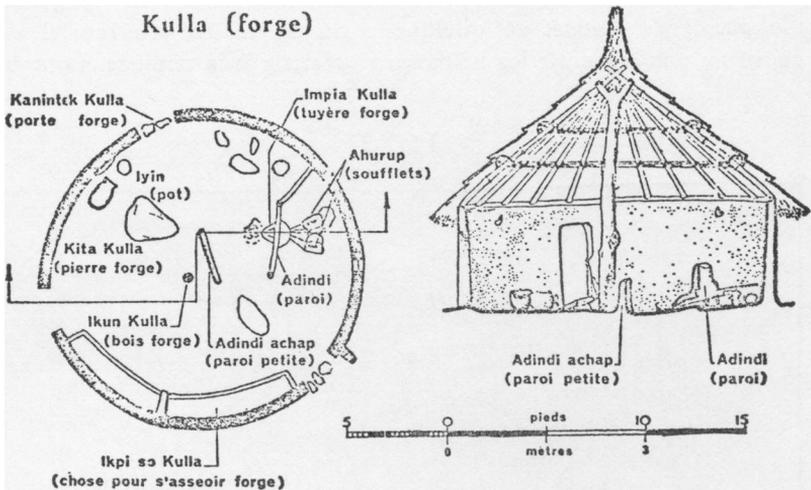
Si l'on ne chantait pas correctement, le fer risquait de n'être pas abondant, de ne pas "sortir" comme il faut. D'autre part, un homme considéré comme avare, qui, comme disent les Rukuba, ne donnait pas assez de grain à sa femme pour la cuisine obtiendrait peu de fer. La concorde devait aussi régner dans les cœurs lorsqu'on fondait le fer: si une femme qui s'en venait porter à manger et à boire à son mari pendant qu'il actionnait les soufflets pensait que son mari était un avare, le fer risquait de s'en ressentir. Ceci s'appliquait aussi lorsqu'elle se rendait avec des dons chez le forgeron ou chez l'homme qui fondait pour son mari.

Le lendemain matin, la bouche inférieure du fourneau *kudu kayucara*, litt. "trou de fond" était ouverte et le résultat de l'opération était aspergé d'eau s'il était encore chaud. On séparait ensuite le fer de ses impuretés; ce fer primaire est appelé *ibi intoŋ*, "graines de fer", et pour en retirer les scories on le pilait dans des trous de rochers, trous de 10 à 15 cm de diamètre et profonds de 10 à 20 cm que l'on trouve sur des rochers plats situés près des maisons. Les Rukuba disent que ces trous ont été faits par leurs ancêtres pour l'usage auquel ils sont encore aujourd'hui destinés (Sassoon 1962b). Les impuretés étant en partie retirées de cette façon, on portait le fer chez le forgeron, *ulla* (sg) *balla* (pl) pour lui faire subir une seconde fonte. Les grains de fer étaient enrobés dans des feuilles, comme dans un nid, et le tout, *kingoy*, était recouvert de terre mouillée et mis au feu. Lorsque l'amalgame était rouge, on le martelait soigneusement et la terre qui l'entourait, étant flexible pendant la fusion, ne se brisait pas. Ceci donnait des lingots qu'on faisait ensuite refroidir dans l'eau. L'enveloppe de terre, mêlée à du fer et à des impuretés formant scorie, *irok*, était retirée. Le fer résultant de cette opération était remis au feu et façonné en bandes rectangulaires connues sous le nom *d'inoŋ*. C'est à partir de ces bandes que l'on travaillait pour faire les outils. On pouvait les apporter à n'importe quel forgeron et lui passer sa commande. Ces bandes étaient de la largeur d'une lame de houe; on les assemblait et on les soudait côte à côte pour en faire les lames.

### *La forge*

La forge, *kulla*, (Cf. fig. II) est presque toujours érigée à l'extérieur du village ou, à tout le moins, elle est séparée des habitations afin d'éviter les risques d'incendies. En effet, la toiture de la forge n'est pas constituée d'un dôme d'argile recouvert de chaume comme le sont les maisons rukuba, mais est faite d'une armature de branchages sur laquelle sont mises des feuilles de palmier (*borassus flabellifer*) recouvertes de paille, comme les autres maisons rukuba. Cette toiture facilite la ventilation car il serait impossible de forger dans une habitation de style ordinaire parce que la chaleur y serait trop forte. Pour faciliter encore l'aération la forge comporte toujours deux ou trois portes ce qui donne aussi un meilleur éclairage.

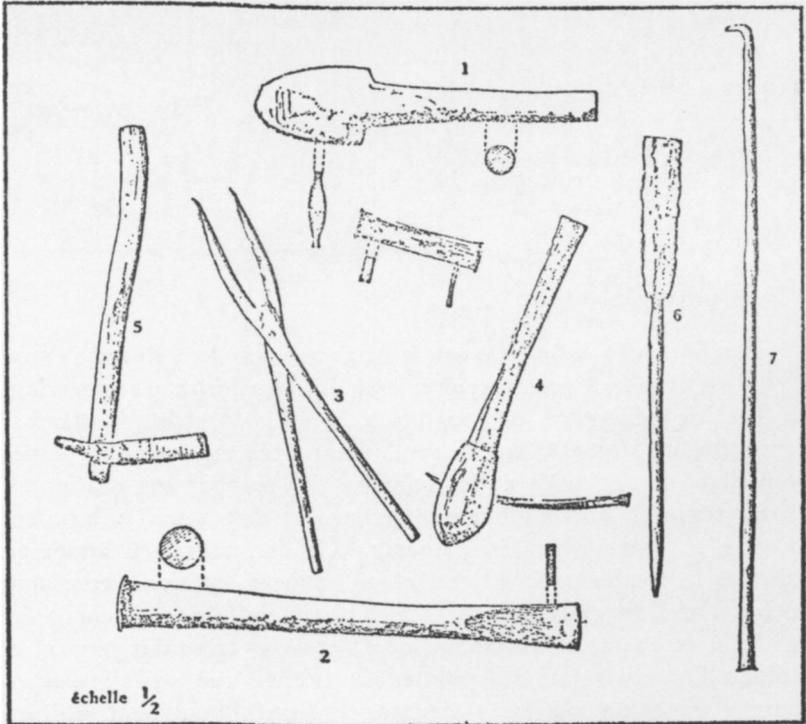
Fig. 2



Le bâtiment lui-même est à respecter et les Rukuba sont d'avis qu'il ne faut pas interférer avec lui. La forge est cependant un lieu de rencontre où, toutefois, il était interdit d'enjamber l'enclume, de s'asseoir sur le seuil des portes et, pour les jeunes gens non encore initiés et les femmes, d'y manger car une partie du fer travaillé provenait des cimetières et des parcelles auraient pu être ingérées avec les aliments. Ce fer, récupéré lorsqu'on rouvrait la tombe pour y mettre un nouveau cadavre, consistait en bracelets, anneaux et sabres avec lesquels le décédé avait été enseveli; ce matériau était considéré comme très dangereux et mortel. On en faisait des pointes de flèches que seuls les chasseurs chevronnés ou les guerriers confirmés pouvaient utiliser; elles ne manquaient jamais leur but mais un homme ordinaire les auraient vues se retourner contre lui. La forge était toutefois interdite à tous lorsque le forgeron fabriquait son outil principal, *untu ulilat* (fig. III). Pour ce faire d'autres forgerons étaient requis et ceux-ci étaient récompensés par le don d'une chèvre. Le travail était très long et ardu et, se plaisent à dire les forgerons, s'effectuait dans une chaleur étouffante; dès que l'outil était terminé on le testait selon les modalités que nous verrons plus loin en tuant un coq qui indiquait si le travail serait fructueux ou non. Cette maîtrise que le forgeron seul a sur le fer se révélait aussi

à la guerre et les blessés qui avaient des pointes de flèches dans la chair ne pouvaient se les faire enlever que par un forgeron. Ce dernier est aussi en quelque sorte un maître du feu; il est censé ne pas ressentir les brûlures et résister à la chaleur. Lors-

Fig. 3



1. Masse. *untu ulilat*, "masse couchée, aplatie"
2. Masse. *untu utitelek*, "masse debout"
3. Tenailles. *inka kulla*, "pinces de forge"
4. Hache coupante. *igra*
5. Marteau. *agbobok*
6. Perçoir. *ikpi ihere ikoro*, "chose pour percer manche (de houe)"
7. Tisonnier. *ikpi co uwu*, "chose pour remuer feu"
8. Ciseau. *idao*

des scories incandescentes, résultat du pilonnage des soudures, vont dans la forge, le forgeron affecte de n'en pas être incommodé. Tout ceci lui permet de se vanter et de dire que sans lui la société ne survivrait pas, puisque sans houe on ne peut pas cultiver.

La révérence due à la forge vient certainement du fait qu'elle est le seul bâtiment, outre les huttes sacrées appartenant à chaque village et celles appartenant aux chefs de clan, à subir des rites lors d'une réparation. De plus, un rituel a lieu chaque fois qu'un nouvel enclume, *kita kulla*, litt. "pierre de la forge", est mis en place. Nous décrirons ces rites dont le sens sociologique est apparent mais nous ne pourrions toucher ici à toute une partie de la symbolique des ingrédients utilisés, ingrédients qui reviennent régulièrement dans presque tous les rituels rukuba et qui sont simplement décrits comme des "médecines" tendant à rendre le rite plus efficace. À ce stade de nos recherches, l'utilisation de ces ingrédients ainsi que certaines parties du rituel nous semblent relever d'une analyse contextuelle plus large qui ne peut être entreprise ici.

### *Construction d'une forge et mise en place de l'enclume*

Le forgeron entreprend la construction de la forge avec les aînés de sa concession. Lorsque la forge est terminée le forgeron fait de la bière et invite les jeunes gens les plus robustes de la place à aller chercher et transporter jusqu'à la forge une pierre de surface plane mais légèrement inclinée qui a été choisie comme enclume. L'entreprise se déroule à grand bruit, au son d'un tambour d'aisselle. La pierre est mise sur deux longs bâtons formant brancards, bâtons qui sont reliés par un cercle ou couronne de branches de l'arbre *kiniu* (*landulphia awariensis*, *Florida*). Ces branches sont là pour signifier que ce rituel est important car une couronne similaire est aussi mise au faite de la hutte sacrée du village après qu'elle ait été réparée. Les Rukuba disent que cet usage sert à montrer que les forgerons sont en quelque sorte des chefs ou encore qu'ils sont immédiatement endessous du chef. Un coq est placé, pattes liées, sur la pierre et le groupe s'en retourne à la forge en chantant et en frappant du tambour. Les participants jettent des graines d'*ibi ini* (*sesamum indicum*) sur la pierre pour la rendre plus légère durant le temps

du transport. Arrivés à la forge ils sont récompensés par de la bière. Le forgeron pointille les murs extérieurs de la forge avec de l'argile blanche, de l'ocre rouge et de la suie, les trois couleurs toujours utilisées dans les rituels rukuba sans qu'on n'en puisse expliquer le symbolisme. Ces décorations sont aussi faites lors de la réparation ou de l'érection d'une hutte sacrée du village ou de celle d'un chef de clan. La couronne de *kiniu* peut être mise au sommet de la forge, comme celà se fait pour une hutte sacrée du village, mais ceci est optionnel. Le coq est tué, et on frappe son cadavre sacrifié sur les murs de la forge et sur le foyer pour les asperger de sang. On le rôtit ensuite sur le foyer et la viande est partagée entre les participants aînés, comme il est de règle pour une viande sacrifiée. S'il restait du sésame, il était donné aux porteurs de l'enclume. Les femmes de la concession ainsi que les jeunes gens dansaient *kaship*, une danse de victoire que l'on fait lorsque l'on a tué un animal dangereux ou un ennemi, l'érection de la forge et l'établissement de l'enclume étant ici assimilés à un acte de bravoure.

Le forgeron s'en va alors passer la nuit chez son oncle maternel qui a été averti de la cérémonie par l'envoi, assuré par son neveu le matin même, d'un pot de bière. L'oncle tuera et préparera une chèvre pour lui et son neveu. La construction de la forge et l'établissement de l'enclume sont considérés comme des travaux rituellement dangereux et le forgeron doit se rendre pour passer la nuit chez son oncle maternel pour éviter des interférences surnaturelles car c'est une croyance rukuba que rien ne peut arriver chez l'oncle maternel.

Le lendemain, l'oncle maternel ramène son neveu chez lui ainsi qu'une partie de la viande qui sera distribuée mais que le forgeron ne touchera pas. Pour cette occasion le chef du village et les autres forgerons ont été invités. Le chef boit cérémoniellement une calebasse de bière avec le forgeron pour montrer que le forgeron et le chef sont, comme disent les Rukuba "la même chose". En effet, seul un forgeron peut boire impunément dans la même calebasse que le chef après que celui-ci ait touché la bière de ses lèvres. Cet acte symbolique a pour but de réaffirmer le statut privilégié du forgeron, statut que les Rukuba placent immédiatement en-dessous du chef, bien qu'ils disent souvent que le

chef et le forgeron ne font qu'un. On donne au chef une patte de derrière ou les côtes de la chèvre tuée par l'oncle maternel du forgeron, le reste allant aux autres forgerons. Ceux-ci, environ vingt-cinq aujourd'hui sur tout le territoire rukuba<sup>3</sup>, ont été invités mais certains, surtout ceux qui vivent au loin, peuvent ne pas venir; ils boivent un pot de bière spécial dans laquelle on a mis de la sève d'euphorbe (*euphorbia sudanica*), un lait blanchâtre qui brûle les yeux de celui qui en reçoit à cet endroit et que les Rukuba considèrent comme un poison pour le commun des mortels mais qui n'affecte pas les forgerons. Ces forgerons ne forment pas à proprement parler une confrérie ni une guilde mais ils sont néanmoins tenus comme distincts des hommes ordinaires et boire cette bière spéciale était une autre occasion pour eux d'affirmer leur commune nature, supérieure à celle de leurs concitoyens. Pendant ce temps, le forgeron fabrique des pointes de flèches sans barbelures, *ungi angup*, une des sortes de pointes de flèches connues des Rukuba, et les donne en cadeau à son oncle maternel.

Son travail peut maintenant commencer normalement, mais lorsqu'on doit réparer les murs ou la toiture de la forge il faut à nouveau refaire un rituel appelé *ici isut kulla* "rituel pour recouvrir la forge". Le forgeron fait de la bière et appelle les gens de son clan pour effectuer le travail nécessaire. Lorsque la tâche est terminée, la forge est débarrassée de tous les déchets et de la poussière; elle est rendue propre et neuve. Le forgeron amasse tous ses outils sur l'enclume et sacrifie un coq, *ivul ikpi kulla*, "tuer quelque chose pour la forge", afin de voir si le travail sera productif. Le coq a la carotide tranchée sur les outils et on le laisse se débattre sur le sol. S'il meurt sur le dos, tout est pour le mieux mais s'il agonise et meurt sur le ventre, on peut s'attendre à des difficultés. On ne considère toutefois par cela comme une "vraie" divination. C'est un sacrifice propitiatoire où l'on se réjouit si le coq meurt de belle façon mais dont l'échec ne tire pas à conséquence. La bière est ensuite distribuée à ceux qui ont effectué les réparations et le coq est mangé par le forgeron et les vieux de sa concession.

<sup>3</sup> Le recensement des impôts mentionne dix-sept forgerons en 1965-1966 mais il y en a quelques-uns qui échappèrent à l'enregistrement.

Lorsqu'un forgeron se retirait du travail actif, son successeur devait pratiquer le rituel que nous venons de décrire, rituel qui est, en quelque sorte, un recommencement et une réjuvenation de la forge.

### *Apprentissage et rites relatifs au forgeron*

Nous avons dit que les forgerons ne formaient en aucune façon une guilde ou une corporation — et encore moins une caste — mais ils font tous partie d'une certaine catégorie de personnes qui possèdent une force mystique ambivalente, l'Oeil, *kinshi* (sg) *anshi* (pl.), dont sont investis tous les chefs, chefs de clans, devins et sorciers. Les deux premiers, ainsi que les forgerons, utilisent cette force pour le bien de la communauté, les devins sont très ambivalents et les sorciers utilisent presque toujours leur pouvoir à des fins novices. (Muller 1971). L'Oeil n'est en aucune façon héréditaire et celui qui est censé le posséder est détecté par son comportement. Dans le cas des forgerons l'on peut dire que chez les Rukuba comme chez nous s'applique l'adage: "C'est en forgeant qu'on devient forgeron", avec la différence que celui qui y réussit brillamment possède implicitement l'Oeil alors qu'un piètre apprenti est supposé ne pas l'avoir. L'apprentissage et la sélection se font de la manière suivante: la forge est un lieu très animé et très fréquenté par les hommes qui y viennent deviser, attendre la fin d'une réparation d'outil, passer une commande et aussi s'y réchauffer lors des matins froids et pluvieux de l'hivernage, saison où les forgerons sont le plus occupés. Les jeunes garçons y viennent aussi en nombre et s'essayent à manier les soufflets. — de même type que ceux décrits par Leroi-Gourhan (1943; fig. 98, p. 85) —, après avoir observé leur maniement par une personne expérimentée. Les soufflets s'actionnent en rythme et il faut suivre à la lettre les indications du forgeron quant à l'intensité de l'air à appliquer aux diverses phases des opérations. Un garçon ou un jeune homme doué peut devenir souffleur attitré et ensuite forgeron. Il est à remarquer ici que les souffleurs attitrés ne sont pas nécessairement des candidats forgerons; j'ai connu un vieil aveugle qui actionnait les soufflets ainsi qu'une jeune fille de treize à quatorze ans que son père, le forgeron pour lequel elle travaillait, employait en l'absence de garçons habiles

dans le voisinage. Il n'en reste pas moins vrai que tous ceux qui deviennent forgerons ont commencé par le travail du soufflet<sup>4</sup>.

Les premiers outils que fabriquait le forgeron étaient des pointes de flèches sans barbelures qui étaient utilisées de la même façon rituelle que dans le cas de l'érection d'une nouvelle forge. Le forgeron exécutait ce travail en présence de l'oncle maternel et des autres forgerons qui buvaient, comme dans les rituels précédemment cités, des pots de bière mêlée de sève d'euphorbe. On plaçait les pinces du forgeron dans la bière pour les rendre résistantes et pour que la tâche s'effectue sans difficultés. Après avoir forgé ces flèches l'artisan se rendait dormir chez son oncle maternel pour échapper aux influences néfastes inhérentes à ce premier travail.

Le lendemain, il revenait chez lui accompagné de son oncle maternel qui avait tué une chèvre pour l'occasion et qui distribuait une partie de la viande aux agnats de son neveu. Le forgeron revenait habillé comme les initiés lors du dernier stade de l'initiation, stade appelé *aso*; c'est bien d'une sorte d'initiation qu'il s'agit et il faut remarquer qu'un chef qui vient d'être désigné se sauve de la même façon chez son oncle maternel et revient lui-aussi chez lui habillé en initié. Les rituels de nomination d'un chef sont toutefois plus complexes que ceux du forgeron mais ce dernier est le seul, avec le chef, à subir des rites de la même catégorie.

Les rites funéraires d'un forgeron sont aussi plus élaborés que ceux d'une personne ordinaire. Lorsqu'un homme est décédé, il est bon que le corps soit préparé et enseveli par des assistants

<sup>4</sup> Les fils de forgerons sont dans une meilleure position pour succéder à leur père et il faut ici corriger l'affirmation de Counsell (1936), rapportée dans Gunn (1953: 35), que le forgeron aimait plutôt voir le reste de sa famille travailler ses champs pendant la saison des pluies, époque de pleine activité des forgerons; les bénéfices réalisés par le forgeron lui permettaient, et lui permettent encore, s'il manque de main-d'œuvre parce que sa famille est peu nombreuse, d'organiser des travaux collectifs sur ses champs, travaux récompensés par de la bière et de la nourriture, ou de payer des hommes pour les lui cultiver. La pleine saison de la forge se situe en période des pluies pour la raison suivante: il fallait jadis attendre la saison sèche pour se faire du charbon de bois et alors qu'aujourd'hui l'on peut s'en procurer tout fait au marché de Jos, on n'en achète cependant pas avant de savoir le travail qu'on aura à faire effectuer au forgeron. En effet, les forgerons achètent du charbon mais ils acceptent aussi celui que leurs clients leur donnent, les prix de la façon baissant en conséquence. Nous examinerons plus en détail ci-dessous la position économique du forgeron.

rituels — qui sont immunisés contre la mauvaise influence du cadavre — mais ceci n'est pas strictement nécessaire alors que pour un forgeron cette pratique est obligatoire<sup>5</sup>. L'assistant rituel frotte le front, le pouce droit du défunt avec de l'ocre rouge, *ikuk*. Ce rite est le même que celui pratiqué sur les chasseurs qui ont tué soit un ennemi soit un animal dangereux comme le buffle ou la panthère et sur les chefs lors de leur intronisation. Au contraire des deux derniers, sur lesquels le rite est fait de leur vivant, le forgeron ne le subit qu'après être décédé. Une chèvre est ensuite tuée sur lui et le corps est aspergé de sang. Les deux soufflets — en peau de chèvre — sont ouverts et on en entoure la tête du cadavre à laquelle on fixe aussi la peau de la chèvre sacrifiée. Avoir la tête enveloppée de peaux de chèvres est le privilège des gens importants, en particulier des chefs, bien que ce rite soit, encore une fois, bien plus élaboré pour ces derniers. Le forgeron décédé possède l'Oeil et peut ainsi revenir hanter sa famille s'il n'en est pas satisfait ou s'il garde des griefs contre elle; on tue la chèvre pour lui montrer qu'on l'apprécie et qu'il n'a aucune raison de se fâcher. Un discours est souvent prononcé à cet effet: "Nous n'avons rien contre vous. Nous espérons qu'il en est de même pour vous et c'est pour celà que nous tuons une chèvre, pour que la paix soit dans votre cœur". L'assistant rituel passe ensuite sept fois les deux outils principaux du forgeron, les deux masses, *untu utitelek* et *untu ulilat* autour de la tête du forgeron. Sept est le nombre sacré *rukuba* et tous les actes rituels, à peu d'exceptions près, s'effectuent sept fois. L'ensevelissement peut alors se faire mais les participants devront tuer un coq ou même une chèvre pour ceux qui le peuvent. C'est la même procédure, mais encore plus compliquée, qui a cours lors de l'enterrement d'un chef.

Si le forgeron meurt sans successeur la famille peut disposer librement de ses outils, sauf de la grosse masse, *untu ulilat*, qui doit être donnée en garde au chef. Lorsqu'un autre forgeron prendra la succession le chef la lui donnera en cadeau. Si le forgeron a déjà un successeur, les outils lui reviendront automatiquement.

<sup>5</sup> Lorsqu'un village ne comprend que les membres d'une moitié exogamique, on cherche des assistants rituels dans la moitié opposée d'un village voisin ou, mieux encore, des fils de sœurs en assument la fonction.

*Forgeron et structure sociale*

On voit donc, en examinant les rituels, que le forgeron tient une place importante dans l'idéologie rukuba; il en est de même dans la pratique. Les forgerons sont considérés et respectés, on évite de les mécontenter car leur pouvoir magique pourrait éventuellement punir l'impertinent. Le travail du fer aussi est un travail qui confère un certain prestige par l'habileté qu'il requiert.

La position économique du forgeron était enviée et considérée. Elle suivait immédiatement celle du chef. Son travail rapportait au forgeron beaucoup de dons en nature; le client généralement le nourrissait lorsqu'il travaillait pour lui et, bien que ceci n'ait pas été une règle absolue, se dérober à cette coutume créait, néanmoins, mauvaise impression. Ses clients qui le pouvaient lui envoyaient de la bière pendant qu'il effectuait leur commande, ce qui entraînait dans le cycle de prestations somptuaires profitant aussi bien au donneur qu'au receveur en termes de prestige. Le charbon, nous l'avons déjà dit, était en principe fourni par le client qui y ajoutait du grain pour payer le travail, allant de trois à quatre gerbes de millet tardif ou de sorgho — gerbes d'une dizaine d'épis chacune — pour un homme pauvre, à un grand panier de gerbes pour un homme riche ceci pour le travail principal, la houe. Une seule gerbe était requise pour le travail d'une pointe de flèche ou de lance.

Personne n'était tenu d'aller chez le/les forgeron(s) de son village mais celui-ci ou ceux-ci ne pouvaient, par contre, refuser d'effectuer un travail pour un co-villageois démuné. Il n'exigeait, dans ce cas, que le fer et le charbon. Le forgeron était donc moins un exploiteur que quelqu'un récompensé et honoré selon les moyens du client pour un travail prestigieux. De plus il avait l'obligation morale de fournir son travail aux plus déshérités et, en cela, il était au service de la communauté. Malgré ces contraintes, les forgerons étaient "riches" selon les standards rukuba et la forge, avec son animation habituelle et la bière qui y coulait, pouvait quelquefois porter ombrage au chef. Le forgeron était en concurrence avec lui pour le prestige et on raconte des récits de rivalités de personnes entre chefs et forgerons. Une autre manière de s'enrichir était, pour le forgeron, de s'en aller travailler dans les tribus voisines, spécialement chez les Birom de

Du, d'où ils revenaient, après la saison, avec du grain, des chèvres et même des chevaux. Ce nomadisme se pratique encore aujourd'hui mais on ne s'en allait jamais à plus de quelques kilomètres de son domicile. Les forgerons pouvaient même s'établir sans danger dans des populations traditionnellement ennemies. Ces déplacements n'étaient pas, cependant, à sens unique car les Rukuba accueillirent des forgerons Hausa et Piti dans les villages de Kakkek et d'Egbak alors que les autres Hausa étaient tués à vue<sup>6</sup>.

Actuellement les forgerons se lamentent et disent qu'ils ne sont plus honorés comme par le passé et que la forge est moins animée (les Rukuba boivent moins de bière car une partie du grain qui se consommait sous cette forme à la forge est vendue pour pouvoir payer les impôts). Toutefois, avec l'introduction de la monnaie et de l'instauration de prix plus ou moins fixes pour le travail, les forgerons ont gardé une supériorité économique sur les autres agriculteurs rukuba. L'administration ne s'y est pas trompée et ils doivent payer un supplément de 25% sur la capitation exigée normalement de tout homme rukuba.

Mais le prestige attaché au forgeron n'a cependant pas diminué et sa position sociale n'a pas souffert. Le forgeron forme toujours un couple antagoniste avec le chef mais tous deux sont placés dans la même catégorie par rapport aux gens ordinaires. Le forgeron, nous l'avons déjà mentionné, peut boire ou manger après le chef dans la même calebasse sans encourir la mort, sort destiné à tout homme du commun qui tenterait de le faire. Le forgeron et le chef ont, comme disent les Rukuba "le même ici" càd 'rituel' ce qui permet au forgeron de prendre ces libertés. Mais cette affirmation n'est que partiellement vraie: du point de vue des gens ordinaires, forgerons et chefs sont placés sur le

<sup>6</sup> Les habitants d'un des plus importants villages, Egbak, devaient recourir aux services de forgerons d'autres villages ou à des étrangers, Hausa ou Piti, qui venaient s'y établir pour un temps variable. En effet, les forgerons natifs d'Egbak ne peuvent plus, depuis fort longtemps, y réussir les travaux du fer considérés comme les plus importants. On peut seulement forger des couteaux et des haches mais pas de houes car des jaloux enterrèrent des "médecines", *ikal* (ce terme dénote à la fois les bonnes comme les mauvaises médecines) qui préviennent encore aujourd'hui la fabrication des houes par les forgerons du village, les étrangers n'étant pas soumis à cette malédiction. Un des forgerons d'Egbak me confirma qu'il n'y réussissait pas les houes mais qu'il pouvait les faire dès qu'il se rendait pratiquer son art chez les Birom.

même pied mais nous avons indiqué que les rituels relatifs au forgeron sont moins élaborés que ceux d'un chef et cette subordination permet aussi de dire que le forgeron est la "femme du chef", *uwa utu*, ce qui l'autorise à avoir des relations à libre parler avec ce dernier. Les forgerons affectent très souvent un ton supérieur, parlent haut et fort, se permettent de se vanter et de prendre des attitudes brusques et péremptoires dans les conversations avec tout le monde, incluant le chef. Le forgeron peut se moquer de lui ou le conseiller sans qu'il lui ait demandé son avis.

Il nous faut donc trouver une explication qui éclaire du même coup la place sociale du chef et celle du forgeron dans l'ethnie rukuba puis tenter d'expliquer leur hiérarchie relative. On a le plus souvent essayé d'expliquer la place du forgeron et celle du chef indépendamment l'une de l'autre et nous ferons d'abord, par la force des choses, une brève revue des hypothèses récentes pour expliquer la position du forgeron dans les sociétés africaines avant de nous attaquer à notre problème spécifique. Pour Meillassoux (1960:64-65) les sociétés productrices de fer cherchent à se protéger de l'importance économique des forgerons et il ajoute en note: "Il s'agit surtout des forgerons produisant le fer à partir du minerai et rarement de ceux qui ne font que le transformer à façon". On remarquera immédiatement que les Rukuba se placent parmi les exceptions; les producteurs ne sont sujets à aucune prohibition alors que ce sont les transformateurs qui ont un statut différentiel. Meillassoux ajoute que la protection que la société se donne contre l'influence du forgeron s'effectue de la façon suivante: "leur puissance économique potentielle sera neutralisée ici encore par l'interdiction d'établir des rapports matrimoniaux avec d'autres catégories sociales." On ne trouve rien de tel chez les Rubuka où les forgerons sont assujettis aux règles matrimoniales normales et où les Rukuba ne cherchent pas à se protéger de la position économique privilégiée du forgeron puisqu'on le laisse devenir riche. Ces explications par l'économique ne s'appliquent pas aux Rukuba, pas plus qu'à de nombreuses sociétés africaines (Clément 1949) que Meillassoux néglige d'introduire dans sa discussion parce qu'elles ne se conforment pas à son schéma préétabli. L. Makarius (1968) voit l'origine du statut ambivalent du forgeron dans la violation d'un tabou. Le forgeron aurait enfreint à l'origine — et enfreindrait encore dans certains cas

— ce que l'auteur appelle le 'tabou du sang'. Cette infraction serait le sacrifice d'un être normalement non sacrificiable, un être humain par exemple. Cet acte rendrait le forgeron à la fois prestigieux pour avoir osé enfreindre l'interdit et méprisable pour l'avoir commis. Mais cette violation de l'interdit est nécessaire à la bonne marche du travail du métal car le sang versé peut être bénéfique s'il est mis au service de la société contre des forces adverses. Une autre explication avancée par le même auteur, hypothèse qui a le mérite de ne pas introduire la violation du tabou du sang — une explication qui ne nous semble qu'une rationalisation —, serait que le forgeron fabrique des armes et que ces armes peuvent être bénéfiques en cas de victoire sur des ennemis extérieurs mais qui sont très dangereuses si on les utilise à l'intérieur de sa propre société. Le forgeron est porteur d'une violence bénéfique ou malfaisante selon le contexte dans lequel elle s'exprime. Les sociétés choisiraient soit de privilégier le premier terme de l'ambivalence soit le second sans pour autant abolir certains des éléments de l'autre terme qui y sont toujours présents. Cette interprétation rejoint celle de Girard (1972: 360-63) dont les hypothèses nous ont aussi permis d'élucider l'idéologie sous jacente de la chefferie rukuba (Muller 1975). Ceci nous ramène à notre problème qui est de traiter dans le même contexte la place du chef et celle du forgeron. En bref, le chef rukuba est un 'roi divin', un bouc émissaire responsable en dernier ressort de la bonne marche du village; il est ambivalent comme le forgeron étant à la fois maléfique et bénéfique. En lui faisant transgresser des tabous qui le rendent impur il permet à la société de le chasser lorsque tout va mal et de le tuer par procuration à intervalle fixe. Dans les deux cas, sa disparition est alors bénéfique car elle donne l'illusion de rétablir l'ordre en refaisant l'unité de tous contre un seul de par la violence collective dirigée contre le chef ou ses substituts. Le forgeron et le chef sont dans la même classe, participant tous deux de la violence bonne ou mauvaise selon les cas.

Mais il nous reste à voir pourquoi l'un est tenu pour supérieur à l'autre: une prohibition rukuba va nous mettre sur la voie. Nous avons dit que le forgeron pouvait exercer son métier après avoir été sélectionné au mérite; il peut faire partie de n'importe quel clan, et donc du clan du chef. Les chefs sont élus à l'intérieur du clan par les aînés selon certaines règles mais nous avons ici

une très importante restriction: un forgeron du clan du chef ne peut jamais accéder à la chefferie. Les Rukuba disent qu'un homme du clan du chef peut y accéder s'il sait manier les soufflets et aider à la forge mais dès qu'il se met à faire des houes et à travailler comme un forgeron normal il est automatiquement exclu des candidats potentiels. Seul le fils d'un forgeron qui ne suit pas les traces de son père peut donc briguer le poste. Les Rukuba expliquent cette interdiction par des considérations économiques car pour eux, il ne saurait y avoir de cumul. Le forgeron est riche, "tout de suite après le chef", par son travail et le chef l'est aussi de par les tributs divers en nature et en travail sur ses champs. On ne saurait ainsi amasser des richesses de deux côtés. Cette explication est certes juste mais elle nous semble néanmoins partielle. Le pouvoir politique, en tant que pouvoir, confère des avantages économiques, expliqués par le Rukuba en termes d'échange: les gouvernants ont droit à une récompense pour leur travail et pour la position éminente qu'ils occupent. Il nous semble que la restriction imposée aux forgerons du clan du chef montre que les Rukuba craignent que la chefferie puisse être assimilée ou associée à un travail pratique. Le pouvoir politique, pour les Rukuba, est pouvoir *per se* et la chefferie se protège de toute contamination ou connotation technologique pour bien montrer qu'elle ne se fonde pas sur une telle supériorité. C'est le chef qui revendique le statut de bouc émissaire et qui porte la responsabilité de tout trouble en dernière instance même si certains de ceux-ci — des défaites à la guerre ou de sanglantes querelles intestines — pourraient être attribuées aux armes forgées par le forgeron. Les responsabilités du chef sont plus grandes que celles du forgeron et elles placent ce dernier dans une position subordonnée. On confère tout de même au forgeron une place éminente mais la potentialité de ce qu'il pourrait être se reflète dans son comportement vis à vis des chefs. Pairs parce qu'ils possèdent tous deux des pouvoirs ambigus, ils sont donc assimilables mais le pouvoir politique craint le forgeron et le garde en subordination, subordination contre laquelle ce dernier réagit par des relations à libre parler.

Les sociétés africaines ont tendance soit à glorifier le forgeron soit à le mépriser; les Rukuba ont choisi une voie médiane. Ils le glorifient en l'associant au pouvoir mais cette association est ambiguë car le forgeron, tout en étant au haut de l'échelle n'en

atteint pas le sommet bien qu'en définitive il pourrait s'y trouver mais ceci changerait la conception de la société. C'est cette ambiguïté, perçue obscurément, qui lui interdit d'être chef sans toutefois l'empêcher de montrer qu'il l'est, d'une certaine façon, en morigénant les chefs et en les plaisantant impunément.

## REFERENCES

- BERTHOUD, G.  
 1970 *Les Ganawuri du Nigeria. Facteurs techniques, économiques et religieux de la production matérielle.* Musée d'Ethnographie de Genève, Genève.  
 1969 "Idem". *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de la ville de Genève*, XII.
- CLÉMENT, P.  
 1948 "Le forgeron en Afrique Noire. Quelques attitudes du groupe à son égard", *Revue de Géographie Humaine et d'Ethnologie*, I, pp. 35-58.
- COUNSELL, E. H. M.  
 1936 *A Reorganisation Report on the Rukuba Tribe.* MMSS, Archives de Kaduna (Nigeria).
- FAGG, B. E. B.  
 1960 "The Nok Culture in Prehistory". *Journal of the Historical Society of Nigeria*, I, 4, pp. 288-293.
- GIRARD, R.  
 1972 *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- GREENBERG, J. H.  
 1963 *The languages of Africa.* The Haague.
- GUNN, H. D.  
 1953 *Peoples of the Plateau Area of Northern Nigeria.* Ethnographic Survey of Africa. Western Africa. Part VII. International African Institute, London.
- LEROI-GOURHAN, A.  
 1943 *L'Homme et la Matière.* Albin Michel, Paris.
- MAKARIUS, L.  
 1968 "Les tabous du forgeron. De l'homme du fer à l'homme du sang". *Diogenes*, 62, 28-53.

- MEILLASSOUX, C.  
1960 "Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance". *Cahiers d'Etudes Africaines*, I, (4), 38-67.
- MULLER, J. C.  
1969 "Preferential Marriage among the Rukuba of Benue-Plateau State, Nigeria". *American Anthropologist*, 71, 6, pp. 1057-1061.
- MULLER, J. C.  
1971 "Pouvoir mystique, sorcellerie et structure sociale chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria)". *L'Homme*, XI, (3), pp. 71-111.
- MULLER, J. C.  
1972 "Ritual Marriage, Symbolic Fatherhood and Initiation among the Rukuba. Benue-Plateau State, Nigeria". *Man*, (n.s.) 7, 2, 283-95.
- MULLER, J. C.  
1973 "On Prescriptive/Preferential Marriage and the Function of Kinship Systems. The Rukuba Case. (Benue-Plateau State, Nigeria)." *American Anthropologist*, 75, 5, 1563-76.
- MULLER, J. C.  
1975 "La royauté divine" chez les Rukuba. Benue-Plateau State, Nigeria, *L'Homme*, XV, (1), (sous presse).
- NADEL, S. F.  
1942 *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria*. Oxford University Press for International African Institute, London.
- SASSOON, H.  
1962 a) "Biom Blacksmithing". *Nigeria Magazine*, 74, Sept. 1962, pp. 25-31, ill.
- SASSOON, H.  
1962 b) "Grinding Grooves and Pits in Northern Nigeria". *Man* 62, art. 232, pp. 145.

# Dermatoglyphes digitaux et palmaires d'une communauté rurale canadienne - française

JEAN BENOIST  
Département d'Anthropologie  
Université de Montréal

## SUMMARY

This article presents the analysis of the finger prints of nearly half of the available population of a parish in the "Cantons de l'Est" of the province of Quebec. Some small variations in the data from samples taken in Montreal or in Europe could indicate regional tendencies. The collection of similar data in Quebec would give more precisions as to the extension of the variations.

La paroisse de la Serpentine<sup>1</sup> fait partie d'un ensemble de communautés qui doivent leur origine au mouvement de colonisation des Cantons de l'Est du Québec au cours de la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle. Les Canadiens-français vinrent alors en nombre sur les terres d'une région jusque là réservée aux colons d'origine britannique et aux Loyalistes venus des États-Unis. Les paroisses qu'ils fondèrent (La Serpentine date de 1875) demeurèrent nettement distinctes des municipalités de langue anglaise, et les deux groupes ne se mêlèrent pratiquement pas. Après une expansion assez rapide, la population se stabilisa en raison d'un autre mouvement migratoire qui, prenant appui sur ces paroisses, poussa un nombre important d'émigrants vers les États-Unis. Depuis quelques années les effets cumulés de l'émigration et de la dénatalité entraînent sa régression régulière.

Entre les paroisses de la région, les mariages assurent un flux génique constant, dont l'ampleur et le sens sont en cours d'analyse

<sup>1</sup> Nom fictif d'une paroisse du comté de Compton (Québec).

dans le cadre d'une étude socio-démographique poussée de cette communauté depuis ses origines (F. Mayer). Par contre, après l'arrivée massive des premiers colons, la région ne reçut que peu d'arrivants d'autres régions du Québec, dont elle demeurait coupée par les zones de peuplement anglophone qui l'entouraient.

La Serpentine apparaît ainsi, du point de vue biologique, comme une communauté semi-isolée, dont l'étude socio-démographique nous précisera le taux d'isolement, et la structure génétique. Nous présentons ici l'analyse des dermatoglyphes de cette population, recueillis dans le cadre d'une étude systématique de ses caractéristiques sociales (Nadon, 1971), socio-démographiques et biologiques.

## I — L'ÉCHANTILLON

La population totale de La Serpentine était, au moment de l'étude (1970), de 1.068 individus. Nous avons recueilli les dermatoglyphes de 397 personnes, au cours de l'enquête anthropométrique et biologique. Cet échantillon représente presque la moitié de la population en âge d'être examinée.

L'échantillonnage regroupe des individus non apparentés et des individus apparentés, comme c'est toujours le cas dans les études qui portent sur une partie importante d'une petite population. Il recèle les défauts et les avantages des échantillons obtenus dans de telles études. Représentant d'une façon très complète une population donnée, il ne peut par contre prétendre représenter l'ensemble du groupe ethnique dont cette population fait partie, tout en donnant quelques indications sur la population canadienne-française, très peu étudiée de ce point de vue. En réalité de telles études ponctuelles ont essentiellement pour but d'apporter des données rigoureuses, qui concernent une population particulièrement bien définie. Ces données ne prendront tout leur sens que lorsqu'elles seront incorporées dans un ensemble de résultats concernant de nombreuses autres études ponctuelles analogues effectuées au sein du même groupe ethnique. Disposant alors d'une "population de populations", il sera possible de procéder à une analyse fine des variations qui interviennent entre celles-ci.

Nous avons suivi, aussi bien pour les classifications qualitatives que pour les analyses quantitatives les méthodes indiquées par Cummins et Midlo (1961).

## II — ÉTUDE QUALITATIVE

### A. LES DERMATOGLYPHES DIGITAUX

D'une façon très nette, nous retrouvons dans notre population les différences entre sexes que Cummins et Midlo (1961, pp. 272-273) ont relevées dans la plupart des populations: les femmes ont plus d'arcs que les hommes, et elles présentent moins de variations d'une main à l'autre.

Ne disposant en vue de comparaison que d'échantillons canadiens-français masculins (Peeters, 1967), nous ne pouvons pas situer utilement la partie féminine de la population étudiée par rapport à d'autres groupes de Canadiens-français. La comparaison des hommes de La Serpentine avec l'échantillon de Peeters (385 hommes) se présente ainsi:

	Arcs (o/o)		Boucles (o/o)		Tourbillons (o/o)	
	G	D	G	D	G	D
Peeters	7,0	7,8	66,5	59,7	26,5	32,5
La Serpentine	9,6	8,1	60,1	51,9	30,2	40,0

Il est difficile de déduire de ce tableau des conclusions bien nettes, mais il souligne que La Serpentine se situe à la limite des variations généralement admises pour les populations de l'Europe occidentale (Chamla, 1962) par une hausse des tourbillons et une baisse des boucles, alors que l'échantillon de Montréal ne s'écartait pas de cette marge. Il y aurait lieu d'examiner cette question dans de nombreuses communautés québécoises.

TABLEAU I — *Fréquence des dessins digitaux*

	Hommes			Femmes			Hommes et femmes		
	A	B	T	A	B	T	A	B	T
N	149	941	590	248	1024	488	397	1965	1078
%	8.9	56.0	35.1	14.1	58.2	27.7	11.6	57.1	31.3

TABLEAU II — *Fréquence des dessins digitaux pour chaque doigt chez les hommes*

DOIGTS		MAIN DROITE					MAIN GAUCHE				
		N	T	BU	BR	A	N	T	BU	BR	A
I	N	168	95	71		2	168	69	94		5
	%		56.5	42.3		1.2		41.1	55.9		3.0
II	N	168	66	39	25	38	168	54	62	13	39
	%		39.3	23.2	14.9	22.6		32.2	36.9	7.7	23.2
III	N	168	45	103	1	19	168	35	102	2	29
	%		26.8	61.3	0.6	11.3		20.8	60.7	1.2	17.3
IV	N	168	87	73	1	7	168	70	92		6
	%		51.8	43.5	0.6	4.1		41.7	54.7		3.6
V	N	168	43	123		2	168	26	140		2
	%		25.6	73.2		1.2		15.5	83.3		1.2
TOTAL	N	840	336	409	27	68	840	254	490	15	81
	%		40.0	48.7	3.2	8.1		30.2	58.3	1.9	9.6

TABLEAU III — *Fréquence des dessins digitaux pour chaque doigt chez les femmes*

DOIGTS		MAIN DROITE					MAIN GAUCHE				
		N	T	BU	BR	A	N	T	BU	BR	A
I	N	176	79	88		9	176	69	89		18
	%		44.9	50.0		5.1		39.2	50.6		10.2
II	N	176	60	47	22	47	176	59	52	18	47
	%		34.1	26.7	12.5	26.7		33.5	29.6	10.2	26.7
III	N	176	27	126		23	176	30	101		45
	%		15.3	71.6		13.1		17.0	57.4		25.6
IV	N	176	75	88		13	176	60	100		16
	%		42.6	50.0		7.4		34.1	56.8		9.1
V	N	176	15	148		13	176	14	145		17
	%		8.5	84.1		7.4		8.0	82.4		9.6
TOTAL	N	880	256	497	22	105	880	232	487	18	143
	%		29.1	56.6	2.5	11.9		26.4	55.3	2.0	16.3

## B. LES PAUMES

### *Lignes principales DCBA*

Peeters signale que, dans son échantillon, la ligne A se termine en 5 ou 5' chez 70,3% des sujets, ce qui indique une transversalité tout à fait exceptionnelle. Nos résultats ne confirment pas les siens, et notre échantillon, avec 20,1% des terminaisons de A en 5 ou 5' ne diffère pas des normes relevées dans les populations d'origine européenne. Il en va de même pour les autres terminaisons de lignes palmaires.

Comme dans la plupart des populations, les lignes palmaires sont plus transversales à droite, et la ligne C tend à présenter des interruptions ou à être absente, en particulier à gauche. Les femmes sont parfois différentes des hommes, mais aucune tendance systématique n'apparaît.

Les terminaisons les plus fréquentes sont les mêmes qu'en Europe (Cummins et Midlo, 1961, p. 111).

*L'indice de Cummins* a été calculé, par l'addition de valeurs attribuées aux zones de terminaison des lignes A et D. Cet indice, d'autant plus élevé que la transversalité des lignes principales est plus marquée, confirme que celle-ci est plus nette à droite qu'à gauche, dans les deux sexes. Il ne s'éloigne pas de ce qui a été trouvé dans d'autres populations blanches.

### *Position du triradius axial*

Notons simplement que, comme dans l'échantillon de Peeters, la position T, avec 74,6%, se rencontre dans un nombre élevé de cas (l'échantillon de Peeters montre un triradius en t dans 82% des cas). La position t'', révélant un triradius très haut situé, est nettement plus fréquente chez les femmes, des deux côtés.

### *Dessins thénariens et hypothénariens*

Nous ne trouvons pas d'écart notable par rapport la série européenne de référence de Cummins et Midlo (pp. 117-118), alors que Peeters avait signalé que les dessins étaient particulièrement rares.



TABLEAU V — *Terminaison des lignes palmaires*  
(nombres absolus et pourcentages)

## FEMMES

	Ligne D			Ligne C			Ligne B			Ligne A		
	G	D	G+D									
1										23	1	24
										14.2	0.6	7.4
2										4	1	5
										2.5	0.6	1.5
3							5	1	6	110	62	172
							3.1	0.6	1.8	67.9	38.3	53.2
4										2	12	14
										1.2	7.4	4.3
5'				1		1	41	15	56	23	69	92
				0.6		0.3	25.3	9.3	17.3	14.2	42.6	28.4
5"				32	20	52	63	48	111		17	17
				19.8	12.3	16.1	38.9	29.6	34.3		10.5	5.2
6				6	6	12	8	10	18			
				3.7	3.7	3.7	4.9	6.2	5.6			
7	41	26	67	33	27	60	45	82	127			
	25.3	16.1	20.7	20.4	16.7	18.5	27.8	50.6	39.2			
8	6	7	13					2	2			
	3.7	4.3	4.0					1.2	0.6			
9	60	36	96	57	84	141		4	4			
	37.0	22.2	29.6	35.2	51.8	43.5		2.5	1.2			
10	14	16	30		1	1						
	8.7	9.9	9.3		0.6	0.3						
11	41	77	118		3	3						
	25.3	47.5	36.4		1.9	0.9						
12												
X				18	9	27						
				11.1	5.6	8.4						
x				1		1						
				0.6		0.3						
0				14	12	26						
				8.6	7.4	8.0						
TOTAL	162	162	324	162	162	324	162	162	324	162	162	324
	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

TABLEAU VI — *Moyennes de l'indice de Cummins*

HOMMES		FEMMES	
D	G	D	G
8.66	7.27	8.89	7.01
(151)	(151)	(167)	(167)

TABLEAU VII — *Indice de Cummins (Distribution)*

	HOMMES				FEMMES			
	D		G		D		G	
	N	%	N	%	N	%	N	%
3	1	0.7	4	2.6			8	4.8
4					1	0.6	4	2.4
5	18	11.9	32	21.2	15	9.0	43	25.7
6	2	1.4	4	2.6	5	3.0	6	3.6
7	31	20.5	52	34.5	26	15.5	48	28.7
8	5	3.3	13	8.6	22	13.2	11	6.6
9	47	31.1	35	23.2	30	18.0	29	17.4
10	3	2.0	2	1.3	13	7.8	3	1.8
11	34	22.5	8	5.3	41	24.5	15	9.0
12	10	6.6	1	0.7	14	8.4		
TOTAL	151	100.0	151	100.0	167	100.0	167	100.0

TABLEAU VIII — *Position du triradius axial*

		t	t'	t''	tt'	tt''	t't'	t't''	tt't'	0
D	N	104	16	1	14	4	1			2
	%	73.2	11.3	0.7	9.9	2.8	0.7			1.4
H (142)	N	108	17		11	3	1	1		1
	%	76.1	12.0		7.7	2.1	0.7	0.7		0.7
D + G	N	212	33	1	25	7	2	1		3
	%	74.6	11.6	0.4	8.8	2.5	0.7	0.4		1.0
D	N	92	22	4	12	6			1	2
	%	66.2	15.8	2.9	8.7	4.3			0.7	1.4
F (139)	N	94	27	3	11	2	1			1
	%	67.6	19.5	2.2	7.9	1.4	0.7			0.7
D + G	N	186	49	7	23	8	1		1	3
	%	66.9	17.7	2.5	8.3	2.9	0.3		0.3	1.1

TABLEAU IX — *Types de dessins thénariens*

TYPES	D		G		D + G	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
	N %	N %	N %	N %	N %	N %
O	152 91.0	158 91.8	142 85.0	149 86.6	294 88.0	307 89.2
B	1 0.6	— —	2 1.2	— —	3 0.9	— —
V	7 4.2	6 3.5	9 5.4	3 1.7	16 4.8	9 2.6
T	— —	— —	— —	1 0.6	— —	1 0.3
B/V	4 2.4	6 3.5	7 4.2	13 7.6	11 3.3	19 5.5
B/T	— —	— —	1 0.6	— —	1 0.3	— —
V/B	2 1.2	2 1.2	2 1.2	— —	4 1.2	2 0.6
O/V	— —	— —	2 1.2	6 3.5	2 0.6	6 1.8
V/V	1 0.6	— —	1 0.6	— —	2 0.6	— —
T/V	— —	— —	1 0.6	— —	1 0.3	— —

TABLEAU X — *Types de dessins hypothénariens*

TYPES	D		G		D + G	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
	N %	N %	N %	N %	N %	N %
A <sup>u</sup>	86 51.2	87 50.3	94 55.9	88 50.9	180 53.5	175 50.6
A <sup>c</sup>	1 0.6	2 1.1	1 0.6	— —	2 0.6	2 0.6
A <sup>r</sup>	3 1.8	2 1.1	1 0.6	1 0.6	4 1.2	3 0.9
A <sup>tr</sup>	— —	1 0.6	— —	— —	— —	1 0.3
A <sup>u</sup> /A <sup>c</sup>	10 5.9	14 8.1	7 4.2	10 5.8	17 5.0	24 6.9
A <sup>u</sup> /V	1 0.6	— —	— —	— —	1 0.3	— —
V/A <sup>c</sup>	— —	1 0.6	— —	— —	— —	1 0.3
O	— —	— —	1 0.6	— —	1 0.3	— —
O/A <sup>c</sup>	1 0.6	— —	1 0.6	1 0.6	2 0.6	1 0.3
B <sup>u</sup>	7 4.2	5 2.9	7 4.2	9 5.2	14 4.2	14 4.0
B <sup>r</sup>	38 22.6	38 22.0	38 22.6	43 24.9	76 22.6	81 23.4
B <sup>c</sup>	1 0.6	3 1.8	1 0.6	3 1.7	2 0.6	6 1.7
A <sup>u</sup> /B <sup>u</sup>	7 4.2	4 2.3	1 0.6	7 4.0	8 2.4	11 3.2
B <sup>u</sup> /B <sup>u</sup>	— —	1 0.6	— —	— —	— —	1 0.3
B <sup>r</sup> /A <sup>c</sup>	3 1.8	4 2.3	3 1.8	4 2.3	6 1.8	8 2.3
B <sup>r</sup> /B <sup>u</sup>	2 1.2	2 1.1	4 2.3	3 1.7	6 1.8	5 1.4
B <sup>r</sup> /b <sup>u</sup>	— —	— —	1 0.6	— —	1 0.3	— —
B <sup>c</sup> /B <sup>u</sup>	1 0.6	1 0.6	1 0.6	— —	2 0.6	1 0.3
B <sup>r</sup> /Para- thénar	— —	— —	1 0.6	— —	1 0.3	— —
O/B <sup>u</sup>	— —	— —	— —	1 0.6	— —	1 0.3
T	2 1.2	8 4.6	3 1.8	3 1.7	5 1.5	11 3.2
T <sub>a</sub>	5 2.9	— —	3 1.8	— —	8 2.4	— —

## III — ÉTUDE QUANTITATIVE

*Les crêtes digitales* ont été comptées selon la technique décrite par Cummins et Midlo (pp. 74-75). La moyenne par main du total des crêtes comptées doigt par doigt est, comme dans toutes les populations, plus basse chez les femmes que chez les hommes, et, chez les uns comme chez les autres, plus basse à gauche qu'à droite.

TABLEAU XI — *Compte des crêtes digitales*

	HOMMES		FEMMES	
	D	G	D	G
N	131	131	142	142
X	67.84	63.33	62.27	57.18

Nous présentons, en vue de comparaisons éventuelles, la moyenne du nombre de crêtes par doigt. Il apparaît nettement que les différences entre les sexes, ou entre les mains d'un même sexe ne sont pas dues à l'influence prépondérante de quelques doigts, mais que tous les doigts y contribuent à peu près également.

Les crêtes palmaires n'ont fait jusqu'ici l'objet que d'études assez peu nombreuses. Comme pour les crêtes digitales, nous ne disposons d'aucune donnée de comparaison avec une population canadienne-française. Plutôt que d'alourdir cet article avec des comparaisons bien vaines avec d'autres populations, nous nous bornons à donner ici les résultats du compte des crêtes sur la ligne qui relie les triradius a et b.

TABEAU XII — Nombre de crêtes pour chaque doigt

	D					G					D + G	TOTAL	TOTAL			
	I	II	III	IV	V	I	II	III	IV	V						
DOIGTS	I	II	III	IV	V	TOTAL	I	II	III	IV	V	TOTAL	V	TOTAL	D + G	N
crêtes	2519	1384	1464	1851	1670	8888	2133	1244	1401	1861	1658	8297	17185			
nombre de doigts	131	131	131	131	131	655	131	131	131	131	131	655	1310	1	3	
X	19.22	10.56	11.17	14.12	12.74	13.56	16.28	9.49	10.69	14.20	12.65	12.66	13.11	1		
S	5.62	7.06	6.26	6.26	5.07	6.81	5.99	6.38	6.34	5.84	4.84	6.37	6.61			
crêtes	2323	1436	1460	1932	1692	8843	1991	1326	1344	1835	1624	8120	16963			
nombre de doigts	142	142	142	142	142	710	142	142	142	142	142	710	1420	1	4	
X	16.35	10.11	10.28	13.60	11.91	12.45	14.02	9.33	9.46	12.92	11.43	11.43	11.94	2		
S	6.65	6.98	5.63	6.46	5.72	6.71	6.44	6.74	6.80	6.65	5.52	6.69	6.72			

S  
E  
X  
E

F

TABLEAU XIII — *Compte des crêtes palmaires a-b*

	HOMMES				FEMMES			
	D	G	D + G	N	D	G	D + G	N
$\bar{X}$	41.47	42.60	42.04		40.75	43.49	42.12	
				156				155
$\sigma$	5.43	5.32	5.40		5.89	6.39	6.29	

## IV — CONCLUSION

Les particularités que nous avons relevées au passage (nombre élevé des tourbillons au détriment des boucles, fréquence du triradius axial en position t) ne suffisent pas à donner à la population examinée une configuration notablement différente de celles auxquelles on peut la comparer, qu'il s'agisse d'un échantillon de Montréalais, ou d'Européens.

Toutefois, des variations de faible amplitude pourraient dessiner des tendances régionales au sein de la population canadienne-française, ou marquer des écarts entre communautés voisines. C'est à ce niveau seulement que l'étude des dermatoglyphes, combinée avec celle d'autres caractères anthropométriques et génétiques, prendra toute sa signification. Mais, pour interpréter les données à un degré suffisant de finesse, et les faire contribuer pleinement à l'analyse de la différenciation génétique d'une grande population fragmentée en sous-unités, il faudra multiplier la collecte des données.

Celles-ci devront s'appuyer sur des populations réelles, soigneusement examinées quant à leur définition socio-démographique. C'est dans ce sens que notre contribution prendra tout son sens, et nous espérons qu'elle amorcera le travail d'autres chercheurs, en vue de rendre compte de la dynamique évolutive de la population canadienne-française, des directions particulières de cette évolution dans les diverses sous-populations où elle s'est déroulée et des mécanismes sous-jacents à ces particularités.

### REMERCIEMENTS

La collecte des données a pu être réalisée grâce à la compréhension et à la bonne volonté inlassable de la population et des autorités municipales, religieuses et scolaires de La Serpentine. Messieurs Claude Magnan et Gilles Dansereau ont collaboré activement à plusieurs phases de l'enquête dont nous publions ici une partie des résultats et qui a reçu l'aide du Conseil des Arts du Canada et du Fonds interne de recherche de l'Université de Montréal.

### RÉFÉRENCES

CHAMLA, M.C.

1962-1963 La répartition géographique des crêtes papillaires et digitales dans le monde: nouvel essai de synthèse, *L'Anthropologie*, 66: 526-541; 67:1-47.

CUMMINS, H. et C. MIDLO

1961 *Finger Prints, Palms and Soles*, Dover publications, N.Y., 319 p.

MAYER, FRANCINE

Thèse de Ph.D. en anthropologie, en préparation, Université de Montréal.

NADON, PIERRE

Les principaux mécanismes d'intégration d'une communauté canadienne-française; mémoire de maîtrise U. de M. 310 p.

PEETERS, A.

1967 Les dermatoglyphes digitaux et palmaires des Canadiens-français, *Bull. Mém. Soc. Anthropol. Paris*, XII:229-240.

# Poids et plis cutanés chez les Esquimaux de Fort Chimo (Nouveau-Québec)

FRANKLIN AUGER  
Département d'Anthropologie  
Université de Montréal

## SUMMARY

The Eskimo village of Fort Chimo is located at 58° 7' N, 68° 24' W on the west shore of the Koksoak River, thirty-five miles south of Ungava Bay. Traditional cultural and social values have remained relatively unchanged there until fairly recently. However, as a consequence of closer contact with more technically advanced societies, this community is now rapidly undergoing substantial socio-cultural changes. Along with these changes, the people of Fort Chimo have also undergone genetic changes due to intermarriages with Whites and to a lesser extent, with Indians. In the present study age, weight and three skinfolds are analysed. We can show some differences between hybrids and non hybrids.

Dans le cadre de la section "adaptabilité humaine" du Programme Biologique International<sup>1</sup> nous avons, depuis l'été 1969, procédé à une enquête anthropobiologique chez les Esquimaux de Fort Chimo<sup>2</sup>. Nous avons utilisé les techniques et la méthodologie préconisées par le P.B.I.

La collecte des généalogies, les mensurations anthropométriques et les observations anthroposcopiques, les radiographies des poignets pour la détermination de l'âge osseux chez les enfants,

<sup>1</sup> Ce projet fut accrédité par le Comité Canadien du Programme Biologique International (HA-7).

<sup>2</sup> Les Esquimaux se désignent eux-mêmes par le terme Inuit.

la prise d'échantillons sanguins sont les principales facettes de nos activités de recherche.

Dans la batterie des mensurations anthropométriques nous avons noté le poids et l'épaisseur de quatre plis cutanés d'un échantillon d'hommes et d'enfants. Dans la présente analyse seuls les hommes adultes sont considérés soient 87.8% des hommes de 20 à 60 ans présents dans la communauté<sup>3</sup>. Nous tiendrons compte des variables suivantes: l'âge, le poids, le pli tricipital, le pli sous-scapulaire et le pli supra-iliaque<sup>4</sup>.

### *La Population de Fort Chimo*

Le village de Fort Chimo est situé à 58° 7' N et 68° 24' W sur la rive ouest de la rivière Koksoak à 35 milles au sud de la Baie d'Ungava.

La population de Fort Chimo est composée d'Esquimaux et d'Euro-canadiens. À l'été 1969, nous avons dénombré 545 Esquimaux et une centaine de Blancs. Les administrateurs gouvernementaux, les enseignants, le personnel hospitalier, les techniciens et les missionnaires forment cette population blanche. Les Esquimaux de Fort Chimo appartiennent au groupe du Labrador (Turner 1894).

L'isolement complet de cette population ne s'est jamais fait puisque divers courants d'immigration l'ont formée. Le cercle des mariages est plus ou moins étendu. Cette population s'est ouverte à un flux génique blanc et dans une faible proportion à un flux génique indien. Dans cette analyse nous distinguons trois groupes soit l'échantillon total<sup>5</sup>, les Esquimaux et les Métis.

<sup>3</sup> La population de Fort Chimo étant numériquement restreinte nous avons tenté d'obtenir la participation de l'ensemble de la communauté.

<sup>4</sup> Le pli cutané de la joue sera analysé ultérieurement.

Le Ministère de l'Éducation, le Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canadien, La Donner Canadian Foundation nous ont accordé les subventions nécessaires à nos activités. Nous tenons à remercier les professeurs Bernard Saladin D'Anglure et Louis-Jacques Dorais d'avoir mis à notre disposition le corpus généalogique de la population de Fort Chimo. Sur le terrain, l'aide du Dr Normand Tremblay fut considérable et le concours du Dr J. Bouchard apprécié. Pour le traitement des données, l'aide de M. André Gosselin fut importante.

<sup>5</sup> L'échantillon total regroupe les Esquimaux et les Métis.

Avant l'installation d'une base militaire américaine dans le Nord québécois en 1942, peu de facteurs prédisposaient les Esquimaux à se sédentariser. Au cours des années qui suivirent, les installations à caractère technique et les services gouvernementaux devinrent plus nombreux. Polarités par ces innovations et incités à le faire, les Esquimaux s'installent à Fort Chimo à partir des années 1960. Du niveau parental qu'elle était, l'économie passe rapidement à l'état communautaire.

### *Technique*

Pour l'évaluation du poids nous avons utilisé une balance médicale de type Testut. Lors de l'examen les sujets portaient le plus souvent un pantalon; un facteur correctif fut apporté pour obtenir une évaluation nette.

La mensuration des plis cutanés s'est faite avec une pince Harpenden à pression constante. Les plis relevés furent les suivants:

- Le pli tricipital
- Le pli sous-scapulaire
- Le pli supra-iliaque

Ces trois plis furent mesurés selon la technique décrite dans le manuel technique du P.B.I. (Weiner, Lourie 1969).

Plusieurs auteurs (Bourlière 1963, Škerlj, Brožek et Hunt, 1953, Garn et Harper 1955, Pett et Ogilvie 1956, Parot 1961) ont souligné l'importance de la variation du poids et des plis cutanés en fonction de l'âge. Par ailleurs d'autres auteurs, (Crogner 1969, Ducros 1971) nous ont fourni des exemples de l'homogénéité du poids et des plis cutanés avec l'âge.

Notre première démarche a donc été de répartir nos sujets en quatre classes d'âge soient de 20.0 à 29.9 ans, 30.0 à 39.9 ans, 40.0 à 49.9 ans et 50.0 à 59.9 ans. La population de Fort Chimo étant numériquement faible et malgré que la quasi totalité des hommes aient été examinés, le nombre de sujets dans chacune des classes d'âge demeure relativement faible. Nous devons tenir compte de cette faiblesse numérique dans l'interprétation de nos résultats.

On est souvent porté à croire que le poids et les plis cutanés ont nécessairement une distribution asymétrique et que la transformation logarithmique doit être automatiquement utilisée pour corriger cette asymétrie. De même présume-t-on et postule-t-on que les formes du corps doivent forcément présenter des corrélations. Bien sûr les corrélations existent mais il ne s'agit pas de les postuler, il faut les calculer. On constate souvent que les corrélations ne sont pas significatives, faibles ou nulles (Auger 1966). De même nous n'avons pas à postuler que le poids et les plis cutanés sont nécessairement asymétriques. Il y a lieu d'effectuer des épreuves de normalité en calculant les indices d'asymétrie  $g_1$  et d'aplatissement  $g_2$  avec et sans transformation de la variable.

### Résultats

Dans le tableau I nous avons calculé pour l'échantillon total la moyenne ( $\bar{X}$ ) et l'écart-type ( $s$ ) des diverses variables en fonction des classes d'âge. La signification des épreuves de normalité  $t_1$  pour l'asymétrie,  $t_2$  pour l'aplatissement et le  $X^2$  pour les deux critères considérés conjointement sont donnés dans le tableau II. Dans le tableau III on retrouve la signification du critère de Bartlett pour vérifier l'hypothèse de l'homogénéité des variances de même que la signification du rapport F pour éprouver l'hypothèse de l'égalité des moyennes<sup>6</sup>.

La distribution du poids en fonction de l'âge ne varie guère (Tableau I). Les épreuves de normalité (pour l'asymétrie  $t_1$ , l'aplatissement  $t_2$  et les deux critères considérés simultanément  $\chi^2$ ) nous indiquent que la distribution du poids peut être associée à une distribution normale ce, dans chacune des classes d'âge (Tableau II). La variation du poids en fonction de l'âge demeure relativement faible puisque l'on peut retenir les hypothèses de l'égalité des variances et de l'égalité des moyennes (Tableau III). Nous nous devons de faire remarquer que dans la classe 30.0-39.9 ans la transformation logarithmique du poids nous mène à

<sup>6</sup> \* P < 0.05

\*\* P < 0.01

\*\*\* P < 0.001 sauf pour  $\chi^2$ , P < 0.005.

TABLEAU I — Pour l'échantillon total, moyennes et écarts-types de l'âge, du poids et des plis cutanés

Classe d'âge	20.0 — 29.9 ans		30.0 — 39.9 ans		40.0 — 49.9 ans		50.0 — 59.9 ans	
	$\bar{X}$	s	$\bar{X}$	s	$\bar{X}$	s	$\bar{X}$	s
Échantillon total N = 87								
	N = 27	N = 28	N = 17	N = 15				
Age	24.11	3.79	34.09	2.46	43.83	3.61	54.87	3.77
<i>Poids</i>								
Poids brut (Kg)	66.85	7.01	68.28	8.10	68.02	6.64	68.74	8.50
Log <sub>10</sub> poids brut	1.82	0.044	1.83	0.053	1.83	0.042	1.83	0.054
<i>Pli tricipital</i>								
Pli brut (0.1 mm)	58.15	15.18	59.89	18.57	81.47	41.90	80.27	34.44
Log <sub>10</sub> pli brut	1.75	0.107	1.75	0.124	1.87	0.196	1.87	0.172
<i>Pli sous-scapulaire</i>								
Pli brut (0.1 mm)	71.33	16.21	77.71	20.28	92.52	38.81	101.33	53.64
Log <sub>10</sub> pli brut	1.84	0.093	1.87	0.106	1.93	0.157	1.95	0.203
<i>Pli supra-iliaque</i>								
Pli brut (0.1 mm)	44.74	10.74	48.32	18.92	53.76	25.68	65.60	62.29
Log <sub>10</sub> pli brut	1.64	0.089	1.66	0.136	1.69	0.159	1.72	0.252

TABLEAU II — Résultats des épreuves de normalité pour le poids et les plis cutanés de l'échantillon total, soient  $t_1$  pour l'asymétrie,  $t_2$  pour l'aplatissement, et  $\chi^2$  pour les deux critères considérés simultanément

Classe d'âge	20.0 — 29.9 ans			30.0 — 39.9 ans			40.0 — 49.9 ans			50.0 — 59.9 ans			
	$t_1$	$t_2$	$\chi^2$										
Échantillon total N = 87	N = 27			N = 28			N = 17			N = 15			
Poids brut (Kg)	1.15	0.63	1.73	-0.40	1.88	3.72	0.43	-0.29	0.27	0.13	-0.67	0.47	
Log <sub>10</sub> poids brut	0.44	0.26	0.26	-1.99	4.17	21.45	0.04	-0.41	0.17	-0.24	-0.65	0.49	
Pli tricipital (0.1 mm)	*	2.28	6.32	**	2.60	8.27	**	2.79	11.80	**	1.67	-0.47	3.04
Log <sub>10</sub> pli tricipital	1.00	-0.25	1.07	1.20	-0.29	1.54	1.19	-0.16	1.46	1.02	-0.81	1.72	
Pli sous-scapulaire (0.1 mm)	*	2.18	5.30	2.27	0.32	5.26	**	3.03	16.34	*	2.36	7.09	
Log <sub>10</sub> pli sous-scapulaire	1.15	-0.27	1.40	1.18	-0.26	1.46	1.64	0.28	2.77	1.21	-0.49	1.72	
Pli supra-iliaque (0.1 mm)	***	4.73	61.38	***	8.00	92.64	***	3.99	30.34	***	5.54	129.64	
Log <sub>10</sub> pli supra-iliaque	**	3.07	19.30	**	3.11	14.84	**	3.02	14.35	**	3.20	23.22	

TABLEAU III — Critère de Bartlett et valeur  $F$  du rapport des variances pour l'échantillon total

Echantillon total N = 87	Critère de Bartlett $\chi^2$ (3 d.l.)	Rapport des variances F (3, 83 d.l.)
<b>Poids</b>		
Poids brut (Kg)	1.42	0.25
Log <sub>10</sub> poids brut	1.75	0.22
<b>Pli tricipital</b>		
Pli brut (0.1 mm)	27.97 <sup>***</sup>	4.48 <sup>**</sup>
Log <sub>10</sub> pli brut	9.53 <sup>*</sup>	4.09 <sup>**</sup>
<b>Pli sous-scapulaire</b>		
Pli brut (0.1 mm)	35.90 <sup>***</sup>	3.70 <sup>*</sup>
Log <sub>10</sub> pli brut	15.04 <sup>**</sup>	3.10 <sup>*</sup>
<b>Pli supra-iliaque</b>		
Pli brut (0.1 mm)	64.50 <sup>***</sup>	1.63
Log <sub>10</sub> pli brut	20.84 <sup>***</sup>	1.12

rejeter les hypothèses de la symétrie et du degré d'aplatissement associés à la distribution normale (Tableau II).

Pour les plis cutanés de l'échantillon total (Tableau I) on note une variation marquée. Plusieurs distributions de ces plis cutanés (Tableau II) ne peuvent être associées à une distribution normale. Dans la majorité des cas la transformation logarithmique corrige totalement sinon partiellement les distributions.

L'épaisseur des divers plis cutanés en fonction de l'âge varie, les variances sont hétérogènes et l'hypothèse de l'égalité des moyennes doit être rejetée dans tous les cas (Tableau III). Comparativement aux Sara du Tchad (Crognier 1969) et aux Esquimaux Ammassalimiut (Ducros 1971) la variation des plis cutanés de notre échantillon est forte et l'on ne peut certes pas parler de

la stabilité du panicule adipeux en fonction de l'âge (Fig. 1, 2, 3, 4).

Sachant que notre échantillon regroupe des individus qui n'ont aucun ancêtre Blanc dans leur ascendance tandis que d'autres sont la résultante d'une contribution génique blanche plus ou moins importante selon leur réseau d'ascendants nous avons subdivisé notre échantillon. Deux sous-groupes sont distingués soient les Esquimaux et les Métis<sup>7</sup>. Les statistiques calculées précédemment le furent également pour chaque sous-groupe. Les résultats sont donnés dans les tableaux IV, V, VI (Esquimaux) et les tableaux VII, VIII et IX (Métis).

Chez les Esquimaux comme chez les Métis la variation du poids en fonction de l'âge demeure relativement faible, les distributions sont normales et les hypothèses de l'homogénéité des variances et de l'égalité des moyennes sont retenues.

Chez les Esquimaux la stabilité des plis cutanés (pli tri-cipital, pli sous-scapulaire et pli supra-iliaque) est remarquable. La quasi-totalité des distributions peut être considérée comme normale sauf pour le pli supra-iliaque dans les classes d'âge 30.0 - 39.9 ans et 40.0 - 49.9 ans. Néanmoins, l'effet correcteur de la transformation logarithmique se fait nettement sentir. Pour ces trois plis cutanés on retient d'ailleurs les hypothèses de l'homogénéité des variances et de l'égalité des moyennes (Tableaux IV, V et VI).

Chez les Métis la situation comparativement aux Esquimaux, s'inverse. La variation des moyennes est forte (Tableau VII), la plupart des distributions ne peuvent être associées à une distribution normale. L'effet correcteur de la transformation logarithmique se fait faiblement sentir (Tableau VIII). Les hypothèses de l'homogénéité des variances et de l'égalité des moyennes ne peuvent être retenues (Tableau IX).

En comparant les Esquimaux aux Métis (Tableau X) les différences sont peu marquées. Pour le poids, les variances sont hétérogènes dans la classe 30.0 - 39.9 ans; les moyennes sont

<sup>7</sup> Une très faible contribution génique indienne s'est faite dans le pool génique de cette population; chez les adultes on peut la considérer comme négligeable.

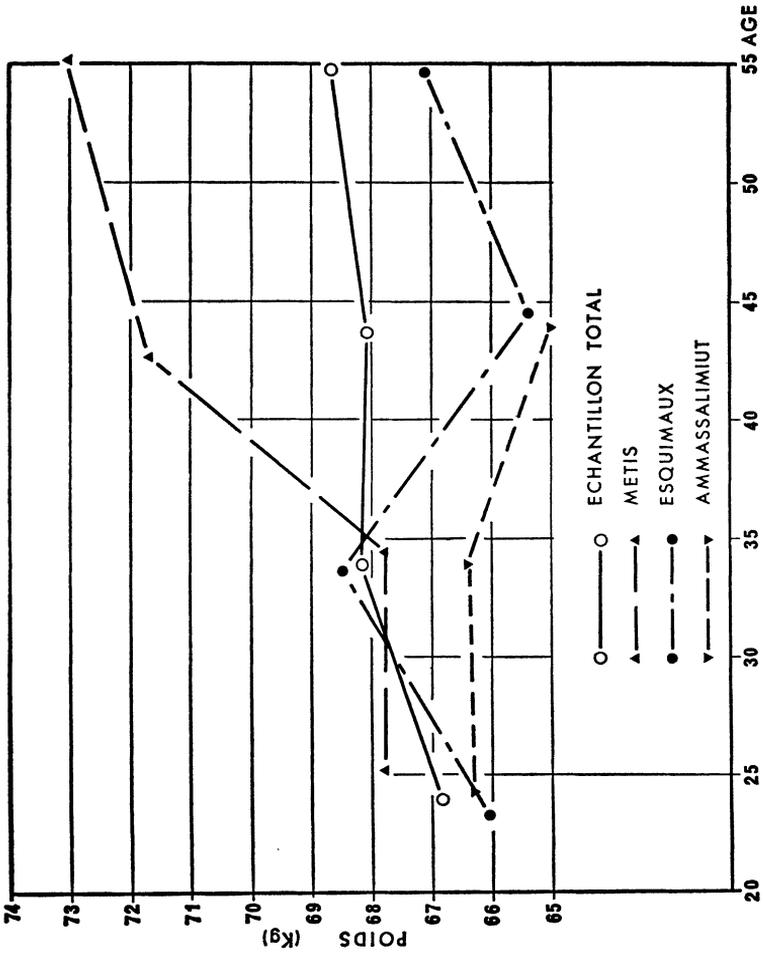


fig. 1 VARIATION DU POIDS EN FONCTION DE L'AGE

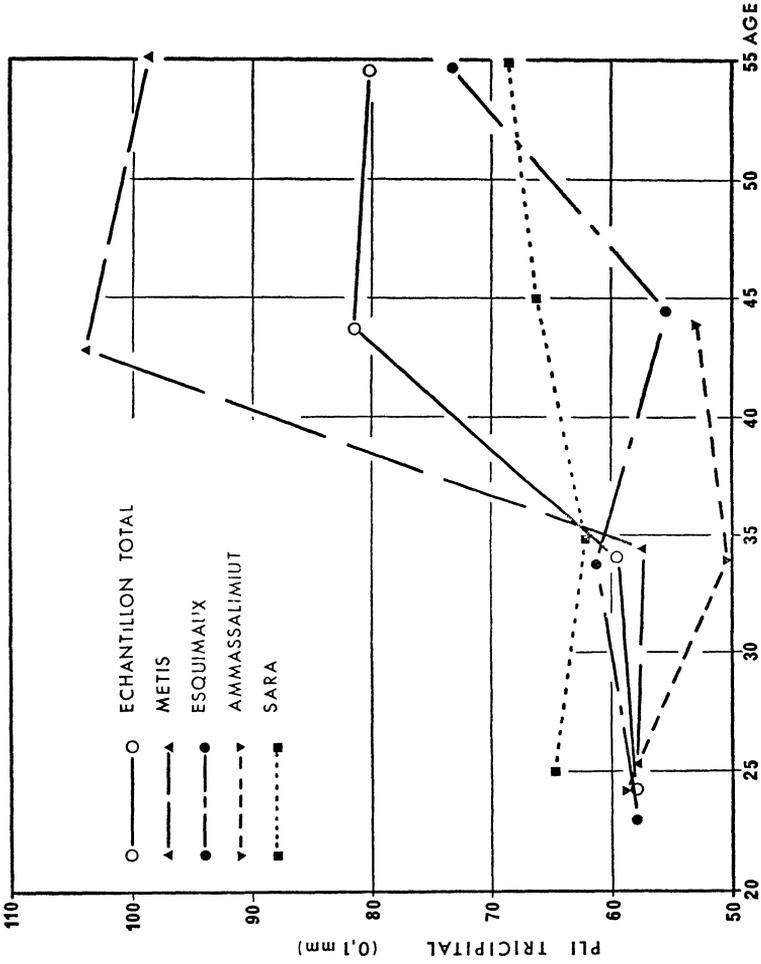


fig. 2 VARIATION DU PLI TRICIPITAL EN FONCTION DE L'AGE

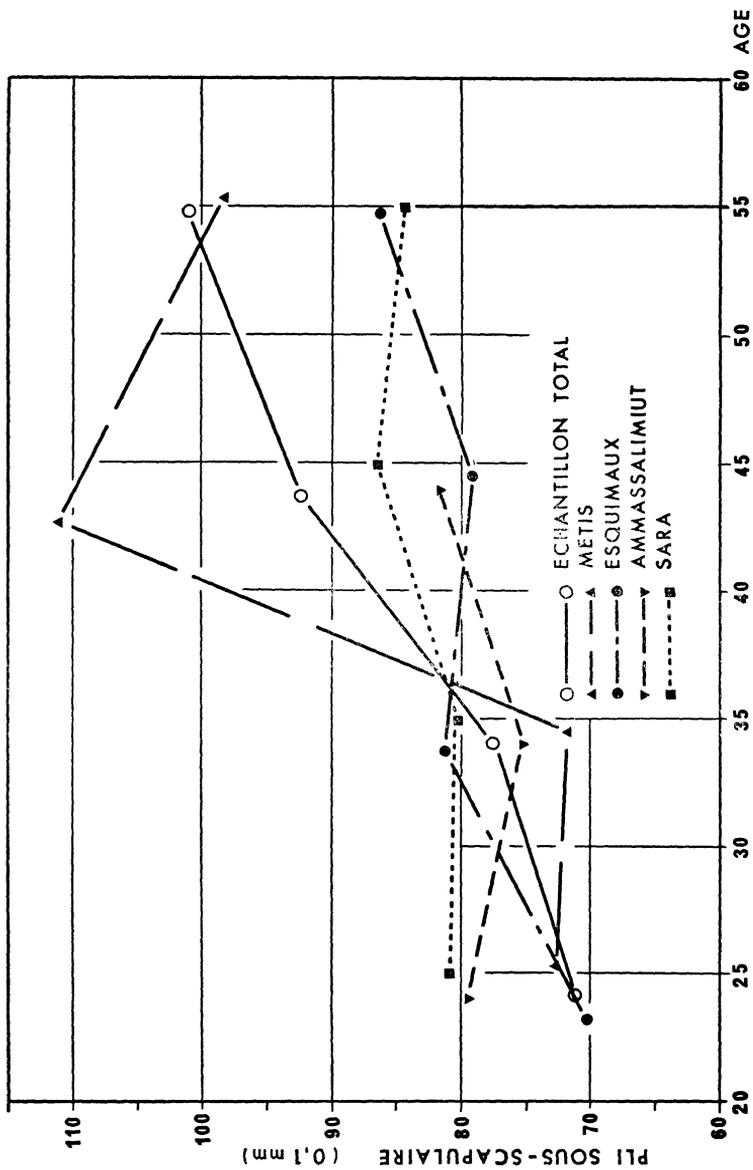


fig. 3 VARIATION DU PLI SOUS-SCAPULAIRE EN FONCTION DE L'AGE

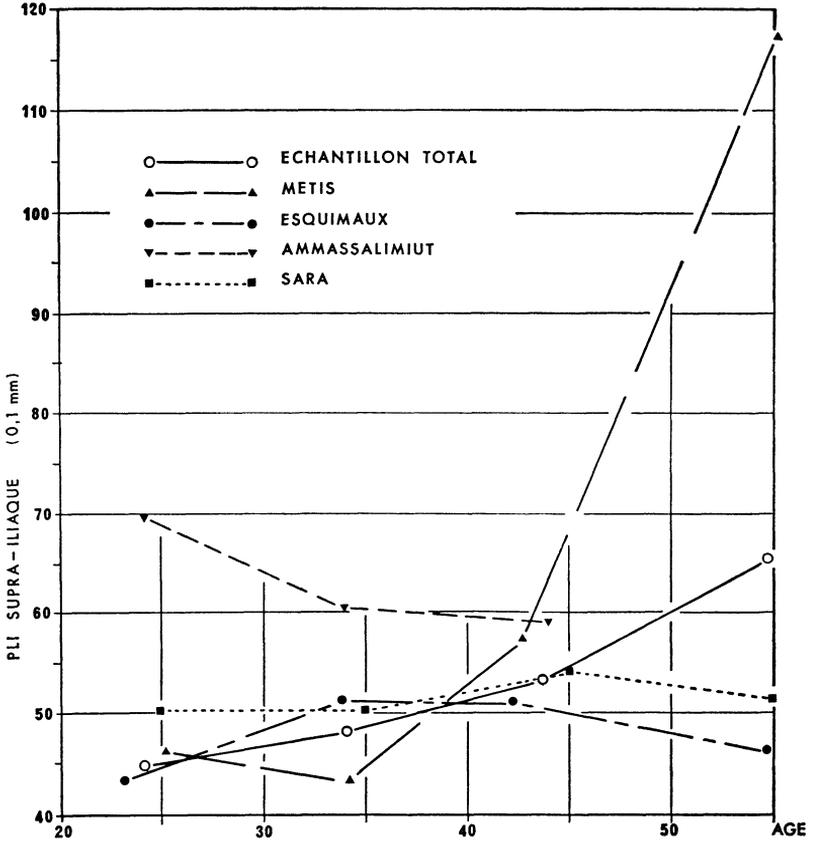


fig. 4 VARIATION DU PLI SUPRA-ILIAQUE EN FONCTION DE L'AGE

TABLEAU IV — Pour les Esquimaux, moyennes et écarts-types de l'âge, du poids et des plis cutanés

Classe d'âge	20.0 — 29.9 ans		30.0 — 39.9 ans		40.0 — 49.9 ans		50.0 — 59.9 ans	
Échantillon Esquimaux N = 53	$\bar{X}$	s	$\bar{X}$	s	$\bar{X}$	s	$\bar{X}$	s
	N = 15	N = 17	N = 10	N = 11				
Âge	23.18	3.63	33.85	2.36	44.60	3.86	54.69	4.05
<i>Poids</i>								
Poids brut (Kg)	66.02	5.21	68.54	6.08	65.40	4.99	67.18	8.58
Log <sub>10</sub> poids brut	1.81	0.034	1.83	0.037	1.81	0.033	1.82	0.055
<i>Pli tricipital</i>								
Pli brut (0.1 mm)	58.20	14.93	61.47	16.22	65.70	17.21	73.64	31.14
Log <sub>10</sub> pli brut	1.75	0.105	1.77	0.110	1.80	0.116	1.83	0.162
<i>Pli sous-scapulaire</i>								
Pli brut (0.1 mm)	70.20	17.07	81.52	21.21	79.40	21.09	86.36	36.99
Log <sub>10</sub> pli brut	1.83	0.104	1.89	0.109	1.88	0.109	1.90	0.171
<i>Pli supra-iliaque</i>								
Pli brut (0.1 mm)	43.60	5.99	51.53	22.23	51.20	25.10	46.64	16.27
Log <sub>10</sub> pli brut	1.63	0.059	1.68	0.150	1.67	0.162	1.64	0.141

TABLEAU V — Résultats des épreuves de normalité pour le poids et les plis cutanés de l'échantillon esquimaux soient  $t_1$  pour l'asymétrie,  $t_2$  pour l'aplatissement, et  $\chi^2$  pour les deux critères considérés simultanément

Classe d'âge	20.0 — 29.9 ans			30.0 — 39.9 ans			40.0 — 49.9 ans			50.0 — 59.9 ans		
	$t_1$	$t_2$	$\chi^2$									
Échantillon	N = 53			N = 17			N = 10			N = 11		
Poids brut (Kg)	-0.003	-0.33	0.11	2.16*	1.06	5.83	-0.30	-0.55	0.40	0.27	-0.73	0.61
Log <sub>10</sub> poids brut	-0.31	-0.22	0.14	1.82	0.74	3.89	-0.49	-0.45	0.45	-0.01	-0.80	0.64
Pli tricipital (0.1 mm)	1.66	0.23	2.81	1.39	-0.10	1.94	0.21	-1.26	1.53	2.08*	0.80	5.00
Log <sub>10</sub> pli tricipital	0.97	-0.45	1.15	0.56	-0.59	0.66	-0.13	-1.18	1.41	1.30	-0.03	1.71
Pli sous-scapulaire (0.1 mm)	0.72	-1.40	2.48	1.41	-0.03	1.99	1.30	-0.06	1.71	1.57	-0.28	2.55
Log <sub>10</sub> pli sous-scapulaire	0.41	-1.34	1.98	0.44	-0.18	0.23	0.81	-0.61	1.04	1.02	-0.71	1.56
Pli supra-iliaque (0.1 mm)	0.75	-0.16	0.58	3.90***	4.71	37.48	3.61	5.04	38.57	1.45	-0.25	2.18
Log <sub>10</sub> pli supra-iliaque	0.23	-0.31	0.15	2.56*	1.56	9.00	2.60	2.78	14.54	0.95	-0.77	1.50

TABLEAU VI — Critère de Bartlett et valeur *F* du rapport des variances pour l'échantillon esquimaux

Échantillon Esquimaux N = 53	Critère de Bartlett	Rapport des variances
	$\chi^2$ (3 d.l.)	F (3, 49 d.l.)
<b>Poids</b>		
Poids brut (Kg)	3.99	0.684
Log <sub>10</sub> poids brut	3.83	0.667
<b>Pli tricipital</b>		
Pli brut (0.1 mm)	8.66 *	1.37
Log <sub>10</sub> pli brut	2.79	1.11
<b>Pli sous-scapulaire</b>		
Pli brut (0.1 mm)	8.13 *	1.05
Log <sub>10</sub> pli brut	3.91	0.95
<b>Pli supra-iliaque</b>		
Pli brut (0.1 mm)	21.83 ***	0.60
Log <sub>10</sub> pli brut	12.43 **	0.44

TABLEAU VII — Pour les Métis, moyennes et écarts-types de l'âge, du poids et des plis cutanés

Classe d'âge	20.0 — 29.9 ans		30.0 — 39.9 ans		40.0 — 49.9 ans		50.0 — 59.9 ans	
Échantillon Métis N = 34	N = 12	s	N = 11	s	N = 7	s	N = 4	s
	$\bar{X}$		$\bar{X}$		$\bar{X}$		$\bar{X}$	
Âge	25.26	3.83	34.46	2.69	42.74	3.18	55.39	3.32
<i>Poids</i>								
Poids brut (Kg)	67.89	8.91	67.87	10.84	71.77	7.25	73.03	7.66
Log <sub>10</sub> poids brut	1.82	0.056	1.82	0.074	1.85	0.045	1.86	0.044
<i>Pli tricipital</i>								
Pli brut (0.1 mm)	58.08	16.14	57.45	22.34	104.00	56.84	98.50	41.22
Log <sub>10</sub> pli brut	1.74	0.114	1.73	0.146	1.95	0.257	1.96	0.185
<i>Pli sous-scapulaire</i>								
Pli brut (0.1 mm)	72.75	15.69	71.81	18.10	111.28	51.49	142.50	76.08
Log <sub>10</sub> pli brut	1.85	0.081	1.84	0.098	2.00	0.194	2.10	0.237
<i>Pli supra-iliaque</i>								
Pli brut (0.1 mm)	46.17	14.92	43.36	11.45	57.42	28.06	117.75	110.82
Log <sub>10</sub> pli brut	1.64	0.120	1.62	0.107	1.72	0.161	1.93	0.384

TABLEAU VIII — Résultats des épreuves de normalité pour le poids et les plis cutanés de l'échantillon métis soient  $t_1$  pour l'asymétrie,  $t_2$  pour l'aplatissement, et  $\chi^2$  pour les deux critères considérés simultanément

Classe d'âge	20.0 — 29.9 ans			30.0 — 39.9 ans			40.0 — 49.9 ans			50.0 — 59.9 ans		
	$t_1$	$t_2$	$\chi^2$									
Échantillon Métis N = 34	N = 12			N = 11			N = 7			N = 14		
Poids brut (Kg)	0.60	-0.12	0.38	-0.75	0.65	0.99	-0.61	0.18	0.41	0.77	-0.35	0.73
Log <sub>10</sub> poids brut	0.14	-0.21	0.07	-1.59	1.74	5.57	-0.90	0.46	1.03	0.67	-0.50	0.70
Pli tricipital (0.1 mm)	1.92	2.15	8.35	2.56	2.28	11.78	0.58	-0.56	0.78	0.32	-1.56	2.57
Log <sub>10</sub> pli tricipital	0.62	0.44	0.58	1.56	0.65	2.89	-0.26	-0.95	0.97	0.17	-1.89	3.63
Pli sous-scapulaire (0.1 mm)	3.41	4.42	31.26	2.54	2.42	12.35	1.19	0.08	1.43	0.55	-1.09	1.49
Log <sub>10</sub> pli sous-scapulaire	2.66	3.00	16.14	1.73	1.31	4.71	0.42	-0.63	0.57	0.26	-1.69	2.93
Pli supra-iliaque (0.1 mm)	2.74	1.99	11.51	1.42	-0.32	2.12	3.10	3.94	25.19	1.59	0.92	3.38
Log <sub>10</sub> pli supra-iliaque	2.08	1.11	5.56	1.03	-0.68	1.54	2.77	3.28	18.49	0.90	-0.35	0.94

TABLEAU IX — Critère de Bartlett et valeur  $F$  du rapport des variances pour l'échantillon métis

Échantillon Métis N = 34	Critère de Bartlett	Rapport des variances
	$\chi^2$ (3 d.l.)	F (3, 30 d.l.)
Poids		
Poids brut (Kg)	1.29	0.56
Log <sub>10</sub> poids brut	2.23	0.61
Pli tricipital		
Pli brut (0.1 mm)	** 14.32	** 4.52
Log <sub>10</sub> pli brut	5.59	* 4.04
Pli sous-scapulaire		
Pli brut (0.1 mm)	*** 21.91	** 5.43
Log <sub>10</sub> pli brut	* 10.02	** 5.38
Pli supra-iliaque		
Pli brut (0.1 mm)	*** 40.17	* 4.01
Log <sub>10</sub> pli brut	** 11.78	2.74

différentes dans la classe 40.0 - 49.9 ans. Pour les plis cutanés plusieurs variances sont hétérogènes.

En bref, quel que soit le groupe considéré on note que la stabilité du poids en fonction de l'âge est forte. Pour les plis cutanés les résultats sont erratiques lorsque l'on examine l'échantillon total. En isolant les Esquimaux des Métis la situation est moins confuse. Dans le premier groupe (Esquimaux) la stabilité des plis cutanés en fonction de l'âge est marquée tandis que chez les Métis la variation est forte. Lorsque l'on compare les deux groupes il existe peu de différences quelle que soit la variable considérée. On remarque cependant l'hétérogénéité des variances.

### Restrictions

Pour plusieurs calculs les effectifs des classes d'âge demeurèrent relativement faibles. Les tests d'asymétrie et d'aplatissement sont sensibles aux faibles effectifs.

TABLEAU X — Critère de Bartlett et valeur F du rapport des variances des Esquimaux et des Métis selon les classes d'âge

Classe d'âge	20.0 — 29.9 ans	30.0 — 39.9 ans	40.0 — 49.9 ans	50.0 — 59.9 ans
Critère de Bartlett et rapport de F				
	$\chi^2(1d.l.)$	$F(1,25d.l.)$	$\chi^2(1d.l.)$	$F(1,15d.l.)$
	$\chi^2(1d.l.)$	$F(1,26d.l.)$	$\chi^2(1d.l.)$	$F(1,13d.l.)$
<i>Poids</i>				
Poids brut (Kg)	3.40	4.09 *	0.96	4.64 *
			0.05	1.42
Log <sub>10</sub> poids brut	2.84	0.33 *	0.61	4.30
			0.18	1.48
<i>Pli tricipital</i>				
Pli brut (0.1 mm)	0.07	0.00	1.25	0.30
			9.07 **	4.10
Log <sub>10</sub> pli brut	0.07	0.00	0.93	4.29 *
			0.07	1.66
<i>Pli sous-scapulaire</i>				
Pli brut (0.1 mm)	0.08	0.16	0.28	1.56
			5.31 *	3.15
Log <sub>10</sub> pli brut	0.69	0.28	0.14	1.67
			2.25	2.72
			0.49	3.36
<i>Pli supra-iliaque</i>				
Pli brut (0.1 mm)	9.30 **	0.37 *	4.44 *	1.25
			0.08	0.23
Log <sub>10</sub> pli brut	5.88 *	0.10	1.19	1.28
			0.00	0.41
			18.06 ***	4.88 *
			5.14 *	4.96 *

Dans quelques classes d'âge, un ou quelques individus se démarquent nettement des autres par la forte épaisseur de leur panicule adipeux et la répercussion est immédiate sur les variances et les indices d'asymétrie et d'aplatissement. Les variances sont elles-mêmes sensibles au degré d'aplatissement de même que le critère de Bartlett.

### *Conclusion*

Ces précautions prises, il semble que le poids adulte est en grande partie tributaire de facteurs génétiques (Schreider 1971, Chilton 1972). De même, Benoist (1971) souligne le "support génétique" du poids en rapportant la proximité des rapports poids/surface des Israéliens immigrés à ceux des "sabra" de première génération nés en Israël. Les pressions mésologiques semblent peu jouer, du moins à court terme, sur ce rapport poids/surface. Si le poids a une composante héréditaire, la remarquable stabilité du poids en fonction de l'âge ce, chez les Esquimaux, les Métis et l'échantillon total ne peut nous étonner. N'oublions pas cependant qu'une masse corporelle relativement faible chez l'adulte, peut être la résultante d'une "adaptation" couplée à une croissance ralentie et à une maturation physiologique tardive (Newman 1961).

Par ailleurs, le caractère labile du panicule adipeux n'est plus à démontrer. En fonction de l'âge, de l'état de santé, de niveaux occupationnels, d'habitudes alimentaires, de sédentarisation ou de vie active, les variations de l'épaisseur des plis cutanés et la répartition différentielle de la masse graisseuse ne sont pas homogènes dans les diverses populations humaines. Bien plus, les plis cutanés deviennent des indicateurs de l'état nutritionnel des populations (O.M.S. 1968).

Comparativement aux Métis dont les plis cutanés varient fortement avec l'âge, le panicule adipeux des Esquimaux demeure stable. Plusieurs agents différentiels peuvent modifier le panicule adipeux — le bilan énergétique lié au mode de vie, l'état de santé, la consommation alimentaire sont des agents qui peuvent jouer en synergie et avoir une incidence rapide sur l'épaisseur des plis cu-

tanés. Il y aurait lieu de faire une enquête alimentaire et établir le niveau de santé de la population afin d'affiner cette analyse.

Ces réserves étant faites nous avons dans cette population une forte proportion des Métis qui ont des emplois relativement stables ce qui comparativement aux Esquimaux, les sédentarise davantage. Ils bénéficient sans doute d'une alimentation quantitative sinon qualitative régulière, alimentation de type euro-canadienne.

Si la masse autochtone demeure encore relativement homogène nous pouvons voir l'amorce d'une faible différenciation socio-économique qui se répercute immédiatement sur les caractères somatiques les plus sensibles. Il serait certes étonnant que la variation des plis cutanés dans le groupe des Métis ne soit liée qu'à l'âge en excluant les niveaux occupationnels et corrélativement le mode de vie et les activités physiques.

Peut-on croire que des pressions sélectives du milieu qui jouaient dans un écosystème en équilibre se relâchent et que les premières manifestations apparaissent à travers des caractères à forte plasticité?

#### RÉFÉRENCES

- AUGER, F.  
1966 La corrélation comme statistique descriptive. Recherche sur les Canadiens français. *Biométrie humaine*. 3-4: 147-164.
- BENOIST, J.  
1971 Le gradient écologique du rapport poids/surface chez les groupes d'Israéliens d'origines différentes. *Biométrie humaine*. 6: 36-45.
- BOURLIÈRE, F.  
1963 Principes et méthodes de mesure de l'âge biologique chez l'homme. *Bull. et Mém. Société Anthropol. de Paris*. IV: 561-583.
- ▼  
BROZEK, J.  
1956 Physique and Nutritional Status of Adult Men. *Hum. Biol.* 28 (2): 124-140.
- CROGNIER, E.  
1969 Données biométriques sur l'état de nutrition d'une population africaine tropicale: les Sara du Tchad. *Biométrie humaine*. 4: 37-55.

- CHILTON, B.  
1972 Psychosexual Development in Twins. *J. Biosoc. Sci.* 4: 227-286.
- DUCROS, A.  
1971 Adiposité et densité corporelle d'une population arctique (Eskimo Ammassalimiut). *L'Anthropologie*, 75: 605-620.
- DUCROS, A. (avec collaboration de ROBBE, P.)  
1971 Plis cutanés d'Ammassalimiut: résultats préliminaires. *Bull. et Mém. Société Anthropol. de Paris*. VIII: 187-189.
- GARN, S. M., HARPER, R. V.  
1955 Fat Accumulation and Weight Gain in the Adult Male. *Hum. Biol.* 27 (1): 39-49.
- LAUGHLIN, W. S.  
1963 Eskimos and Aleuts: Their origins and Evolution. *Science* 142 (3593): 633-645.
- LAUGHLIN, W. S.  
1966 Genetical and Anthropological Characteristics of Arctic Populations, p. 469-495, in P. T. Baker, J. S. Weiner: *The Biology of Human Adaptability*. Clarendon Press, Oxford, 541 p.
- NEWMAN, R. W.  
1955 Skin-fold Changes with Increasing Obesity in Young American Males. *Hum. Biol.* 27 (2): 53-63.
- NEWMAN, R. W.  
1956 Skinfold Measurements in Young American Males. *Hum. Biol.* 28 (2): 154-164.
- NEWMAN, M. T.  
1961 Biological Adaptation of Man to his Environment: Heat, Cold, Altitude, and Nutrition. *Annals of the New York Academy of Sciences*. 91 (3): 617-633.
- O.M.S.  
1968 Nutritional Status of Populations: Anthropometric Appraisal of Trends. *In Meeting of Investigators on Anthropometric Data as Criteria for Trends of Nutritional Status in Populations*. Ronéotypé.
- PAROT, S.  
1961 Recherches sur la biométrie du vieillissement humain. *Bull. et Mém. Société Anthropol. de Paris*. II: 229-341.
- PETT, L. B., OGILVIE, G. F.  
1956 The Canadian Weight-Height Survey. *Hum. Biol.* 28 (2): 177-188.

## SCHREIDER, E.

1967 Possible Selective Mechanism of Social Differentiation in Biological Traits. *Hum. Biol.* 39 (1): 14-20.

1971 Variations morphologiques et différences climatiques. *Biométrie humaine.* 6: 46-69.

## ŠKERLJ, B., BROŽEK, J., HUNT, E. E.

1953 Subcutaneous Fat and Age Changes in Body Build and Body Form in Women. *Am. J. Phys. Anthropol.* II: 577-600.

## SNEDECOR, G. W., COCHRAN, W. G.

1967 *Statistical Methods.* The Iowa State University Press, 593 p.

## TURNER, L. M.

1894 The Ethnology of the Ungava District. *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology.* 167-350.

## WEINER, J. S., LOURIE, J. A.

1969 *Human Biology. A Guide to Field Methods.* I.B.P. Handbook no. 9. Blackwell Scientific Publications, Oxford and Edinburgh, 621 p.

# **ANTHROPOLOGICA**

ISSN 0003-5459

Volume XVI

1974

OTTAWA

Centre canadien de recherches en anthropologie  
Canadian Research Centre for Anthropology  
Université Saint Paul University

# ANTHROPOLOGICA

---

N.S.

VOL. XVI

1974

---

## Table des matières — Contents

<i>Ethnohistoire et marxisme: Étude d'une région périphérique de l'Empire Aztèque</i>	Pierre Beaucage	3
<i>"Culture de la pauvreté" et analyse de classes</i>	Bernard Bernier	41
<i>Qui étaient les Attikamègues?</i>	Norman Clermont	59
<i>Développement et formation communautaire: les Ganawuri du Nigeria</i>	Gerald Berthoud	75
<i>Métaux, chefs et forgerons chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria)</i>	Jean-Claude Muller	97
<i>Dermatoglyphes digitaux et palmaires d'une communauté rurale canadienne-française</i>	Jean Benoist	123
<i>Poids et plis cutanés chez les Esquimaux de Fort Chimo (Nouveau-Québec)</i>	Franklin Auger	137
<i>A function of Marriage Ceremony</i>	Michio Kitahara	163
<i>Fishermen of the Middle Mekong</i>	Thomas M. Fraser, Jr.	177
<i>Anthropologie politique. Des communautés paysannes de la Sierra Norte de Puebla (Mexique) Deux villages de basse montagne</i>	Pierre Durand	205
<i>The White-Robed Army: an Afro-Guyanese Religious Movement</i>	Judith Roback	233

## RENSEIGNEMENTS AUX AUTEURS

Les manuscrits doivent être dactylographiés à double interligne, sur papier 8½ x 11 pouces. Les notes doivent être numérotées consécutivement et incluses sur une feuille séparée à la fin du texte. La bibliographie doit énumérer les ouvrages dont il est fait mention dans le texte; elle doit inclure la liste des auteurs par ordre alphabétique, et par ordre chronologique pour chaque auteur (pour la disposition, se référer à un article dans ce numéro). Dans le texte, les renvois bibliographiques sont mis entre parenthèses en indiquant l'auteur, l'année et la page, v.g. (Mauss 1939:176). Les recensions et critiques d'ouvrages doivent donner le titre, l'auteur, le numéro de la série de la monographie s'il y a lieu, l'endroit de publication, l'éditeur, la date, le nombre de pages, les illustrations et le prix de la publication recensée.

Les auteurs sont priés de soumettre un résumé de leur article, en anglais si possible.

---

## INFORMATION FOR AUTHORS

Authors are requested to submit all manuscripts on standard 8½ x 11 inch paper, double-spaced, and typed on one side only. Footnotes should be numbered consecutively throughout the manuscript and submitted on a separate sheet of paper. All references within the text should be placed in parentheses, indicating the author's name, date of publication, and page number, e.g. (Jenness 1954:151). The bibliography must also be presented, double-spaced, on a separate sheet and in alphabetical order according to authors (for an illustration, refer to an article in this issue).

All articles must be accompanied by an abstract, in French if possible.

Book reviews are expected to include the title, author (Series number, if applicable), place of publication, publisher, date, pagination, illustrations, price.

C.P.S. (1955)



IMPRIMERIE NOTRE-DAME, RICHELIEU, QUÉ.

IMPRIMÉ AU CANADA  
PRINTED IN CANADA