

ANTHROPOLOGICA

N.S. Vol. XXIII, No. 1, 1981



LE CENTRE CANADIEN
DE RECHERCHES
EN ANTHROPOLOGIE
UNIVERSITÉ SAINT-PAUL

THE CANADIAN RESEARCH
CENTRE
FOR ANTHROPOLOGY
SAINT PAUL UNIVERSITY

COLLABORATEURS — CONTRIBUTORS

Bruce G. Trigger
Georgie Waugh
Simon Laflamme
J.-Yvon Thériault
Jean-Baptiste Samedy



ISSN 0003-5459

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

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

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

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

Editor/Rédacteur: Jean LAPOINTE

Editorial Board/Comité de rédaction

H. GOUDREAULT, St. Paul U.

J.-G. GOULET, St. Paul U.

J. LAPOINTE, Ottawa U.

R. F. SALISBURY, McGill U.

R. SAVARD, Montreal U.

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

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

THE CANADIAN RESEARCH CENTRE FOR ANTHROPOLOGY
LE CENTRE CANADIEN DE RECHERCHES EN ANTHROPOLOGIE

223 Main, Ottawa, Ont., Canada K1S 1C4

Tel.: (613) 236-1393

Subscription rate: \$20.00 per annum.

Le prix de l'abonnement est de \$20.00 par année.

The views expressed are the authors' and not necessarily those of the Centre.

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

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

All rights reserved / Tous droits réservés.

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

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

Anthropologica is published with the assistance of the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

Anthropologica est publié avec le concours financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

ANTHROPOLOGICA

N.S.

VOL. XXIII

No. 1

1981

SOMMAIRE — CONTENTS

<i>Archaeology and the Ethnographic Present</i>	Bruce G. Trigger	3
<i>L'archéologie est arrivée</i>	Georgie Waugh	19
<i>Continuité et ruptures en histoire</i>	Simon Laflamme	35
<i>Domination et protestation: le sens de l'Acadianité</i>	J.-Yvon Thériault	39
<i>Classes, strates sociales et émergence de la «Petite paysannerie» à Saint-Domingue-Haïti (1640-1835)</i>	Jean-Baptiste Mario Samedy	73
<i>Recensions — Book Reviews</i>		101

Archaeology and the Ethnographic Present

BRUCE G. TRIGGER
McGill University

RÉSUMÉ

Cet article soutient que la recherche archéologique est essentielle pour la compréhension des données ethnographiques. C'est seulement à la lumière de l'archéologie que l'on peut établir objectivement la nature des cultures qui ont existé avant le contact avec les Européens. Dans un cadre plus étendu, toutes les ethnographies doivent être comprises comme des descriptions d'un moment dans un continuum de changement. On peut donc dire que l'archéologie, l'ethnographie et l'histoire (comprenant l'ethnohistoire) constituent des approches mutuellement interdépendantes à l'étude des aborigènes de l'Amérique du Nord.

This paper will examine certain aspects of the changing relationship between prehistoric archaeology and the other social sciences during the last quarter of a century. I will restrict my comments to work done in North America and illustrate them with references to Iroquoian archaeology.

Prior to the 1960s, prehistoric archaeology was generally considered to be the weak sister of ethnology or social anthropology. In spite of the work of first-rate archaeologists such as William A. Ritchie or Richard S. MacNeish, ethnologists continued to view it as a factual discipline that was unable to contribute significantly to the development of anthropological theory, either because of the limitations of its data or because of its practitioners' specialized intellectual horizons. Prehistoric archaeology was little more esteemed than it had been in the previous century, when Egerton Ryerson had

despaired of the purposeless of Sir Daniel Wilson's pre-occupation with Indian bones and broken clay pipes (Harris 1976: 87). Yet, despite attitudes such as these, anthropology had held together as an academic discipline in North America. By contrast, in Europe archaeology and ethnology had evolved into autonomous disciplines, following the rejection of the concept of unilinear evolution late in the nineteenth century. Anthropology remained united in North America because its various sub-disciplines had found a common focus in the study of the American Indian. Indeed, Indian studies, either by design or by default, became for a time exclusively the prerogative of anthropology.

As anthropology had developed under the leadership of Franz Boas, its traditional four fields were devoted to the study of Indian physical types, Indian languages, Indian prehistory, and Indian ethnology. Although ethnologists later studied contemporary life on Indian reserves, at first they sought to record the traditional cultures of as many Indian groups as possible before these were totally forgotten. Because Indian life had been altered so radically by European contact, ethnographic field work normally took the form of interviewing elderly native people, who claimed to remember what their ways had been like prior to change. The results of these studies, as exemplified in T.F. McIlwraith's (1948) *The Bella Coola Indians*, were usually generalized impressions rather than detailed descriptions of behaviour, that viewed societies retrospectively through the eyes of a few members. This produced ethnographies that were normative rather than behavioural in orientation. Nevertheless, ethnographers believed that working in this manner they could reconstruct a valid picture of what Indian life had been like prior to the arrival of the White Man and that their ethnographies constituted a corpus of case studies that were useful for understanding the cultural similarities and differences of mankind. Only traditional ways of life were believed to be sufficiently integrated and self-sufficient for this purpose; Indian groups living under White domination were too "disrupted" to constitute valid units for comparison. This implied that cultural diffusion in prehistoric times, unlike in the historic period, had not been so disruptive as to prevent individual cultures from remaining integrated units. Native cultures, as they were described in the late nineteenth century in western America by native informants and in the east from historical documents to a much

larger degree, were accepted as constituting a basis on which cross-cultural comparisons could be made. Cultures were thus treated in isolation from their historical context and as if they existed in an atemporal «ethnographic present».

The most striking element lacking from the original constitution of anthropology was history. This was no accident. Instead, it reflected the opinion prevailing among nineteenth century White Americans that history, which to them implied change and development, was a characteristic of White, but not of Indian societies. Anthropology, as the study of the Indians, dealt with peoples who were seen as intrinsically incapable of change. Thus anthropology was viewed as a substitute for history and even as its antithesis. Given these presuppositions, it is not surprising that historical studies were excluded from the make-up of anthropology.

The idea that Indian cultures had not changed much in prehistoric times seemed to be supported by the observation that when they were first contacted by Europeans all of them still had a stone tool technology. Yet in Europe, where there was a vested interest in demonstrating that the material progress so spectacularly manifested in modern times had been characteristic of all periods, developmental trends had quickly been delineated within all major periods, including the Stone Age. The American conviction that the Indian had no history was derived not from anthropological evidence but from the religious doctrine, first applied to North America in Puritan New England, that the Indians' failure to develop and make use of their land justified the Whites seizing it from them (Dickason 1977). This view remained useful and hence popular as White colonization spread westward. Although Boas and his students firmly rejected ideas about the natural inferiority of Indians and denied that one culture could be judged superior or inferior to another, they did not promote the study of Indian history in a recognizable form. They continued to believe that, in general, Indian cultures had been unchanging prior to the arrival of the Europeans. This was no longer rationalized by assuming that Indians were biologically inferior to Whites. Instead it was postulated that most native cultures had been harmoniously integrated and attuned to their environments in prehistoric times. Change had come about as a result of White intrusion destroying this balance. The few anthropologists who expressed an interest in studying prehistoric change among the

Indians (Sapir 1916) did so in a mechanical and “unprocessual” fashion.

The idea that native cultures had been essentially unchanging in prehistoric times was reflected in American archaeology until the 1930s. Interpretations of the archaeological evidence reflected the assumption that Indian prehistory had been short and uneventful. The most obvious challenge to this view came from the imposing remains of the Hopewell-Adena and Mississippian cultures in the midwestern United States. Yet it is significant that so long as these so-called Moundbuilder cultures were held to be superior to those of Indians of the historic period it was widely believed that the Moundbuilders were racially not Indians; whereas, once the Moundbuilders were generally admitted to be Indians towards the end of the nineteenth century, their cultures were said to be no more advanced than those of the historic period. The wish not to see change in the archaeological record also encouraged archaeologists to assume that the Indians had been living in the New World for only a few thousand years. While a handful of archaeologists sought to demonstrate that there had been a palaeolithic period in North America to rival that of Europe in its antiquity, Aleš Hrdlička's refutation of their evidence easily won support because it proved what most archaeologists wanted it to do (Trigger 1978a: 87).

At first, American archaeologists interpreted prehistoric remains in terms of what they knew about geographical and ethnic variation in American Indian cultures at the time of European contact. It was generally assumed that these cultures could be traced backward into prehistoric times in the archaeological record without much change being observed. William Beauchamp (1900) and A. C. Parker (1907; 1922) discussed prehistoric Iroquoian materials from upper New York State in terms of the historic tribes of that region and attributed earlier, stylistically-different finds to Algonkians, whom they believed the invading Iroquoians had expelled and forced to resettle in neighbouring regions. It was routinely asserted that prehistoric Iroquoian assemblages closely resembled those of the historic period (Beauchamp 1900: 20-21; Parker 1922: 98). The exceptions were Parker's (1907: 474; 1922: 509) observation of significant differences between Iroquoian sites of the historic and prehistoric periods in Chautauqua County, south of Lake Erie, and William Wintemberg's (1939: 60; 1948: 40-41) informal but sound cultural chronology for

Iroquoian sites in southwestern Ontario, which was based on developmental criteria. Wintemberg (1928: 48) noted the improved quality of Iroquoian pottery through time and suggested that the Iroquoians had developed their distinctive pottery wares after they had arrived in their historic homeland. He also noted that the Iroquoians had borrowed far more from the "Algonkians" than the latter had from them (1935: 231). Nevertheless, he continued to maintain that the "Algonkian" appearance of early Iroquoian cultures in southwestern Ontario resulted from intermingling and borrowing of traits between Iroquoian invaders and indigenous Algonkians. Such views did not encourage archaeologists to spend much time trying to work out precise developmental chronologies.

Stratigraphic excavations were made sporadically in the United States beginning in the 1860s. Yet such excavations and a concern with working-up local cultural chronologies by means of seriation did not begin to transform the archaeology of the American Southwest until a growing awareness of European archaeology led N. C. Nelson, A. L. Kroeber, and Leslie Spier to apply these techniques beginning in 1913 (Willey and Sabloff 1974: 88-130). This work led to Kidder's *An Introduction to the Study of Southwestern Archaeology*, the first historical synthesis of the prehistoric archaeology of any part of the United States (Kidder 1924). By the 1930s, archaeological material from many regions of the United States was being integrated to form *foci* and *phases* (which were concepts equivalent to the European concept of the archaeological *culture*) and these in turn were being arranged by means of seriation and stratigraphy to form regional chronologies. In the central and northeastern United States, this type of approach was dominated by the Midwestern Taxonomic Method, which stressed the formal comparison of total assemblages of artifacts (McKern 1939). These developments made archaeologists far more aware than they had been before that major cultural changes had taken place in prehistoric times. They were also becoming increasingly interested in the developmental implications of these changes (Ford and Willey 1941; Willey and Phillips 1958; Caldwell 1958).

These developments influenced Iroquoian archaeology only very slowly. In New York State, Beauchamp and Parker had concentrated on Iroquoian archaeology. Both men carried out extensive site surveys and discussed various facets of material culture in the light of Iroquois

ethnology. In Ontario, geographically more restricted, but even more intensive and in some cases technically superior surveys of Iroquoian sites were carried out by Andrew F. Hunter, George E. Laidlaw, and W. J. Wintemberg, all associates of David Boyle at the Provincial Museum in Toronto. Later, Wintemberg published a series of standardized reports on his excavations of a carefully-selected sample of Iroquoian sites in different parts of southern Ontario. These reports stressed the functional interpretation of artifacts and adhered closely to the organizational principles that Harlan I. Smith (1910) had pioneered in his monograph on the Fox Farm site in northern Kentucky. This report, on a site of the Fort Ancient culture, had been titled *The Prehistoric Ethnology of a Kentucky Site*. Wintemberg continued to report his findings in this style throughout his life. Only shortly before he died in 1941, did he begin to reconsider his data in terms of the Midwestern Taxonomic Method (Wintemberg 1942). During the 1930s and 1940s, William Ritchie attempted to counter-balance Parker's pre-occupation with the Iroquoian prehistory of New York State by concentrating on what he called the "pre-Iroquoian" occupations of the area. His principal synthesis of this material was organized in terms of the Midwestern Taxonomic Method (Ritchie 1944). As a result of this hiatus, new programs of field work relating to Iroquoian archaeology, largely initiated by Ritchie in New York State and Norman Emerson in Ontario, began late enough that they were influenced by the *in situ* hypothesis. This theory, which proposed that Iroquoian cultures had evolved from so-called "pre-Iroquoian" antecedents, had first been formally proposed by James B. Griffin (1944) and Bertram S. Kraus (1944). It was substantiated, between 1947 and 1949, by Richard S. MacNeish's (1952) study of Iroquoian pottery types. The *in situ* hypothesis raised a host of problems of a processual sort that are still being studied and elaborated.

Thus both for Iroquoian archaeology and for North American archaeology as a whole, the development of an interest in chronology gradually negated the traditional view that native cultures were essentially static. By providing indisputable evidence of cultural change, which had frequently been rapid in the east in Late Woodland times and intermittently so at other periods, it revealed Indian cultures to have had dynamic properties in prehistoric times. This challenged White Men's views about Indians that were deeply-rooted both in popular mythology and in anthropological theory. The strength of the

traditional, static view of Indian cultures can be measured by the difficulties that it posed for the acceptance of the *in situ* hypothesis. The previous hypothesis, which had postulated that Iroquoian culture had developed in the southeastern United States and been carried northward by a migration, did not explain cultural change in the vicinity of the lower Great Lakes in a developmental fashion. Instead, it attributed it to a single event, the incursion of the Iroquoians. In spite of denials that taxonomic relationships, as established by the Midwestern Taxonomic Method, implied genetic relationships (Griffin 1943: 327-341), many archaeologists equated the distinction between the cultures assigned to the Woodland and Mississippian patterns in New York State with the older distinction between Algonkian and Iroquoian ones. The presumed difficulty, if not the inconceivability, of cultures evolving from one of these patterns to the other seemed to sanction the reluctance that some archaeologists felt for perceiving the so-called "pre-Iroquoian" cultures of New York State as being potentially ancestral to Iroquoian ones. It was hard for many Iroquoian archaeologists and ethnologists to accept the possibility that native cultures had changed that radically over relatively brief intervals of time. Because they lacked a longstanding commitment to the Midwestern Taxonomic System, Ontario archaeologists generally found it easier to accept many of the implications of the *in situ* hypothesis than did their colleagues in New York State.

While archaeologists were learning to study chronology and cultural change, some ethnologists were at last developing an interest in Indian history. This interest evolved out of a concern with acculturation that began to form in the 1930s (Redfield, Linton and Herskovits 1936; Linton 1940). It was hoped that, by discovering how Indian cultures had reacted to different forms of White domination, anthropologists could assist governments to formulate more humane and effective policies for dealing with modern Indian groups. These studies for the first time made anthropologists aware of the complex series of changes that Indian cultures had experienced since the beginnings of European contact. It was also realized that the gap in anthropological knowledge between the prehistoric period, studied by the archaeologist, and the past as recalled by the ethnographer's oldest native informants could be bridged only by historically-orientated research. Works such as William N. Fenton's (1940) "Problems Arising from the Historic Northeastern Position of the Iroquois" and

E. H. Spicer's *Perspectives in American Indian Culture Change* and (1962) *Cycles of Conquest* are milestones in the development of studies of acculturation into what by the 1950s had come to be called "ethnohistory". As a result of these studies, it had become evident that change had characterized Indian cultures from long before the arrival of Europeans to the present. The arrival of the Europeans may have hastened the process of change and radically altered its direction, but it did not initiate it for most Indian groups.

Most of what we can hope to learn about the nature of social and cultural change in prehistoric times must be elicited from archaeological data. In recent years, archaeologists have developed greater expertise in doing this. Research in Ontario and New York State has shed considerable light on the evolution of Iroquoian subsistence patterns, house types, villages, trading networks, burial customs, and other religious practices (Wright 1966; Noble 1969; Tuck 1971; MacNeish 1976). It has also provided a basis for attempting to explain the development of Iroquoian residence patterns and kinship systems (Trigger 1976: 131-137). Archaeologists have also made progress in tracing the origin and gradual merging of the entities that eventually constituted larger historic groupings, such as the Huron confederacy. Peter Ramsden's (1977) work seems to demonstrate conclusively that in Ontario more is to be learned by "down-streaming" than from the direct historical approach; quite the contrary of what many of us formerly thought might be the case.

Archaeology also provides considerable information about cultural changes in the historic period. In particular, it can supplement information concerning many aspects of material culture that are described only briefly in written sources. Attempts to match archaeological and historical data began early and are exemplified by Father A. E. Jones' (1908) efforts to locate historical Indian villages and by K. E. Kidd's (1953) systematic study of the Ossossané ossuary. Archaeologists long ago became aware that funerary offerings and trade in exotic materials, such as marine shell, had become greatly elaborated in the historic period by comparison with prehistoric times. In recent years, these studies have been broadened to include changes in subsistence patterns, house types, and the distribution of trade goods within sites (Tyyska 1968; Tyyska and Hurley 1969).

Such studies are difficult to execute because they require detailed knowledge of historical sources and how to use them, as well as

familiarity with archaeological data. Understanding the written sources has been complicated in recent years by a revisionist tendency among some ethnologists, who have tried to re-interpret these sources with respect to crucial ethnological issues, such as residence patterns (Smith 1970; 1973). Cara Richards (1967), for example, has argued that the latter were patrilinear rather than matrilinear among the Iroquoians in prehistoric times. For the most part, these revisionist efforts impress me as being far more radical than the evidence warrants (Trigger 1976: 418-425, 852; 1978b). They draw attention, however, to the need for more archaeological data concerning crucial issues relating to the historic period. Analysing such data will require closer co-operation between archaeologists and experienced ethnohistorians than has occurred hitherto.

In recent years, archaeologists and ethnohistorians have together become increasingly aware of the importance of what it has become fashionable to call the protohistoric period (Noble 1969). This has been defined as the interval between the first evidence of European contact influencing a native culture, however indirectly, and the beginning of the intimate and well-documented contact that characterizes the beginning of the historic period. For the Huron, the latter begins with Champlain's visit in 1615; for the Mohawk perhaps with the visit of van Den Bogaert in 1634.

The protohistoric period poses two problems of anthropological interest, neither of which can be answered without the assistance of archaeological data. Nancy Lurie (1959: 37) has argued that, in general, Indians "made their first adjustments to Europeans in terms of existing native conditions". This implies that the manner in which Indian groups coped with change in prehistoric times determined how they first attempted to deal with the problems and opportunities posed by the arrival of the Europeans. If this is so, an understanding of cultural change in prehistoric times is essential for explaining cultural change in the protohistoric and early historic periods. In *The Children of Aataentsic*, I have argued that differing prehistoric developments, no less than different geographical settings, explain the strikingly different reactions of the Huron and the Iroquois to the early fur trade (Trigger 1976: 175-176).

The second problem is that ethnohistorical research has shown that European contact, either directly or indirectly, had begun to transform the native cultures of North America long before any

significant information was recorded about them. These transformations came about in many ways, altered societies hundreds of miles inland from the frontiers of European settlement, and affected all sectors of Indian life. My work editing the *Northeast Volume* of *The Handbook of North American Indians* convinces me that not one culture in the northeastern Woodlands region was described even in moderate detail before it was substantially altered by European trade and settlement. As T. J. Brassler (1971: 261) has put it, "the Indian world had been distorted in many respects before the first notes of ethnographical value were jotted down".

There is solid archaeological evidence of major cultural changes during the protohistoric period. Trade in general appears to have expanded, patterns of warfare shifted, ritualism became more elaborate, and, as a response to the penetration of European commerce, the political alliances of groups living in the interior expanded to exceed in scale anything known or required in pre-contact times. The Huron confederacy appears to have been largely drawn together in its historic homeland after the beginning of the fur trade and seemingly as a consequence of it (Trigger 1976: 236-245).

Every institution and custom was susceptible to modification in a rapidly changing situation, often in ways that are unexpected and unpredictable. Because of this and a lack of solid evidence, the nature of many changes remains uncertain. Brassler (1971) has speculated that the Iroquoians' emphasis on curing rituals was a response to European epidemic diseases, whereas Tooker (1960) and Chafe (1964), on the basis of superior linguistic evidence, see these rituals as part of an early substratum of Iroquoian culture. It is uncertain whether the calendrical rituals, that are now such an important feature of Iroquois traditional culture, were established among the Huron and Iroquois prior to 1650. Brassler (1971) has alleged, without evidence, that family-owned trading routes developed among the Huron in the protohistoric period as a response to European trade. If any of these problems can ever be solved, the answers are likely to come from the archaeological record.

Anthropologists are thus compelled to acknowledge that most of the descriptions of cultures that have served to define the "ethnographic present", and that have been used either for cross-cultural studies or as bench-marks for studies of acculturation, do not relate to pristine cultures. They are descriptions of native cultures that were

already deeply enmeshed in the process of acculturation. The "ethnographic present", in the sense of a description of a culture unaffected by European contact, has become something that only archaeology can provide. Archaeological data thus become essential to the ethnological study of cultural diversity.

CONCLUSIONS

During the last twenty-five years, archaeology has come to play a more significant role within anthropology. It has long been recognized as the primary source of data concerning prehistoric times. As a result of its increasing interpretative powers, it now yields more information about cultural change during this period than it did previously. By shedding light on ecological problems and the evolution of trade, rituals, and social systems, prehistoric archaeology has become of considerable interest to ethnologists and historians. At the same time, it has been recognized as an important auxiliary source of information concerning cultural change in the early historic period, for which written records usually provide only limited information about material culture and related activities.

Still more recently, ethnologists have realized that significant culture change resulting from European contact began prior to the written accounts on which most descriptions of the "ethnographic present" have been based. Insofar as North American ethnologists require a genuinely pre-contact baseline for their studies of acculturation or for cross-cultural comparison and generalization, they are going to have to rely on archaeological data. Hence to achieve some of its objectives, ethnology will have to depend increasingly upon archaeology.

It is ironic, but perhaps no accident, that just when the findings of archaeologists are becoming vital for ethnology, archaeologists are beginning to question whether anthropology should remain a single discipline in Canadian universities (Wright *et al.* 1977). It seems likely that archaeology and ethnology will continue to find more common ground and to grow more interdependent in years to come, but they will do so in a way that is far different from any previously envisaged. It is therefore perhaps premature to seek the break-up of anthropology departments. On the other hand, archaeology has the potential for developing well beyond the traditional confines of

anthropology. In particular, it has a responsibility, along with ethnohistory and studies of acculturation, to contribute to the study of native American history. If Indian history is to be liberated from the confines of colonial history and current events, it must use what data are available to cover its subject matter without interruption, from the first arrival of native people in North America to the present day. It is an encouraging sign of convergent development that ethnology as well as archaeology is becoming increasingly historical.

Whatever realignments take place within the social sciences, the importance of archaeology is bound to increase, as archaeological findings become the key to answering many more kinds of problems. As Richard S. MacNeish (1978) often has reminded us, archaeologists should not limit their discipline's potential for intellectual or numerical growth by defining its objectives in terms of (or as part of) any other social science. Instead, archaeology should strive to carve out an appropriate role for itself within the broader mosaic of the social sciences. Whatever happens to anthropology, one can scarcely conceive of archaeologists ever again judging their discipline by standards set for them by ethnologists.

ACKNOWLEDGEMENTS

Earlier drafts of this paper were read at "Ontario Iroquoian Perspectives: A Symposium in Honour of J. Norman Emerson" held at the 11th Annual Meeting of the Canadian Archaeological Association in Quebec City, April 1978, and to a meeting of the "Owasco Seminar" at the Cayuga Museum of History and Art, Auburn, New York, December 9, 1979.

REFERENCES

- BEAUCHAMP, William A.
 1900 *Aboriginal Occupation of New York*. Albany: Bulletin of the New York State Museum, Vol. 7, No. 32.
- BRASSER, T. J. C.
 1971 "Group Identification along a Moving Frontier." *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*. Munich: Band 2, pp. 261-265.
- CALDWELL, J. R.
 1958 *Trend and Tradition in the Prehistory of the Eastern United States*. Washington: American Anthropological Association, Memoir 88.

- CHAFE, W. L.
1964 "Linguistic Evidence for the Relative Age of Iroquois Religious Practices." *Southwestern Journal of Anthropology* 20: 278-285.
- DICKASON, O. P.
1977 "Renaissance Europe's View of Amerindian Sovereignty and Territoriality." *Plural Societies* 8 (3-4): 97-107.
- FENTON, William N.
1940 "Problems Arising from the Historic Northeastern Position of the Iroquois." Washington: Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 100, pp. 159-252.
- FORD, J. A. and G. WILLEY
1941 "An Interpretation of the Prehistory of the Eastern United States." *American Anthropologist* 43: 325-363.
- GRIFFIN, J. B.
1943 *The Fort Ancient Aspect*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
1944 "The Iroquois in American Prehistory." *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 29: 357-374.
- HARRIS, R. S.
1976 *A History of Higher Education in Canada, 1663-1960*. Toronto: University of Toronto Press.
- JONES, A. E.
1908 "*8endake Ehen*" or *Old Huronia*. Toronto: Fifth Report of the Bureau of Archives for the Province of Ontario.
- KIDD, K. E.
1953 "The Excavation and Historical Identification of a Huron Ossuary." *American Antiquity* 18: 359-379.
- KIDDER, A. V.
1924 *An Introduction to the Study of Southwestern Archaeology*. New Haven: Papers of the Southwestern Expedition, Phillips Academy, No. 1.
- KRAUS, B. S.
1944 "Acculturation: A New Approach to the Iroquoian Problem." *American Antiquity* 9: 302-317.
- LINTON, Ralph (ed.)
1940 *Acculturation in Seven American Indian Tribes*. New York: Appleton-Century.
- LURIE, N. O.
1959 "Indian Cultural Adjustment to European Civilization." In *Seventeenth-Century America*, J. M. Smith (ed.). Chapel Hill: University of North Carolina Press, pp. 33-60.
- MCILWRAITH, T. F.
1948 *The Bella Coola Indians*. 2 volumes. Toronto: University of Toronto Press.

McKERN, W. C.

- 1939 "The Midwestern Taxonomic Method as an Aid to Archaeological Culture Study." *American Antiquity* 4: 301-313.

MACNEISH, R. S.

- 1952 *Iroquois Pottery Types: A Technique for the Study of Iroquois Prehistory*. Ottawa: National Museum of Canada, Bulletin 124.
- 1976 "The *In Situ* Iroquois Revisited and Rethought." In *Cultural Change and Continuity*, C. E. Cleland (ed.). New York: Academic Press, pp. 79-98.
- 1978 *The Science of Archaeology?* North Scituate: Duxbury Press.

NOBLE, W. C.

- 1969 "Some Social Implications of the Iroquois 'In Situ' Theory." *Ontario Archaeology* 13: 16-28.

PARKER, A. C.

- 1907 *Excavations in an Erie Indian Village and Burial Site at Ripley, Chautauqua Co. New York*. Albany: Bulletin of the New York State Museum, No. 117.
- 1922 *The Archaeological History of New York*. Albany: Bulletin of the New York State Museum, Nos. 235-238.

RAMSDEN, P. G.

- 1977 *A Refinement of Some Aspects of Huron Ceramic Analysis*. Ottawa: National Museum of Man, Mercury Series, Archaeological Survey of Canada, Paper No. 63.

REDFIELD, R., R. LINTON and M. J. HERSKOVITS

- 1936 "Outline for the Study of Acculturation." *American Anthropologist* 38: 149-152.

RICHARDS, C.

- 1967 "Huron and Iroquois Residence Patterns, 1600-1650". In *Iroquois Culture, History, and Prehistory*, E. Tooker (ed.). Albany: The University of the State of New York, pp. 51-56.

RITCHIE, W. A.

- 1944 *The Pre-Iroquoian Occupations of New York State*. Rochester: Rochester Museum of Arts and Sciences, Memoir 1.

SAPIR, Edward

- 1916 *Time Perspective in Aboriginal American Culture*. Ottawa: Canada Department of Mines, Memoir No. 90.

SMITH, Harlan I.

- 1910 *The Prehistoric Ethnology of a Kentucky Site*. New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 6, part 2.

SMITH, W. M.

- 1970 "A Re-appraisal of the Huron Kinship System". *Anthropologica* 12: 191-206.
- 1973 "The Fur Trade and the Frontier: A Study of an Inter-Cultural Alliance". *Anthropologica* 15: 21-35.

SPICER, E. H.

1961 (ed.) *Perspectives in American Indian Cultural Change*. Chicago: University of Chicago Press.

1962 *Cycles of Conquest*. Tucson: University of Arizona Press.

TOOKER, E.

1960 "Three Aspects of Northern Iroquoian Culture Change". *Pennsylvania Archaeologist* 30 (2): 65-71.

TRIGGER, B. G.

1976 *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*. 2 volumes. Montreal: McGill-Queen's University Press.

1978a *Time and Traditions: Essays in Archaeological Interpretation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

1978b "Iroquoian Matriliney". *Pennsylvania Archaeologist* 48 (1): 55-65.

TUCK, J. A.

1971 *Onondaga Iroquois Prehistory: A Study in Settlement Archaeology*. Syracuse: Syracuse University Press.

TYYSKA, A. E.

1968 "Settlement Patterns at Cahiague". Report submitted to the Archaeological and Historical Sites Board of the Province of Ontario.

TYYSKA, A. E. and W. M. HURLEY

1969 "Maurice Village and the Huron Bear". Paper read at the second annual meeting of the Canadian Archaeological Association, Toronto.

WILLEY G. R. and P. PHILLIPS

1958 *Method and Theory in American Archaeology*. Chicago: University of Chicago Press.

WILLEY G. R. and J. A. SABLOFF

1974 *A History of American Archaeology*. London: Thames and Hudson.

WINTEMBERG, W. J.

1928 *Uren Prehistoric Village Site, Oxford County, Ontario*. Ottawa: National Museum of Canada, Bulletin 51.

1935 "Archaeological Evidences of Algonkian Influences on Iroquoian Culture". *Transactions of the Royal Society of Canada*, 3rd Series, 29, ii: 231-242.

1939 *Lawson Prehistoric Village Site, Middlesex County, Ontario*. Ottawa: National Museum of Canada, Bulletin 94.

1942 "The Geographical Distribution of Aboriginal Pottery in Canada". *American Antiquity* 8: 129-141.

1948 *The Middleport Prehistoric Village Site*. Ottawa: National Museum of Man, Bulletin 210.

WRIGHT, J. V. et al.

1977 "Trends and Consequences in Canadian Prehistory, with comments". *Canadian Journal of Archaeology* 1: 1-14.

L'archéologie est arrivée

GEORGIE WAUGH
University of California, Davis

RÉSUMÉ

Il s'agit d'une réflexion à partir de l'épistémologie et de l'histoire intellectuelle de deux domaines de l'anthropologie moderne: le structuralisme et l'archéologie, dans le but d'établir une base commune aux deux sous-disciplines. Il semble que l'on puisse trouver un terrain de rencontre dans les méthodes de la cybernétique et de l'analyse des systèmes, sinon en philosophie. On suggère quelques visions archéologiques selon une modalité structurale.

In his remarks to the Research Seminar in Archaeology held in 1971 at the University of Sheffield, Edmund Leach predicted to the assembled participants that the structural paradigm, "currently high fashion among the social anthropologists," sooner or later would catch up with archaeology (1973: 762). Undoubtedly there are those in the archaeological field who feel uneasy at the thought of sharing paradigms with anthropology's Delphic oracle as well as those who deny that such an eventuality will ever be realized. As Klejn notes (1977: 25), however, "the sprouts of such a movement are already poking through."¹ Therefore, it would seem to be a fruitful exercise to inspect the parent soil of those sprouts to see if any parallels or regularities might be evident in their germination or in their fruition. The first step in such an undertaking should be a perusal of the intellectual heritage and context of the French Connection, structuralism.

¹ It should be noted that Klejn probably has been preadapted to such an alternative by his studies with Vladimir Propp, the Russian folklorist. Scholte (1968: 198) and Boon (1972: 92) discuss Propp's influence on Lévi-Strauss and Jakobson.

Structuralism has been a mixed bag. Historically, it has referred to a method, a movement, an intellectual fad, and an ideology. Basically, structuralists adhere to the conviction that there is a structure underlying all human behavior and thought, and that this structure in its cohesiveness, meaning, and generality can be revealed by detailed analysis (Gardner 1973). Marx, Freud, Weber, and Saussure, all have been considered precursors of modern structuralism in their conviction that analysis of the structure, data, and subsurface phenomena can explain the underlying cause and motivations for human behavior and mental functioning. Among contemporary structuralists the "undisputed high priest" is Claude Lévi-Strauss. In 1949 the first extensive presentation of his controversial and imaginative work in anthropology appeared in *Elementary Structures of Kinship*. It was not, however, until several years later in 1955, when *Tristes Tropiques* flashed across the literary horizon that the image and perspective of Lévi-Strauss became the cause célèbre of the French intellectual scene.

Occasionally the observation has been made that probably structuralism could not have developed anywhere else but in France. Certainly, there is small doubt that the French intellectual tradition has been the *primum mobile* in the development of structural methods and objectives and in supplying its essential "esprit."

As Gardner (1973) has indicated, three main figures and their place in the French tradition should be kept in mind as indicative of such development. Descartes visualized the mind in its unique functions of language and reasoning as separate from the biological mechanism of the body. He conducted analyses of such functions with an emphasis on logico-mathematical formulations and deductive reasoning. Rousseau, on the other hand, stressed the affective, the unique, the primitive aspects of human experience; his interest in the relationship between man and society and between man and nature prefigured a contrastive view of humanity. Bergson echoed Rousseau's anti-rational theme by challenging the limits of scientific inquiry and by contrasting the intellectual mentality to the intuitive; he considered the latter to be the "natural way" of comprehension and conceptualization. Nonetheless, he carried on Cartesian precepts in a central concern with language and reasoning and with the synthesis and unification of knowledge within a logical framework.

Gardner has pointed out the value of examining a structural analysis of this tradition in perceiving those factors which have remained constant and those that have occurred in cyclical phases. The following analysis is adapted from his description (1973: 24).

A Structural Analysis of the French Intellectual Tradition

Synchronic elements (always present)	interest in mind; objectivity; synthesizing of knowledge; unique status of human beings; special properties of language; respect for mathematical/original thinking; critique of earlier philosophy.
Diachronic elements (recurring)	primary interest: in individual/in society; in French culture/ in the varieties of world cultures; in logical-mathematical thought in affective life and aesthetic aspects of thought.
Diachronic elements (increasing in importance)	interest in findings of modern science; rejection of introspection; search for empirical data and confirmation.

This analysis is admittedly simplistic, but it is not without virtue. It compresses a large amount of information and organizes that information in such a way that change and continuity can readily be seen. In this manner such an analysis accomodates that part of the French tradition which includes the niche of Descartes, of Rousseau and of Bergson. Structuralists maintain that if such an analysis is carried out properly, it can assume a predictive function. A major criticism is that no allowance is made for change and influence emanating from other traditions. Probably for this reason Gardner points out the desirability of including a "developmental" analysis as higher levels of organization may develop which could not have been deduced from knowledge of earlier events.

The development of such a tradition had its roots in the interest and inquiry into the "science" of man which first was formalized under the Greeks. It increased in fervor during the ferment of the Enlightenment. During the second half of the Nineteenth Century under the catalyst of Darwinism, this study became formalized in empirical research and investigation. At this point a dichotomy which previously had developed between rational and empirical studies during the Enlightenment became more pronounced. The Anglo-American tradition inherited from Bacon and Locke was focused on empiricism. The French "quest for mind" incited by Cartesian antecedents concentrated on the search for the general

properties of the intellect in “its affective and cognitive components” (Gardner 1973: 29), and, subsequently, in derived societal models. Thus, in the fledgling study of anthropology, functionalism and the empirical approach became the heart of the Anglo-American tradition, while on the continent Durkheimian societal philosophy flourished and then was inherited and subtly reformulated by Mauss. Such was the scene which preceeded structuralism. To escape the dangers of an arid empiricism or of a factless philosophy, structuralists seized upon the formal properties of thought as a mediating tool of analysis. With energetic eclecticism, their method utilized perspectives drawn from differing approaches including structural linguistics and communication theory (Lévi-Strauss 1958).

Special note should be made of the work of Ferdinand de Saussure in its influence on the techniques of structuralism. This Swiss linguist was among the first to treat language as a separate, distinct system with its own characteristics and its own rules. He considered language to be a system of signs, including within it “semiology,” the science which deals with signs. He pointed out the arbitrary nature of the linguistic sign, distinguishing between the signified, or concept, and the signifier, or sound image, which together made up the sign. Saussure emphasized that linguistic analysis was concerned with the determination of relationships among basic elements as units which could only be defined in a structural sense through their relationships with one another (De George 1972; Gardner 1973).

Saussure reoriented the field of linguistic studies and, subsequently, inspired new concepts and techniques, including those of the Russian scholar, Roman Jakobson. Jakobson’s work centered on the determination of “distinctive features,” qualities of emitted sounds which constituted what he believed to be the basic building blocks of language. The isolation and definition of these distinctive features in turn led to a determination of more complex linguistic units which themselves were constituted by these features. When Lévi-Strauss encountered Jakobson and his work in the 1940’s, it was as if the framework and method of structural anthropology was catalyzed in a single serendipitous stroke. For, in Jakobson’s concept – the isolation of structural factors for languages in a small set of distinctions which could generate diversity of a system – Lévi-Strauss saw a *modus operendi* for determining the underlying features of

culture in what he considered to be a parsimonious and precise account of the range of cultural systems (Gardner 1973: 119). He does not postulate a one-for-one correspondence between linguistic and cultural phenomena; the correlations between the two are of forms, homologies, contradictions and transformations (Scholte 1969: 362).

Leach (1974) points out that involved with an exposition of this account of the search for human universals is a phylogenetic form of argument. Verbal categories furnish the mechanism through which universal structural characteristics of human brains are transformed into universal structural characteristics of human culture. If these exist as universals at some rather deep level they must be considered innate. They are patterns internalized in the human psyche along with the specialized development of those parts of the human brain involved with speech formation and reception. A child is born with the innate capacity to learn how to make meaningful utterances and to decode the meaningful utterances of others. As Jakobson sees the initial series of basic sound discriminations in the formation of language as physiologically determined, so Lévi-Strauss sees category formation in humans as following similar universal "natural" paths. Lévi-Strauss' use of the linguistic model is not problem-free. Many have claimed that in revealing new insights, he leaves accuracy behind. Critics point to imprecision in definitions and arbitrariness in the choice and use of analytic devices. Moore and Olmsted (1952) consider that imprecision in Lévi-Strauss' foray into kinship systems as exfoliated by linguistic structures. The authors do not deny the possibility of isomorphisms between aspects of kinship structures and aspects of linguistic structures, but such relationships must be delineated with *care*. Leach (1974) also points out that the linguistic model which Lévi-Strauss uses is now considered out of date by theoretical linguists. There is far greater complexity involved in the mechanisms of pattern generation and recognition than is furnished by the digital computer model of Jakobson and Lévi-Strauss. Although in many circumstances the human brain does have a tendency to work from binary perceptions, it certainly proceeds on an analog path as well.

From time to time attention has been directed to the affinities between the works of Lévi-Strauss and Noam Chomsky (Gardner 1973; Leach 1974). The linguistics which Chomsky advocates, under

the names of transformational or generative grammar, does share some points with Lévi-Strauss' rules for myth analysis. Whereas Lévi-Strauss has been grappling with only the recorded cultural forms as transformations of one another, Chomsky has sought those general principles which determine the form of grammatical rules in particular languages, rules that in one measure or another are common to all languages. Chomsky believes such principles are biologically determined – just as Lévi-Strauss adheres to his genetic origins of thought categorizations. Both emphasize the determinant role of language and the distinct possibility of innate knowledge of codes (Gardner 1973). Both are anti-behavioralist and are highly scornful of the “stimuli/response” mode of analysis. Both use notations derived from formal mathematical systems. It is interesting to note that Chomsky is critical of Lévi-Strauss' lack of rigor and precision and cites the need for verification through testing of his hypotheses. Lévi-Strauss, on the other hand, takes exception with the Chomsky perspective of man as a creature with infinite capacity for original thought. Chomsky's picture of man has developed from a Cartesian perspective. “The empiricist view is so deep-seated in our way of looking at the human mind that it almost has the character of a superstition. After all we do not accuse the biologist of unscientific mysticism when he postulates the genetic transmission of complex ‘instinctual’ behavior patterns” (Chomsky in Lyons 1970: 119). Chomsky does differ from that traditional rationalist perspective which adheres to the ultimate irreducibility of distinction between “body” and “mind” (Lyons 1970: 119). It has been pointed out that Chomsky's explicit concern with exact models in rebuttal of “left-to-right” generated models of language was derived from communication theory (Ardener 1971: lxiii).

In adopting the ground rules of cybernetics and information theory Chomsky joined the ranks of those in the social sciences, including Lévi-Strauss, who recognized a powerful tool for analysis. During the late 1940's this method of analyzing complex systems in terms of the flow and processing of information originally was voiced in Wiener's notion about the brain and concomitant feedback mechanisms and in Shannon's theory of information. Subsequently, Chomsky has shifted his primary concern with the output generated by such a model – the body of utterances – to the more difficult problem of the acquisition of competence – the generative grammar for the language.

Leach (1974) indicates the extent of Lévi-Strauss' cybernetic orientation in his treatment of the communication of myth. The "code" which expresses the mental patterns is discovered through the analysis of positions of units within the myth and their significant relationships between each other. Furthermore, from Wiener's theory Lévi-Strauss has drawn his concepts of "scale" and the distinction between "mechanical" and "statistical" models. Predictably, though, he does not pause long enough to clearly define "scale." Information theory as a mathematical theory of communication, hence drawing on mathematical concepts, has furnished a fertile source for his images. "Entropy," "topology," "transformation groups" are concepts which have been duly absorbed and reformulated into Lévi-Straussian verbiage. Of course, it is not just verbiage. For just as the phoneme afforded Lévi-Strauss the basic ingredient of binary oppositions and their relationships, cybernetics provided the analogy between systems of communication, including that of language, and the systems of exchange and reciprocity. Thus, cultures are "codes" allowing meaningful communication with social processes assuming the function of "grammars" governing the rules of reciprocity. "Society is, by itself, and as a whole, a very large machine for establishing communication between human beings" (Lévi-Strauss in Tax 1953: 321). In this way the cybernetic model can be used to characterize society as a whole while information theory can be brought to bear as a tool for analyzing particular social circumstances or particular areas of culture - such as the domains of myth, totem or kinship (Scholte 1969). Just as Lévi-Strauss has come to apply the Prague-type method to *ideological* oppositions, he has examined and extended the implications of communication concepts into an all-pervading symbolistic analysis included within his present concern with semiology (Ardener 1971).

These, then, are some of the "constituent units," the preoccupations and the traditions from which structuralism has emerged. The question now must be directed toward how this paradigm fits together with that paradigm developed on Anglo-American anthropological soil, particularly as it relates to the realm of modern archaeology.

The intellectual tradition which underlies the Anglo-American perspective is rooted in empirical philosophy descended from Bacon

and transformed by his heirs. Primacy is attributed to the behavioral act, and, with a quantitative, descriptive method, problems are expressed in terms which are generally inductive and diachronic. This tradition sees language and mind not as *a priori* "givens," but as *a posteriori* "activities," unified with the social and cultural milieu in observable behavioral roles (Scholte 1970). The "functional" aspect of this tradition is typically ahistorical and emphasizes controlled methods of experimentation/observation in fine-grained explanations of behavior. The latter, in part, is the effect of the American disciples of William Wundt and his research in experimental psychology (Gardner 1973). At this point, the particular trajectory of American tradition should be examined.²

At almost all levels of attainment the American mentality has been keyed to the conviction that the intellectual caste system and rigid class distinctions of the Old World have been avoided in the New. In this milieu a projection of Jeffersonian individualism and the shrewd, self-confident opportunism of the Frontier mentality combined in the belief that the main determinants and constraints on social and intellectual mobility were the exigencies imposed by the physical environment. At the same time, as Tocqueville so astutely perceived, conformity and a pursuit of material equality marked the goals and commitment of the traditional American character.

Consequently, because of the peculiarities of its socio-political experience, the American intellectual tradition has developed in a different direction than its Anglo "genitor." Most obvious is a continually influential belief in the determinant role of the environment. A concomitant theme has been an emphasis on materialism and on overt behavioral patterns and their adaptive value. Moreover, this tradition is marked by pragmatism, equalitarianism, and an intrinsic conviction that the communality of humanity has precedence over the individual. Knowledge has been considered as a reflection within man of the "real" surrounding environment. A structural analysis might not yet be able to isolate "recurring diachronic elements" in this tradition as its intellectual individuality has only been established for a relatively short time. Nonetheless, the "diachronic elements - increasing in importance -" are much the

² The basis for this analysis is derived from Potter (1962), Higham (1970), Gardner (1973), and prior exposure to Tocqueville and Parrington.

same between the American and the European traditions in general: the interest in findings of modern science, the search for empirical data and confirmation, and, perhaps more emphatic than its European counterpart, the rejection of introspection. To the latter in the American version should be added a rejection of abstract philosophy.

In the realm of American anthropological theory a developmental consideration was the advent of historical particularism, a paradigm shared by American archaeology. The parameters of this paradigm were a constraint on theoretical forays into culture change, evolutionary projections and the formation of general propositions. These constraints were most visibly rejected in the 1960's by the proponents of "New" archaeology.

A few cynical scholars have intimated that portions of the early rhetoric surrounding the "New" archaeology suggest that its tenets emerged Athena-like from the brain of Lewis Binford. And one must admit that there persists an aura of self-proclaimed uniqueness in vintage Binfordiana. Of course, countless undergraduate papers, preliminary examinations, and even Walter Taylor have borne testimony to the debt "New" archaeology owes to "old" archaeology and to still older anthropology. In a wider context it can also be seen as a reflection of what John Higham (1970: 19) terms that "puristic spirit" which had crested throughout the social sciences during the early post-war years. This movement excluded the normative and tended to expel the historical from any central focus. Partially due to demands for rigorous methodology, a method of inquiry was developed which was marked by concern for data collected under controlled conditions, amenable to statistical manipulation, and therefore, more orderly and precise than that afforded by the accumulative tactics of previous years. Of equal importance was the attempt to elevate theory construction and the concomitant mathematization of problems to a nomothetic level. If the predictive power of the "hard" sciences could not be equaled, it certainly could be approximated. A structuralist would claim that this spirit was predetermined given the elements of the American tradition.

With this general temper prevailing, the so-called Explanatory period of American archaeology was ushered in with a three-fold theoretical orientation of culture-ecology, evolutionary change, and

logico-deductive reasoning. One of the more influential and enduring aspects of this new trajectory was the explicit concern with a systemic view of culture.

Man relates to his environment and makes decisions on the basis of his rational capabilities and of his experience. A basic tool used on many levels of abstraction is analogy. To the social scientists analogy is one means of verification, a type of replication, through establishing relationships and identifying recurring patterns. As such, it has been a source of possible hypotheses for future testing. The mechanistic analogy resulted from the technological triumphs and success of the scientific revolution of the 17th and 18th Centuries when even the Almighty was pictured as the Great Watchmaker. With perspectives drawn from Darwin and the evolution of biological species the long-utilized organismic analogy became a more precise analytical tool. Among others, Spencer and Radcliffe-Brown made use of this particular device. General systems theory has presented a variant on both the mechanistic and organismic analogies, and because it primarily focuses on process, it has avoided some of the pitfalls which the prior methods incorporated. Systems analysis in considering and specifying units or populations and their functional relationships provides more heuristically valuable models whose explanatory powers can be more closely focuses on the complex phenomena of the social sciences.

Churchman states that systems are defined in a multitude of ways, but that all definers agree that "a system is a set of parts coordinated to accomplish a set of goals" (1968: 29). One of the most fundamental features is the possibility of describing a system in purely *structural* terms by systems analysis. A description of a system refers to relations between parts and among parameters. A system, then, can be thought of as a bundle of relationships; relationships which are variable. In this way Binford can state:

In cultural systems, people, things, and places are subsystems, and the locus of culture process is in the dynamic articulations of these subsystems. This complex set of interrelationships is not explicable by reduction to a single component... (1972: 198).

It is interesting to note that in 1958, following the example of linguistics, Lévi-Strauss had defined anthropology as "a general theory of relationships. It will be possible to analyze societies in

terms of the differential features characteristic of the systems of relationships which define them" (Lévi-Strauss in Scholte 1969: 365).

Systems have been used as models since Plato and Thomas Aquinas, but interrelations between parts of systems (sub-systems) were not examined explicitly in the social sciences until the work of the classic functionalists. Where they failed was in not accounting properly for changes both in subsystems or in their interrelations. In systems analysis as developed by cyberneticians two of the more useful concepts have been the notion of homeostasis and negative feedback, the first cybernetic, and positive feedback and deviation amplification, the second cybernetic. The latter, supplies those processes which can account for growth and change (Maruyama 1963). In a systems analysis, under alternative assumptions, bodies of data can be manipulated, as in a diagraph, focusing on the links or network between parts. The resultant model can furnish information about postulated processes and alternatives. Archaeologists have found these concepts and models most useful in relating human action and adaptive behavior in an ecosystem model. A classic example is Flannery's projection of the origins of agriculture in Mesoamerica (1968). Here, systems analysis is utilized as a heuristic device in the simulation of human behavior in patterned responses to ecological determinants. Flannery has further stated that "the ultimate goal of systems analysis might well be the establishment of a series of rules by which the origins of some complex system could be simulated" (1972: 421).

One meaning of the word "kbernes" – the Greek word from which Wiener derived "cybernetic" – is "steersman." Consequently, the cybernetic network performs the steersman's function, control and communication. Cybernetics participates in systems analysis in a constructional role in that sector that deals with information, information processing and information processing systems. "In an ecosystem approach to the analysis of human societies, everything which transmits information is within the province of ecology" (Flannery 1972: 400).

In the recognition and use of the analytic capabilities of cybernetics, the archaeologist is traveling in the company of the structuralist... probably, on the other side of the road. For, true to his tradition, the archaeologist has seen information as instrumental

in behavioral adaptations to environmental factors in social and economic spheres. The structuralist sees information as being communicated in messages of biologically-determined universal mental constructs reflected in exchange of words, messages and economic goods. It is a matter of speculation as to who will cross the road first. Both incorporate a program of action, goals and meaning. Both recognize the importance of variability as integral in the structure of information links. Both see their enterprise as scientific and deterministic, or at least, probabilistic, in efforts to establish general processes or laws of human behavior.

The archaeologist presently is exploring the limits of his niche. Fortunately, he participates in that human propensity to expand niches, and in a dialectical process, to absorb new methods and modes of inquiry in an effort to break through constraints imposed by limited data. So, he may well follow the example of the socio-cultural anthropologists in examining the symbol and image of the structuralist. The success of such a meeting will only be possible, in the long run, when confined to testable reconstructions within specified boundaries. One such instance might be explored in an approach which synthesizes the analysis of elements of historicized myth (e.g. Dumeznil 1970) and linguistic reconstructions (e.g. Friedrich 1966 and Benveniste 1973) to produce a prototype to be tested by archaeological investigation. A different trajectory has been hypothesized by the structural Marxists (Friedman and Rowlands 1979). In the realm of historical archaeology, where a wealth of information can be derived from archival sources and written documents, efforts are being directed toward the development of a model drawn from mental constructs and behavioral evidence (Deetz 1977). The success or failure of these proposals will be measured by comparative studies in the prehistoric, the historic, and the ethnographic record.

It well may be that linguistic models hold the key, whether the communication be visual or verbal. As Klejn states, Deetz has attempted an operational approach in isolating the relations of functional forms of artifacts and artifactual assemblages by a method analogous to that of structural linguistics (Deetz 1967: 83-98). Deetz himself acknowledges problems in precise definitions of structural rules of a culture's artifacts. Artifactual categorization does not have

a one-to-one correspondence with linguistic categorization. Furthermore, the mixing of levels of meaning leads to confusion.

Another course is suggested by Flannery's allusion to "a series of rules" as a generative model, or in other words, a "grammar" in the Chomskian sense. That linguistic metaphor has been expanded by Gould (1980) in a search for universal principles of residue behavior and, more specifically in a grammar for lithic technology. Both Flannery and Gould have the good sense to specify that these models result in *simulations*. The danger lies at that point, as in some Lévi-Straussian projections, when simulations or hypotheses become dogma.

If ever the twain do meet, the archaeology fulfills Leach's prophecy, the exchange will have value for both sides. As Murphy has so cogently pointed out, the study of symbols or mental structures cannot be understood merely as a translation of their relationships to each other (1971: 205). For, although image and activity may not afford an exact fit, without activity, image is a sterile, formal construct.

ACKNOWLEDGMENTS

I wish to acknowledge with gratitude the impetus and questions supplied by M. A. Baumhoff and the critical reading of an earlier draft by Richard Curley.

REFERENCES

- ARDENER, Edwin
 1971 "Introductory essay: social anthropology and language." In *Social Anthropology and Language*. ix-cii. A.S.A. 10. London: Tavistock Publications.
- BENVENISTE, Émile
 1973 *Indo-European Language and Society*. London: Faber and Faber.
- BINFORD, Lewis R.
 1972 "Systematics and the study of culture process." In *An Archaeological Perspective*. 193-207. New York: Seminar Press, Inc.
- BOON, James A.
 1972 *From Symbolism to structuralism; Lévi-Strauss in a literary tradition*. New York: Harper and Row.

- CHURCHMAN, C. West
1968 *The Systems Approach*. New York: Dell Publishing Co., Inc.
- DEETZ, James
1967 *An Invitation to Archaeology*. Garden City, New York: Natural History Press.
1977 *In Small Things Forgotten: The Archaeology of Early American Life*. Garden City, New York: Anchor Books.
- DE GEORGE, Richard T. and M. FERNANDE, eds.
1972 *The Structuralists: From Marx to Lévi-Strauss*. Garden City, New York: Doubleday and Co., Inc.
- DUMÉZIL, George
1970 *The Destiny of the Warrior*. Chicago: University of Chicago Press.
- FLANNERY, Kent V.
1968 "Archaeological systems theory and early Mesoamerica." In *Prehistoric Agriculture*. Stuart Streuver, ed. 80-100. Garden City, New York: Natural History Press. 1972.
1972 "The cultural evolution of civilizations." In *Annual Review of Ecology and Systematics*. 3: 399-426.
- FRIEDMAN, J. and M. J. ROWLANDS
1978 "Notes towards an epigenetic model of the evolution of 'civilization'." In *The Evolution of Social System* Ed. by J. Friedman and M. J. Rowlands. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- FRIEDRICH, Paul
1966 "Proto-Indo European Kinship." *Ethnology*. 5: 1-36.
- GARDNER, Howard
1973 *The Quest for Mind: Piaget, Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*. New York: Alfred A. Knopf.
- GOULD, R. A.
1980 *Living Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HIGHAM, John
1970 "The schism in American scholarship." In *Writing American History: Essays on Modern Scholarship*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- KLEJN, Leo A.
1977 "A panorama of theoretical archaeology." *Current Anthropology*. 18: 1-42.
- LEACH, Edmund
1973 "Concluding address." In *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory*. Colon Renfrew, ed. 761-771. London: Duckworth.
1974 *Claude Lévi-Strauss*. Rev. ed. New York: Viking Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1963 *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

LYONS, John

1970 *Noam Chomsky*. New York: Viking Press.

MAUYAMA, Magorohn

1963 "The second cybernetic: deviation-amplifying mutual causal processes." *American Scientist*. 51: 164-179.

MOORE, Omar Khayyam and David L. Olmsted.

1952 "Language and Professor Lévi-Strauss." *American Anthropologist*. 54: 116-119.

MURPHY, Robert F.

1971 *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory*. New York: Basic Books.

POTTER, David M.

1962 "The quest for national character." In *The Reconstruction of American History*. John Higham, ed. 197-220. London: Hutchinson and Co., Ltd.

SCHOLTE, Bob

1969 *The Ethnology of Anthropological Traditions: A Comparative Study of Anglo-American Commentaries on French Structural Anthropology*. Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley.

1970 "Epistemic paradigms: some problems in cross-cultural research on social anthropological history and theory." In *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero*. E. N. and Tanya Haifes, ed. 108-122. Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.

TAX, Sol, ed.

1953 *An Appraisal of Anthropology Today*. Chicago: University of Chicago Press.

Continuité et ruptures en histoire

SIMON LAFLAMME
Université d'Ottawa

SUMMARY

These are a few remarks on the debated question whether history is basically made up of continuity or discontinuities.

L'histoire dans la philosophie contemporaine, principalement en France, est un des thèmes auxquels on manifeste le plus d'intérêt: une large part des discussions porte directement sur le sujet, plusieurs autres sont liées à lui. Surgissent alors des controverses. Quand le débat semble atteindre son point le plus épineux – et c'est peut-être le niveau où il est le moins sérieux –, sont partagés en deux clans ceux pour qui l'histoire est continuité (pour eux-mêmes, les réalistes; pour les autres, les humanistes) et ceux pour qui elle est discontinuités (pour eux-mêmes, les scientifiques; pour les autres, les cyniques). Mais ce conflit, beaucoup plus stérile que fécond, renferme, dans les cercles convenables d'où il provient, une fois vidé de sa politacillerie, un consensus profond sur la grande découverte de notre siècle.

Soulignons d'abord qu'il est bien vu, dans le monde universitaire, de dresser l'histoire contre la structure, plus spécifiquement, de lier un savoir humaniste, dont Jean-Paul Sartre et Cornelius Castoriadis seraient les plus dignes représentants, contre un autre, structuraliste, supporté par Michel Foucault¹. De fait, pour plusieurs,

¹ Nous sommes très conscient de ce que l'épithète «structuraliste» ne soit revendiquée par personne, sinon par Claude Lévi-Strauss; nous ne faisons que reprendre, ici, le vocabulaire de l'université. Il faut dire, aussi, que Foucault n'a jamais su quoi faire de cette appellation. Par ailleurs, si nous n'incluons pas Louis Althusser, c'est, premièrement, parce qu'il est versé beaucoup plus en épistémologie qu'en histoire,

l'écart entre chacun de ces trois personnages est si grand que nous nous retrouvons dans la nécessité de les isoler. Or, pour le monde universitaire, il y a du bon en chacun d'eux. Le bon, par contre, descend de théories incommensurables. Aussi, le savoir des sciences sociales est-il en crise.

Mais quels sont, au fond, les termes réels de la problématique? Foucault nous dit que l'histoire des idées révèle des ruptures; nous sommes bien obligés de le constater. Castoriadis, lui, nous affirme que l'homme n'est pas aussi déterminé que la «pensée héritée» veut bien l'entendre; l'histoire est marquée de l'imaginaire d'une façon telle qu'elle peut être n'importe quoi. Sartre, enfin, nous parle de l'absolue liberté de l'homme du point de vue ontologique et de l'impossibilité d'une nature humaine².

Le point commun saute aux yeux. Chacun veut faire sa place à la différence, c'est-à-dire que Foucault, Castoriadis et Sartre s'unissent pour soutenir qu'il y a des spécificités historiques. En tout cas, et Sartre, et Foucault, et Castoriadis sont en mesure de comprendre et d'affirmer, sur le plan philosophique, la diversité des moments historiques et l'écart entre chacun d'eux. Personne, donc, n'acceptera de parler de l'histoire comme d'un continu uniforme, comme d'un mouvement *a priori* destiné et c'est là la grande vérité de notre époque.

Cela posé, il faut nous demander d'où vient que ces théoriciens sont détachés. La réponse est simple. Cela tient au terrain d'analyse. D'un côté on s'occupe de l'histoire des idées, de l'autre on se penche sur celui au travers duquel les idées sont produites, sans lequel, concrètement, il n'y a pas d'idées. Puisque, chez l'analyste futé, l'objet fait naître des techniques de recherche et d'exposition particulières, les objets étant différents, il en découle des incompatibilités. Foucault dégage les jeux entre les idées pour construire des réseaux et il a une méthode appropriée. Castoriadis et Sartre s'interrogent sur

deuxièmement, parce que son projet de déshégélianisation du marxisme est trop spécialisé. Nous pensons, cependant, que ses thèses, ainsi que celles d'Étienne Balibar, pour l'essentiel, ne s'opposent pas, question histoire, à celles de Foucault.

² Et cela vaut même pour le Sartre de la *Critique de la raison dialectique* pour lequel, tout compte fait, l'idée de totalisation universelle de l'histoire – de l'unicité de l'histoire humaine – n'est que malheureuse. Elle est d'un idéal occidental bourgeois; elle est aussi en contradiction avec toutes les thèses de l'existentialisme et de l'existentialisme marxiste – et je ne veux pas dire par là qu'elle remet implicitement en question toute la pertinence du concept de totalisation.

l'histoire de l'homme ou, plutôt, sur le mouvement de l'histoire humaine et la méthode foucauldienne ne peut pas être d'un grand secours. Qu'on reconnaisse que chacun travaille chez-lui et qu'on s'abaisse à s'instruire de la connaissance de l'autre et le fameux conflit structure-histoire s'envole en fumée. En quoi historiographie des idées s'oppose à histoire humaine?

Tous s'entendent pour admettre des spécificités historiques. Bon. Mais Castoriadis sera bien malvenu pour dire à Foucault que les idées ne sont pas interreliées et n'agissent pas sur la conscience de l'individu quand, malgré lui peut-être, il ne peut sortir d'une dialectique de l'être et du connaître; certes il refuse, et à bon droit, que la conscience soit absolument déterminée, mais son imaginaire ne prend un sens que dans la mesure où il y a un va-et-vient entre l'être et le connaître. Foucault, de même, déblatèrera bien en vain contre l'imaginaire de Castoriadis: comment pourra-t-il prétendre que tout homme est à ce point conditionné par la structure discursive éprouvée qu'il n'en est qu'une réplique; il aura peine à rendre compte de la variété des personnalités, du changement, peut-être. Et qui, enfin, osera prétendre contre Sartre que l'histoire des idées n'est pas l'histoire des idées produites par des hommes en situation (c'est-à-dire subissant en retour les idées). Certes, il n'y a pas de nature humaine, on n'en parle plus que dans les milieux nostalgiques. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'hommes. Cela veut dire que l'homme peut être n'importe quoi, c'est ce qui lui ouvre une histoire toujours neuve, et que, s'il n'est pas n'importe quoi, c'est qu'il subit cette même histoire.

Alors! l'histoire est-elle continuité ou ruptures?

Continuité de quoi? rupture entre quoi et quoi? Voilà les questions qu'il faut poser. Mais si on insiste, nous dirons d'abord qu'il n'y a pas d'histoire de l'humanité; il y a des histoires d'hommes. Et puis ces histoires sont ruptures et continuités à la fois. Si on parle de l'histoire de l'Occident, il est évident, maintenant, qu'elle est hachurée, mais il n'en demeure pas moins que l'homme-moderne entretient des liens avec son passé. Ce sont peut-être ces liens qu'il faut maintenant s'appliquer à dégager dans l'explication des mouvements historiques. Mais il n'y a pas à nier ni l'un, ni l'autre des concepts avec lesquels nous interprétons maintenant l'histoire: ni rupture, ni continuité; de même, il n'y a pas à rêver d'une synthèse enveloppante, il faut tout simplement nous résoudre à vivre avec les réalités qu'ils découvrent.

RÉFÉRENCES

CORNÉLIUS, Castorians

1975 *L'Institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.

FOUCAULT, Michel

1969 *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

1972 *Histoire de la folie* (À l'âge classique). Paris: Gallimard.

1966 *Les mots et les choses* (Une archéologie des sciences humaines). Paris: Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul

1943 *L'Être et le néant* (Essai d'ontologie phénoménologique). Paris: Gallimard.

1960 *Critique de la raison dialectique* (Précédé de *Question de méthode*). Paris: Gallimard.

Domination et protestation: le sens de l'Acadianité*

J.-YVON THÉRIAULT
Université d'Ottawa

SUMMARY

Starting with the definition of the "ethnic situation" as a meaningful relation within a society, the article indicates the social relations which contribute to transform that "ethnic situation" into a protest movement (*phénomène nationalitaire*). Analyzing the history of the *question acadienne* (francophones of New Brunswick 1860-1980), the author establishes a periodisation which allows a reading of structural periods in some of which the "ethnic situation" is characterized by a relation of order (domination), and in others by social protest.

1. FAIT ETHNIQUE ET PROTESTATIONS NATIONALITAIRES

C'est bien parce qu'il y a résurgence de protestations sociales qui se réclament d'une ethnie, d'une nation ou plus simplement d'une culture qu'on assiste aujourd'hui à un foisonnement d'études sur les questions régionales, nationalitaires ou nationales. À l'image de ces mouvements, la réflexion sociologique et particulièrement celle qui tente de saisir les potentialités transformatrices du social relevées par ces protestations, semble nager dans l'indétermination.

On assiste, par exemple, en analyse marxiste à une mise en accusation sévère, de ceux qui ne perçoivent rien d'autres dans ces protestations qu'un jeu habile des classes dominantes pour masquer les

* Texte d'une communication présentée au congrès annuel de la Société-Canadienne d'Ethnologie, Montréal, 28 février 1980. Université d'Ottawa.

rapports d'exploitation économique. Vision héritée de l'analyse du processus de prise en charge par les bourgeoisies européennes de l'appareil d'État au XIX^e siècle et des tentatives de celles-ci par la création de l'État-nation d'unifier la formation sociale « en regroupant les échangistes dans un tout indifférencié et renforcer ainsi la domination de classe » (Bourque 1977: 42). Cette conception, dont Gilles Bourque est au Québec un des derniers représentants, et qui conduit à réduire la question nationale aux pratiques idéologiques de la classe dominante a démontré ces insuffisances. L'unification culturelle qui semblait être une nécessité du capitalisme s'est avérée beaucoup plus une tendance qu'autre chose et le développement des États-nations s'est accompagné de la persistance d'identifications ethniques minoritaires et de formes régionales de reproduction sociale; manifestations qui démontrent qu'une économie de marché peut permettre le maintien et même utiliser des modalités diverses de sociabilité.

Pour être fidèle au texte, cette conception obligeait à toujours démontrer, pour reprendre l'expression de Rosa Luxembour, que « c'est un effort de la bourgeoisie pour imposer son pouvoir de classe qui est à l'origine de tous les mouvements nationaux » (Luxembour dans Haupt *et al* 1974: 196). Dans le cas du Québec on pouvait toujours forcer la chose un peu et souligner que, même si cette bourgeoisie s'oppose aux principales manifestations du nationalisme, même si ces principaux porte-parole professent un nationalisme autre, objectivement et structurellement, le néo-nationalisme québécois est l'idéologie de cette bourgeoisie. Mais quand le phénomène apparaît chez un groupe où manifestement il n'existe pas l'embryon d'une bourgeoisie on ne peut conclure qu'à la non-existence d'une question nationale, et rejeter les manifestations observées sur la réminiscence d'une forme antérieure de production, un simple retard superstructurel; c'est du moins l'explication que Bourque donnait de la question acadienne au début des années soixante-dix (Bourque *et al* 1970: 22).

À cette conception tend à se substituer une approche plus empiriciste qui sans reprendre la fameuse définition de Staline où « la nation est une communauté de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique qui se traduit dans une communauté de culture » (Staline dans Haupt *et al* 1974: 313) tente tout de même de partir des fondements matériels du fait national. Celui-ci n'est plus ici une création superstructurelle de la bourgeoisie mais une réalité trans-historique. « Ce que nous appelons aujourd'hui nationalisme est

ce système de représentation qui définit le groupe d'appartenance qui rend solidaire et unit ceux qui se retrouvent dans ce groupe» (Monière 1979: 33-34). La matérialité de la nation, résultat, dans les sociétés de classe d'un rapport de force entre les différentes classes provoque la création d'une « conscience nationale » qu'il faut distinguer du « nationalisme »; idéologie bourgeoise valorisant la formation d'un État (Halary 1978: 152-153) ou encore une « idéologie nationale » qu'il faut séparer de l'idéologie de « l'État-national » qui elle est historiquement bourgeoise (Le Borgne 1978: 96-97).

En d'autres termes, cette tentative fait référence à une modalité précise, le processus hégémonique par lequel une société rend les individus sujets; elle insiste sur un aspect de ce processus « le rôle de ciment joué par la conscience nationale » (Halary 1978: 153). Elle réfère à la sphère idéologique non comme création artificielle mais comme rapport matériel qui « assure la cohésion des individus dans leurs rôles, leurs fonctions et leurs rapports sociaux » (Harnecker 1974: 85). C'est faire implicitement référence à la notion de « culture » telle qu'utilisée par les anthropologues en donnant à celle-ci une réalité qui transcende la lutte des classes – bien qu'elle soit, matérialisme oblige, le résultat de la lutte des classes –. Perçu ainsi et avec raison, la « conscience nationale », le « fait national », ne peut se réduire à la variante dominante mais traverse l'ensemble d'une formation sociale, acquiert une certaine matérialité.

Mais il ne faut pas oublier, le concept même de formation sociale se réfère à des articulations spécifiques de formes et de modes de production et qu'elle n'est pas une simple réalisation de l'État du mode de production dominant (Poulantzas 1978: 27). La reproduction sociale fait appel à un dispositif hégémonique qui pénètre l'ensemble de la société civile, s'articule à des rapports-famille-école-associations-division ethnique, etc., qui bien que soumis n'en démontrent pas moins l'extrême diversité du social et ses affrontements incessants (Fossaert 1978: 22-23). La région dans ce sens, comme lieu spécifique d'organisation du consentement ou de gestion des contradictions sociales, est demeurée et demeure encore un espace qui bien qu'articulé à l'État n'en possède pas moins une certaine autonomie (Dulong 1978, Quéré 1978); elle peut, comme d'autres types d'associations, être investie de pratiques spécifiques, de manifestations particulières des liens qui cimentent l'homme à sa société.

En donnant ainsi une matérialité aux éléments culturels et en soulignant la multiplicité de leurs manifestations, l'analyse se raffine mais conduit bien souvent à des tautologies. En effet, en acceptant comme fondement des critères objectifs, directement repérables, pour expliquer un mouvement d'ordre culturel, en prenant pour acquis que le fait « ethnique », « nationalitaire » ou « national » est la matérialité à la base des protestations de ces groupes on est porté à accepter le discours du groupe comme l'élément explicatif de ses conduites. C'est par exemple la démarche de Denis Monière dans « Les Enjeux du Référendum » où il en arrive à faire une lecture quasi-religieuse du discours nationaliste québécois. Si le texte est mobilisateur il ne nous en dit pas plus sur le mouvement que le mouvement lui-même¹. Car ce qu'il faut se demander, c'est qu'est-ce qui se joue lorsqu'un groupe en vient à vouloir faire basculer sa langue, sa culture, ses traditions, son mode de vie, en bref sa sociabilité dans le champ des pratiques conflictuelles.

La démarche qui consiste à trouver la cause dans le « fait ethnique » ou « national » lui-même semble juste mais insuffisante et si nous maintenons une définition du fait national ou ethnique comme une matérialité qui traverse l'ensemble social, il nous paraît important de réintroduire dans l'analyse l'utilisation idéologique de cette référence. Deuxièmement, le « fait ethnique », s'il a quelque chose à voir avec les protestations nationalitaires n'en n'est pas le seul élément explicatif; il n'y a d'ailleurs jamais de recouplement parfait entre réalité ethnique et identification ethnique. Autrement dit, la transformation de critères ethniques en mouvement nationalitaire répond autant à des rapports extérieurs à celui-ci qu'à sa matérialité propre (Nairn 1977). Nous nous expliquons.

¹ Louis Quéré énonce deux axes entre lesquels chevauchent les modes de connaissance des protestations nationalitaires 1) une analyse immanente à la réalité du fait national ou ethnique qui est contrainte de s'orienter à la fois vers la démonstration de la réalité-matérialité de ce fait national et vers une lecture quasi-religieuse de la conformité du mouvement, ou de sa présence informante dans les orientations et les stratégies de l'action collective (1978: 22) 2) une lecture extérieure au fait, une mise à distance du mouvement et une tentative de trouver sa signification dans le système des rapports sociaux qui le produit (*ibid*: 20), analyse qui tend à minimiser le fait national et à trouver sa référence dans un autre mouvement, soit le mouvement ouvrier (*ibid*: 24-25). Le problème ainsi posé demeure toujours: comment sortir du discours que les acteurs livrent sur eux, donc de situer ce discours dans une problématique de rapports sociaux sans pour autant être conduit à minimiser la problématique nationalitaire dont la résurgence est une évidence qu'elle y est pour quelque chose.

Les protestations nationalistes ne sont pas le propre des ensembles sociaux ou des catégories sociales qui répondent à la définition du fait ethnique ou national telle que nous venons de la discuter. Cette définition, en dernière analyse, n'est rien d'autre que les rapports de sens à l'intérieur d'une société, les lieux spécifiques de la socialisation². Ce qu'on entend par cela n'est d'ailleurs habituellement pas un élément de protestation mais plutôt porteur de l'ordre social, un dispositif de l'hégémonie; c'est l'unité fonctionnelle d'un ensemble social, ce qui assure le maintien sociétal, le consensus et non la transformation, en bref, le lieu où le pouvoir devient système. Il est évident que le sociologue ne s'intéresse pas à décrire et à énumérer dans une société les différentes pratiques de sociabilité – à moins bien sûr qu'il soit à la solde d'un État qui a dans sa stratégie hégémonique le multi-culturalisme –; ce qui l'intéresse et ce pourquoi il y a foisonnement d'intérêts pour ces questions est que ce fait national ou ethnique se transforme en mouvement protestataire, que ces mécanismes de cohésion sociale commencent à travailler de toutes parts. Phénomène universel en autant que tout individu est sujet d'une société, il est évident que le fait ethnique, ce rapport seul, ne peut expliquer comment un principe de cohérence se transforme en rapport conflictuel ou pourquoi ce qui est habituellement ordre devient désordre et qu'il faut chercher dans les rapports sociaux extérieurs au fait ethnique l'explication de cette transition.

Il est possible de retracer le fait « national » acadien ou une certaine spécificité dans les mécanismes de reproduction sociale à l'époque de l'Acadie française, plus spécifiquement, vers le milieu du 17^e siècle, quand, sous la contrainte de l'avatar colonial la colonie d'exploitation que devait être l'Acadie se transforme en colonie de peuplement (1654-1670)³. Si cette spécificité est une constante depuis lors

² Voir les travaux du Quéré (1978) et de Dulong (1978) qui bien que proposant chacun un traitement différent tentent de relier la problématique de « fait national » aux différentes formes et lieux où la société tente de construire un consensus spontané. Nous nous référons à ces études ici en autant qu'il nous semble impossible de saisir le « fait ethnique » acadien sans le relier à une problématique régionale.

³ La présence à partir de 1654-1670, époque de la première période importante de domination anglaise sur l'Acadie française, de formes de sociabilité propres ne doit pas conduire à assimiler celles-ci à l'identification ethnique telle qu'elle apparaît vers 1860, comme le font trop facilement les textes nationalistes (cf. Petit Manuel d'Histoire d'Acadie et N. Griffith 1973). Ce qui se crée à cette époque est une forme d'identification d'une société de petits producteurs à la terre qui l'a vu naître (voir Clark 1973: 107-108). Le regroupement de ces traits en identification ethnique est contemporain de

dans les provinces maritimes elle n'en n'a pas moins eu des significations diverses et sa réinterprétation comme protestations nationalitaires est facilement repérable à deux époques, soit celle de 1860-1880 et celle de 1950 à aujourd'hui.

Le traitement que nous ferons ici de ces moments nous démontrera que ceux-ci ont correspondu à des transformations fondamentales des relations de dépendance entre l'ensemble régional et son extérieur et qu'ainsi l'analyse de la transition est centrale dans l'explication. La réponse régionale à cette transition prend la forme de protestations nationalitaires en autant qu'elle s'accompagne d'une remise en question du dispositif hégémonique, d'une réarticulation des rapports de sociabilité, d'où le rôle privilégié des intellectuels dans les protestations nationalitaires. En d'autres termes, le fait ethnique acadien ne se transforme en protestations nationalitaires qu'au moment où s'opère une agression extérieure qui remet en question, non uniquement la place des différentes catégories sociales dans l'ensemble régional acadien mais aussi les fondements superstructurels, les lieux d'organisation du consentement, de la reproduction sociale spécifique à l'ensemble régional.

2. SOCIÉTÉ MARCHANDE ET LOGIQUE COLONIALE (1860-1880)

L'historiographie traditionnelle avait coutume pour expliquer l'éveil qui se produit autour des années 1860 de parler de renaissance, renaissance d'un peuple qui depuis un siècle tentait de se faire oublier par le silence (Thériault, L. *et al* 1975). Ce peuple, grâce à la clairvoyance de quelques leaders, qui réussirent à canaliser et à créer dans ce qui en restait un sentiment de fierté nationale, se mit à trouver, pour parler comme Clément Cormier, son passé glorieux, ses traditions riches, ses ancêtres héroïques (1962: 169). – C'était avant qu'on sache qu'une première renaissance dans la charrette de Pélagie avait eu lieu un siècle auparavant –. Malgré tout ce qu'on peut penser de la charge mythique qui s'y renferme, il y a dans ce concept de renaissance

la période étudiée ici (1860-1880) et à la distinction du « fait ethnique » précédent, l'identification ethnique n'est plus uniquement un rapport de l'individu à sa société mais aussi un lieu de protestation. Le fait ici de résumer les protestations à deux périodes (1860-1880) (1960-1980) doit être considéré comme la dominance de cette dimension de l'identification ethnique à des époques précises, en fait l'identification ethnique est toujours porteuse de l'ordre social et de protestations sociales.

sance une évaluation, il me semble, assez juste de la réalité. C'est moins en effet une continuité historique qui se réalise dans cette deuxième moitié du 19^e siècle qu'une mutation qui voit en l'espace de vingt ans se transformer en mouvement nationalitaire les îlots de peuplement francophone disséminés sur le long des côtes de l'Atlantique.

La période est en effet féconde en transformations: on voit se structurer une classe d'intellectuels qui se réclame de l'Acadianité – le groupe clérico-professionnel –, la création d'un clergé acadien, des luttes virulentes pour l'élection des premiers députés acadiens, des conflits scolaires mettant en opposition minorité et majorité – l'émeute scolaire de 1875 –, la fondation d'institutions culturelles acadiennes – premier journal francophone et premier collège classique –, enfin un mouvement de colonisation et une idéologie « nationale ». En 1880, l'essentiel des luttes est achevé et les conventions nationales qui débute donnent le signe de l'essoufflement des protestations. Sous la direction du groupe clérico-professionnel s'élabore une idéologie de repli, délaissant les revendications d'ordre politique pour se complaire dans le renforcement des institutions culturelles et sociales élaborées la période précédente. L'ethnicité qui s'est constituée est de moins en moins conflictuelle et de plus en plus porteuse d'ordre par la direction qu'opère les structures religieuses, scolaires et culturelles sur l'organisation du consentement. C'est ce qui permettra à M. Roy (1978: 100-119) d'affirmer que la société traditionnelle ne s'est imposée qu'à ce moment et à R. Mailhot (1973: 126) de soutenir qu'en dix ans, de 1860 à 1870, on est passé des exigences concrètes à un messianisme épars.

Mouvement de renaissance en effet, en autant que le phénomène soit une réinterprétation du « fait national » de l'Acadie française qui n'établira d'ailleurs jamais un recouplement avec celle-ci. C'est la naissance d'une Acadie de la mer qui s'opère, pour reprendre une expression d'Antonine Maillet. Car l'Acadie française conduit par l'échec colonial à un embryon de colonie de peuplement autocentrée et agricole à bel et bien, selon les desseins des instigateurs du projet, a été anéantie par la déportation de 1755. Des dix à quinze mille habitants qu'elle comprenait, au plus deux mille se retrouveront dans la région. De ce nombre une proportion importante est rapidement intégrée aux nouveaux habitants britanniques et servira de main-d'œuvre dans les villes coloniales en construc-

tion telle Halifax⁴. La «renaissance» des années 1860 sera un phénomène spécifique à ceux des descendants de l'Acadie française qui s'intégreront au commerce colonial des pêcheries du Golfe St-Laurent et des côtes atlantiques – la région «acadienne» du Madawaska sera peu touchée par le phénomène, seule région non côtière de l'Acadie –. Ainsi, c'est la situation de ce groupe avant la période 1860 que nous devons rapidement rappeler.

2:1 *Logique coloniale et classe ethnique*

Le concept de classe ethnique⁵ semble encore le plus adéquat pour caractériser le type de rapports qui s'instaure sur les côtes acadiennes de 1760 à 1860, et l'intégration d'Acadiens par le biais des pêcheries à la structure coloniale britannique. La pêche commerciale à l'intérieur du Golfe St-Laurent et sur le littoral des côtes atlantiques précède de deux siècles cette intégration. Elle avait été toutefois fortement handicapée par l'inexistence d'une population sédentaire assurant la reproduction de la main-d'œuvre abondante que nécessitaient les techniques d'alors – une équipe sur le bateau et une équipe sur les côtes pour le séchage. – Les guerres coloniales, la présence dans la région d'intérêts multiples, les terres sablonneuses et arides des côtes, le climat froid, l'inexistence chez les pêcheurs européens d'une tradition agricole avaient tantôt poussé à limiter l'implantation (la faiblesse de l'implantation coloniale à Terre-Neuve s'explique selon H. Innis (1954: 52-90) par l'opposition à tout établissement d'une population permanente), tantôt fait échouer tout projet colonial – les différentes tentatives françaises de développer en Acadie une économie liée à la pêche.

⁴ Sur l'histoire de l'Acadie; bien souvent marqués par une volonté de glorifier le passé, les travaux de Rumilly, *Histoire des Acadiens* (1955) et Rameau de Saint-Père, *Une colonie féodale en Amérique: l'Acadie* (1889) demeurent les plus riches en information. Pour le rétablissement des Acadiens près du littoral de la côte Atlantique et l'implantation de villages côtiers au Nouveau-Brunswick, voir Raiche (1962: 29). Enfin Rumilly notera l'acceptation par le gouvernement de la Nova-Scotia d'établissements acadiens en autant qu'ils ne soient plus concentrés.

⁵ Le concept de classe ethnique fut introduit au Québec au début des années soixante par J. Dofny et M. Rioux (1962) pour expliquer l'évolution de la société canadienne-française; il fut abondamment critiqué pour son incapacité à démontrer les rapports de classes à l'intérieur du groupe ethnique québécois. J.-W. Lapierre (1977) dans un texte récent tente de réintroduire ce concept pour l'analyse de la société acadienne jusqu'en 1960; il apparaît qu'il renferme ici comme au Québec les mêmes faiblesses quoiqu'il possède une certaine pertinence pour expliquer la réalité pré-1860.

Si le monopole britannique des pêcheries de l'Atlantique, assuré par le traité de Paris, ne rendait pas les côtes plus hospitalières, il permettait toutefois d'en limiter l'accès aux flotilles étrangères et remettait ainsi à l'ordre du jour la possibilité d'un peuplement. La perte des colonies américaines quelques années plus tard et la nécessité d'assurer l'approvisionnement en « nourriture d'esclaves » (la morue séchée) pour les Indes occidentales accentueront cette tentative. L'Angleterre, pas plus que la France ne réussit à attirer foule sur les côtes de l'Atlantique; le peuplement des provinces maritimes fut l'effet dans un premier temps de la révolution américaine qui attirera une population de petits paysans plus tentés par les terres fertiles de la Baie française (ancienne Acadie) que celles du littoral atlantique et un peu plus tard des famines irlandaises qui fournirent le gros de la main-d'œuvre nécessaire à l'exploitation forestière⁶. Les richesses maritimes elles, furent pour beaucoup l'affaire de la main-d'œuvre acadienne qui s'essaima sur le long du littoral du Golfe St-Laurent, couvrant les côtes gaspésiennes, la côte nord et est du Nouveau-Brunswick, les Îles-du-la-Madeleine et certains centres de pêche de l'Île-du-Prince-Édouard, du Cap-Breton, de l'Île Madame jusqu'à la Baie Ste-Marie en Nouvelle-Écosse.

L'acte violent que fut la déportation fit de ce qui restait d'Acadiens une population conquise, dénudée de tout patrimoine et de toutes possibilités de renouer une quelconque autarcie agricole. Elle forcera donc ceux-ci à rechercher pour survivre une activité rémunérée qu'ils trouveront en s'incorporant au commerce du poisson et qu'ils articuleront à un travail d'appoint agricole. C'est en prenant racine dans le Golfe St-Laurent, devenu le fief de marchands des îles de la Manche franco-britannique, qu'ils regagneront le droit d'habiter la région – voir la requête du marchand Robin auprès du Gouverneur de la Nova-Scotia en 1763 pour le droit de rétablir des Acadiens –. Mais à l'opposé de ce qui se développait sur les côtes est de la Nouvelle-Écosse où la pêche se réalisera sous une forme industrielle – pêche hauturière nécessitant une main-d'œuvre annuelle – la pêche

⁶ L'histoire économique des régions acadiennes reste à faire; à l'exception des travaux de R. Mailhot sur le 19^e siècle acadien, existent quelques études générales sur l'ensemble du développement économique des provinces maritimes et du Nouveau-Brunswick, voir Acheson (1972-1979), Miller (1977), Saunders (1939), pour le développement spécifique de l'industrie de la pêche H.-A. Innis (1954) et celle de l'industrie forestière MacNutt (1967).

du Golfe se fera sous forme artisanale. Les conditions de rétablissement des Acadiens et le système de crédit en vigueur dans la région, permettront, que se réalise une économie de traite fondée sur l'articulation à l'intérieur de l'unité familiale d'une production domestique et d'une production pour le commerce international; système économique excluant toute utilisation de numéraire et opérant par la production domestique un transfert de la valeur du travail de l'économie d'auto-subsistance à celle du secteur capitaliste.

Le système de crédit – l'endettement – et les terres arides du littoral effectuaient une pression continuelle auprès des producteurs pour qu'ils maintiennent une double activité (pêche et production domestique). La marginalisation des zones de pêche et des populations était d'autre part nécessaire pour endiguer toute pénétration marchande. L'éloignement des côtes à habitation acadienne des zones d'édification de la société anglaise⁷ – autour de l'ancienne Baie-française et d'Halifax, – l'exclusion des Acadiens de toute charge publique – étant donné leur caractère catholique – et même l'exclusion des activités autres que producteurs directs – les marchands exportaient des îles franco-britanniques la main-d'œuvre intermédiaire tels les commis, forgerons, etc., – enfin leur situation de conquis allaient permettre le maintien de cette marginalité. L'Acadie de la mer pré-1860 était un lieu où le fait ethnique correspondait à la nécessité d'une production marchande sur laquelle reposait un rapport d'inclusion/exclusion. L'Acadianité était le produit d'un processus colonial qui avait transformé l'organisation communautaire traditionnelle en classe ethnique.

C'est un rapport de domination direct qui permet pendant cette période de reproduire l'économie de traite. Destruction violente des

⁷ Jusqu'au milieu du 19^e siècle la société néo-brunswickoise était atomisée entre un ensemble de petites communautés qui n'avaient d'unités que la simple appartenance à la même puissance coloniale – ainsi en 1860 au nord de la province la livre anglaise était d'usage courante alors qu'au sud c'était le dollar américain. Division qui marquait une orientation fondamentalement différente des rapports commerciaux; prépondérants dans le sud en direction de la Nouvelle-Angleterre, dirigés dans le nord vers le commerce triangulaire anglais. Les communications routières entre ces zones étaient inexistantes et l'État fort discret, laissant s'autorégulariser les communautés au niveau scolaire, social, etc. En autant que dans la zone nord était maintenu un rapport de colonisation et dans la zone sud une société de petits producteurs l'inexistence d'un pouvoir politique autre que celui du gouvernement militaire colonial ne posera problème (cf. Mailhot 1973 et Miller 1977).

formes antérieures de production et réarticulation de celles-ci sous la domination du capital marchand – dénuement des Acadiens –, imprécision jusqu'au milieu du 19^e siècle sur leur statut de citoyens britanniques – exclusion par leur langue et leur religion de toutes charges publiques –, inexistence de toute autre alternative, – furent les seuls éléments coercitifs expliquant le développement des rapports coloniaux. En autant qu'elle ne puisse conduire à une reconstruction de l'autarcie agricole perdue, le pouvoir colonial laissera libre cours et favorisera même en certaines occasions la réorganisation communautaire des Acadiens⁸; réorganisation ne pouvant que conduire à une régulation de comportements que plusieurs années d'errance en forêt et de promiscuité avec les Indiens avaient rendu aléatoires. Car en situation coloniale, le colonisateur ne cherche pas à susciter le consentement il l'impose, il s'embarrasse pas ou peu d'intermédiaires, d'organiseurs du consentement. C'est, pour parler comme Fanon (1976: 78), un processus violent où on « n'allège pas l'oppression, ne voile pas la domination ». On laisse se développer chez le colonisé ses propres rapports de sociabilité, ses propres mythes: « la distance culturelle à laquelle il se situe par rapport au reste de la population exprime l'intensité de l'oppression qui pèse sur lui » (Favre cité par Touraine 1976: 67).

2:2 *Édification de la société marchande et désorganisation sociale*

Ce qui se produit au milieu du 19^e siècle c'est la mise en rapport de cette structure coloniale avec l'édification d'une société marchande. Quoique s'élaborant et se structurant comme société dépendante la société néo-brunswickoise ne fut jamais dans son ensemble une colonie d'exploitation mais une colonie de peuplement qui débouchera rapidement sur la généralisation des rapports marchands et la création d'une structure politique autonome. Le peuplement du territoire et le développement du commerce du bois propulsés par les guerres napoléoniennes et qui atteindront leur apogée vers les années 1830 seront les grandes constantes de la première partie du XIX^e

⁸ M. Roy (1978: 117) souligne que dès les années 1760 le nouveau gouvernement colonial versera des allocations à certains missionnaires chargés de pacifier les populations indiennes et acadiennes. Des pressions d'autre part pour retenir les Acadiens se réaliseront, ainsi: « en 1768, le père Bonaventure est envoyé aux Acadiens, on voulait retenir les Acadiens, confirme l'évêque de Québec. Le moyen était de leur envoyer un missionnaire, je l'ai fait ».

siècle (Acheson 1972, 1977, Macnutt 1967, Sirois 1976). L'élaboration des politiques de colonisation et de peuplement, la nécessité d'une gestion du territoire – délimitation des zones de peuplement et des zones d'exploitation forestière – la construction d'infrastructures – routes, service postal, service de justice, – conduiront à la complexification de la société civile et à l'édification d'une société politique.

Dans les zones à peuplement d'origine britannique ou dans les communautés de petits producteurs loyalistes du sud le déploiement de la société marchande se fit sans heurt apparent. Les marchands prirent la direction du processus politique et par l'utilisation du patronage et la nomination de notables traditionnels émanant des communautés locales à des postes publics renforcèrent leur mainmise sur la société civile, instaurant un nouveau rapport entre la communauté et l'État, permettant ainsi au pouvoir d'élargir la base du consentement. Si ces mécanismes introduisent particulièrement dans les communautés du sud de la province une brisure de l'autarcie agricole – en même temps que sous les pressions du commerce du bois un effort massif de peuplement se réalise on voit se dessiner vers 1850 dans les régions anglophones un mouvement d'exode vers la Nouvelle-Angleterre – ils serviront à fortifier la viabilité communautaire, diminuant la fuite vers l'extérieur tout en étant les agents de pénétration du capitalisme marchand. Ainsi, dans les régions anglophones et à un moindre degré irlandaises, le développement d'un capitalisme marchand et l'édification d'une structure politique correspondante s'inscrivaient dans la logique du développement général de ses unités (généralisation de la valeur marchande, nouvelle articulation entre producteurs indépendants et marché, création d'un embryon de prolétariat, etc.)⁹.

Il en ira tout autrement dans les régions acadiennes. Ici la marginalité culturelle était garante du maintien des rapports coloniaux. Seule population conquise du territoire, l'économie de traite était fondée sur la destruction/reconstruction de la communauté traditionnelle. La mise en rapport de ces communautés avec l'État-

⁹ La naissance d'un système de patronage politique a marqué tout le développement de la structure étatique du Nouveau-Brunswick jusqu'à tard au milieu XX^e siècle (Thorburns 1961). Si on peut noter que l'implantation de ce système de patronage se fait sans trop de problèmes dans les communautés anglophones il causa certaines difficultés chez les Acadiens (Mailhot 1973) qui en furent même exclus totalement jusqu'aux années trente (Finn 1972).

marchand remettait en question l'exclusion de cette classe ethnique, autrement dit, le rapport sur lequel se fondait la domination des marchands sur les côtes. L'instauration du suffrage universel – le droit de vote aux Acadiens (1830), – la nécessité d'élargir les bases du pouvoir local, la création de communautés liées à l'État permettaient ainsi à des individus d'origine acadienne de pénétrer les interstices du pouvoir, inscrivant une brèche dans l'idéologie, fataliste du groupe. Des Acadiens commencent à accéder à des postes de notables locaux (maître de poste – maître des routes) certains s'intégreront au commerce, etc., enfin d'autres brigueront des postes électifs (premier député acadien 1846). Très tôt, toutefois les intérêts marchands régionaux réagiront et tenteront systématiquement de limiter l'accès des francophones à ces ouvertures.

C'est ainsi qu'à partir des années 1860 R. Mailhot notera une prise de conscience par l'élément anglophone de la présence française. Alors qu'auparavant le discours dominant excluait toutes références à ceux-ci les journaux anglais commencent à produire à ce moment un discours méprisant sur les Acadiens. À l'élection de 1866 les comtés à forte concentration francophone ou irlandaise élisent des députés – non Acadiens pour la plupart – anti-confédératifs, ce qui déclenche dans la presse des attaques virulentes contre ces populations (Mailhot 1973: 60-63). L'élection de députés acadiens provoque la même réaction et est à l'origine de bagarres célèbres, de protestations juridiques et de discours discriminatoires sur l'incapacité politique de cette minorité d'intégrer les traditions parlementaires. Ce qui fera dire à Mailhot que la prise de conscience de l'identité sera conséquence de l'intransigeance de la majorité anglophone.

Pourtant le processus qui se réalise en est un d'intégration d'une minorité ethnique, les premières tentatives d'insertion ne se font pas au nom de l'ethnie, les Acadiens pénètrent le cénacle de notables individuellement et jouent le jeu; ils sont des intermédiaires qui représentent plus l'intérêt dominant que les intérêts des communautés desquelles ils émanent. Si le premier député se fera ridiculiser pour son accent français lors de ses interventions à l'assemblée législative (Mailhot 1973: 77) son fils qui lui succédera et qui deviendra le premier politicien acadien d'envergure devra, en remerciant ses électeurs sur le parvis de l'église, s'excuser de ne pouvoir s'exprimer correctement en français et continuera son allocution en anglais (Mailhot 1972: 219). Le Collège St-Joseph fondé en 1864 pour l'édu-

cation catholique des francophones est un collège bilingue. D'autre part la présence de francophones dans les réseaux de notables est plus perceptible à la frontière de l'Acadie de la mer (région du sud du Nouveau-Brunswick – Moncton – Shédiac – et de l'île du Prince-Édouard et de la Nouvelle-Écosse) qu'au centre (la côte est et nord du Nouveau-Brunswick) où la société coloniale et l'exclusion ethnique demeurent solide. C'est toutefois dans ces régions que la réaction sera la plus forte, les intérêts marchands locaux réagiront vivement à l'insertion d'Acadiens dans la structure du pouvoir, procès qui remet en question les rapports coloniaux. L'émeute scolaire de Caraquet en 1875 est certes conséquence d'une législation scolaire qui interdit l'enseignement religieux dans les écoles mais est indirectement provoquée par le refus de la minorité anglophone régionale de laisser la majorité contrôler la commission scolaire¹⁰. Ce seront ces mêmes intérêts qui dans les régions à forte concentration francophone refuseront la participation politique et les effets du patronage à des notables Acadiens.

Cette présence de tentatives de participation individuelle autour des années 1860 est signe d'une rupture au sein des rapports de domination: les liens de sociabilité propres à l'exclusion ethnique sont touchés. L'Acadianité comme pratique idéologique d'un groupe dominé – classe ethnique – ne répond plus à l'acceptation passive de sa domination et se trouve être bientôt l'objet d'un travail où s'enchevêtrent, résistance à la domination coloniale, tentative par le groupe cléricoprofessionnel de s'imposer comme classe relais et contre projet de société.

Des formes de résistance sont pour la première fois perceptibles, des réactions face aux pratiques d'endettement des marchands naissent – création de la Banque des Fermiers de Rustico à l'Île-du-Prince-Édouard, (1865), magasins coopératifs et banque du peuple à Rogersville et St-Louis à l'époque de la colonisation –. Mais pour reprendre l'expression de P. P. Rey (1976: 66) devant la domination coloniale il ne reste aux dominés qu'à fuir, fuite en avant vers le capitalisme, fuite en arrière vers la colonisation. Ainsi si une tension

¹⁰ C'est effectivement autour des pratiques frauduleuses de la «clique des Young» – marchands locaux principalement liés à la pêche – que se déroulera la défense des Acadiens accusés d'avoir provoqué une émeute et la mort d'un soldat britannique. (Rumilly 1955).

monte entre Acadiens et anglophones, la résistance se manifeste par le départ d'Acadiens qui commencent à quitter les zones de pêche pour rejoindre les villes marchandes – principalement celles reliées au commerce du bois, mais aussi les centres commerciaux créés par la construction du chemin de fer, Moncton, Bathurst, Campbellton – et l'exode vers la Nouvelle-Angleterre rejoint l'Acadie de la mer. Enfin, l'idéologie agriculturaliste de retour à la terre est introduite en Acadie par le clergé d'origine québécoise et le français Rameau de St-Père et y trouve un terrain sympathique¹¹.

2:3 Réarticulation des rapports d'exclusion

Les pratiques d'exclusion auront effectivement comme effet de bloquer la formation au sein de la classe ethnique d'une catégorie reliée à l'État-Marchand mais elles ne réussiront pas à bloquer l'amorce du développement d'une différenciation sociale au sein de cette classe: le groupe clérico-professionnel; catégorie sociale qui émane des espaces d'autonomie qu'une domination basée sur l'exclusion sociale et le maintien d'une production indépendante entretient – secteur domestique – différenciation culturelle – folklore – etc¹². Celui-ci va donc être conduit à s'articuler aux différentes formes de pratiques nées de la désintégration de la logique d'exclusion pour forcer son passage comme classe relais. Il apparaîtra de plus en plus que cette possibilité sera conséquence de sa capacité à transformer sa lutte en protestations nationalitaires; donc, d'identifier sa mobilité sociale, politique et culturelle à celle du renforcement de son pouvoir de direction sur la classe ethnique.

Tentative contradictoire; soit celle de ranimer le discours d'exclusion, de consolider les secteurs autonomes fondements de la domi-

¹¹ Le projet de colonisation est certes le projet du clergé, mais on ne peut uniquement y voir une manipulation des populations de sa part; il correspondait certainement à une volonté manifeste des populations côtières de fuir l'exploitation et ne fut pas au départ unanimement accepté par le clergé. Ainsi lorsque des citoyens de Shippagan et Lamèque iront coloniser St. Isidore en 1874 le curé de Shippagan contre l'avis de son évêque ira les rejoindre, ce qui lui attirera une suspension (Robichaud 1976: 78-79).

¹² Le processus se réalisant ici est la création d'un ensemble régional dépendant, la dépendance n'étant pas définie uniquement comme une domination économique extérieure, ce qui était le propre aussi de l'économie coloniale, mais caractérisée par la «désarticulation» des relations économiques et des rapports sociaux, c'est-à-dire une indépendance politique et culturelle réelle associée à une subordination économique (Touraine 1976: 51 et ss.).

nation coloniale, pour d'autre part les réintroduire comme pratiques conflictuelles visant l'intégration à un État marchand. Tentative ayant des chances de réussite en autant que l'Acadianité sur laquelle repose le projet soit effectivement un rappel historique, un mythe d'une collectivité qui puise dans son passé idéalisé un projet utopique de société. Mais, tel n'était pas le cas, le « fait ethnique » acadien correspondait encore à une matérialité qui bien qu'ébranlée était celle de la domination coloniale par l'exclusion. C'est ainsi que les protestations ne conduisent pas à la dissolution de l'économie de traite ni à l'élaboration d'un contre modèle de société mais à une nouvelle articulation entre « fait ethnique » et rapport de domination; nouvelle articulation où aura place le groupe clérico-professionnel. La période de lutte a eu comme effet de solidifier le secteur de la production domestique, mis en place un réseau d'institutions proprement acadiennes – collèges – couvents – journaux – clergé autochtone – qui seront les fondements du pouvoir du groupe et de son emprise sur la réalité pour près d'un siècle.

L'Acadianité dans cette restructuration cesse de plus en plus d'être le résultat d'un rapport de domination direct – classe ethnique – pour devenir celui d'un rapport entre deux formes et deux logiques de production; le capitalisme marchand et son appareil étatique – essentiellement anglo-saxon – et la petite production indépendante et son appareil religieux. C'est un nouvel ordre social qui s'érige où le groupe clérico-professionnel acadien exclu du dispositif hégémonique de l'État n'en n'a pas moins réussi à s'insérer dans les interstices laissés vacants durant la période de transition et à s'imposer comme catégorie sociale pertinente au sein du groupe acadien. Les grandes conventions nationales qui débutent en 1880 sonnent le glas des protestations nationalitaires, l'Acadianité est de moins en moins porteuse de protestations et de plus en plus porteuse d'ordre.

S'appuyant sur le secteur de la petite production indépendante et sur l'idéologie religieuse, le groupe clérico-professionnel tente à partir de ce moment d'asseoir et d'élargir son pouvoir par une pratique de repli et de moins en moins conflictuelle – les luttes politiques s'évanouissent, ce qui fera dire à J.-P. Hauteceœur (1975: 92) que les Acadiens ont traditionnellement délaissé la structure politique – les luttes scolaires ne sont plus dirigées vers Frédéricton mais vers la création d'une structure scolaire religieuse privée, etc. –. C'est effectivement l'entrée de l'Acadie dans le traditionalisme; l'élaboration d'une idéo-

logie mythique, la formation en groupe ethnique de l'Acadie de la mer.

Cette double structure sociale est certes une réponse aux nécessités objectives de l'économie de traite – maintien d'une petite production indépendante mais articulée au capitalisme marchand – mais elle est aussi le résultat d'un rapport de force. D'où le caractère ambigu de la période qui suivra où le groupe clérico-professionnel par le rôle central qu'il joue dans l'organisation du consentement peut être considéré comme classe appui – intellectuels organiques des classes dominantes – et en relation antagoniste à celles-ci – en autant que son projet de colonisation a des chances de réussir il entre en contradiction avec l'économie de traite. L'historiographie traditionnelle avait d'ailleurs érigé en vertu ce rapport d'interdépendance et d'opposition caractéristique du groupe clérico-professionnel dans ses relations avec la société anglophone par l'idéalisation du bon-ententisme comme idéologie officielle et de pratiques de résistance passive sous la forme de sociétés secrètes, de lobbying et de création de structures parallèles, etc.; ce que certains appelleront le réalisme des Acadiens (Beaudry 1966: 35).

3. LA RÉSURGENCE DES PROTESTATIONS NATIONALITAIRES (1955-1980)

Jusqu'aux années 1960 et depuis les grands moments que fut la renaissance de la fin du XIX^e siècle, l'Acadianité comme pratique sociale aura été celle de l'édification parallèle d'une logique paysanne et pré-capitaliste. Alors que se déployait partout en Amérique du Nord un vaste processus d'industrialisation et de modernisation l'Acadie étendait et consolidait des pratiques traditionalistes par des mouvements de colonisation intérieure et d'élaboration d'appareils religieux et scolaires. Autour des années soixante l'Acadie commence à bouger, elle est le lieu, pour demeurer dans le langage mythique, d'une seconde renaissance, phénomène interprété avec raison, (Tremblay 1973, Richard 1969, Roy 1978, Even 1970, Vernex 1978) quoiqu'insuffisant, comme processus d'entrée de l'Acadie dans la modernité.

On peut, et c'est la lecture générale qu'on fait du mouvement, le présenter comme une prise de conscience de la nécessité d'ajuster la société acadienne et ses institutions aux nécessités d'une conjoncture moderne ainsi que la lente maturation du fait ethnique qui commence

à démontrer sa richesse et sa vitalité par une production culturelle et artistique originale (Thériault, L. 1977, voir aussi *Petit Manuel d'histoire d'Acadie*). Mais une lecture plus attentive de la période nous démontre qu'elle ne s'inscrit pas dans ce développement linéaire et que le mouvement n'a pas une telle homogénéité.

3:1 *L'euphorie de la libération du «fait ethnique»*

Un rapide survol de la période qui débute en 1955 autour des fêtes du bicentenaire de la déportation et de la décision de redonner vie sous une forme modernisée aux institutions nationales (fondation en 1957 de la Société Nationale des Acadiens) nous permet au moins de préciser les grandes étapes de ce déploiement.

Dans un premier temps et jusqu'à la fin des années soixante – les événements à l'Université de Moncton (1968) dont est sorti le film de Perrault «L'Acadie-L'Acadie» et la chute du gouvernement Robichaud en 1970 marquent la fin de cette période – on assiste à une forme de syncrétisme où le discours traditionnel de repli tente de se combiner à un discours intégrationniste et à un projet sous la direction des notables traditionnels de modernisation des institutions acadiennes (Hauteœur 1975: 91-147). Mais la tentative ne peut longtemps masquer les rapports contradictoires dans ce projet de restauration et la tendance intégrationniste prend rapidement le dessus. L'Acadianité est représentée après le début des années soixante comme un anachronisme, l'idéologie traditionnelle tenue responsable de l'isolement et du sous-développement régional, la référence ethnique perçue comme blocage à l'entrée dans la modernité. J.-P. Hauteœur note dans le discours des notables de l'époque une gêne à la référence historique et un «alignement derrière les grandes lignes de la société anglaise. Après avoir quasiment nié dans le discours vernaculaire l'existence de l'autre ou tout au moins uniquement insisté sur les différences fondamentales qui séparent les deux sociétés, les idéologues sont amenés à reconnaître avec réalisme leur voisinage et leur cohabitation aux maritimes et à privilégier ce qui les unit» (1975: 167).

Pour la première fois les notables acadiens participent massivement, à l'intérieur du gouvernement Robichaud, à la politique provinciale, ils sont les agents déterminants à l'intérieur de celui-ci du programme «chance égale pour tous» – 1963 – qui est un effort de

rationaliser la gestion de l'État et ses rapports avec les communautés locales. Il a comme effet direct de transférer à l'État provincial les responsabilités traditionnellement aux mains du groupe clérico-professionnel – centralisation de la gestion municipale, des écoles, des hôpitaux – transformation des collèges classiques en une université francophone et provinciale – organisation des services sociaux, etc. – Les appareils aux mains du groupe clérico-professionnel non pris en charge par l'État tentent d'évacuer la référence ethnique; le quotidien catholique et acadien l'Évangéline change de nom en 1969 pour celui de «Le Progrès-Évangéline», la Société fraternelle L'Assomption, fondée en 1903 pour promouvoir la cause nationale se transforme en compagnie Mutuelle d'Assurance Vie et ne fait plus mention dans sa chartre d'incorporation de son caractère catholique et français (Daigle 1978). Les institutions coopératives troquent le discours nationaliste pour celui de la rationalité et du progrès (Thériault 1979).

Ce sera chez les nouveaux intellectuels ou les intellectuels potentiels – la jeunesse étudiante – que cette libération du fait ethnique est plus sensible. Fruit des réformes du système d'éducation ceux-ci sont particulièrement touchés par la problématique de la stagnation économique régionale et sensibles aux tentatives des gouvernements d'initier des politiques de développement régional. Les grands thèmes de la réflexion et les travaux à portée politique qui émanent de ce groupe ont tous comme fil conducteur une définition de l'Acadie comme société traditionnelle. Malgré les différentes nuances, l'Acadie n'est plus ce don providentiel mais une tare qui transcende les générations. Que ce soit chez C.-A. Richard, chez A. Even, J.-C. Vernex et plus récemment M. Roy, l'Acadianité c'est un retard culturel d'une minorité ethnique maintenue trop longtemps sous le joug dominateur du clergé. De «l'Acadie Perdue» de Michel Roy à l'Acadie comme effet des pratiques discursives du groupe clérico-professionnel de J.-P. Hauteœur se dessinent les grands thèmes des jeunes intellectuels acadiens de la fin des années soixante¹³. Ils brûleront symbolique-

¹³ La plupart des ouvrages signalés ici ont été rédigés après les années soixante-dix, toutefois leurs auteurs étaient tous actifs – généralement de la première génération de professeurs suite à la laïcisation de l'enseignement supérieur – comme définisseurs d'un nouveau sens avant les années soixante-dix et ont profondément marqué les protestations des jeunes acadiens d'alors. On peut noter d'autre part que ces travaux ont eu un retentissement plus important en dehors de l'Acadie qu'à l'intérieur, comme

ment en 1966 lors du ralliement de la jeunesse acadienne les symboles nationaux et les manifestations étudiantes des années 68 se terminent par l'exode volontaire des leaders étudiants vers le Québec. Le film de Perrault « L'Acadie-l'Acadie » sur ces événements se termine par une réflexion significative d'une étudiante « L'Acadie c'est un détail ».

3:2 *La tentative d'acadianiser les luttes*

La négation de l'Acadianité, sa référence en terme de carcan est toutefois de courte durée et réintroduite autour des années soixante-dix comme tentative d'articulation de la problématique sociale et politique. Autant la critique des nouveaux intellectuels avait été virulente autant le discours de ceux-ci réinterprété après coup sous le vocable ethnique sera radical. Si on persiste à critiquer le nationalisme traditionnel ce sera uniquement pour son insistance malade à axer ses luttes vers le culturel alors que le néo-nationalisme veut réintroduire la référence ethnique sous le signe de la globalité. L'Acadie n'est plus ce détail, ces loques héritées d'une époque révolue mais bien la réalité sociale d'un peuple. Un travail important se réalise au niveau de la réinterprétation du fait ethnique, l'oppression nationale devient la grille de lecture des problèmes du sous-développement régional; le chômage, la dissolution de la petite production, l'exode rural, la direction politique régionale sont les nouveaux domaines de cette lecture.

Car le néo-nationalisme qui apparaît autour des années 1970 se veut engagé socialement et politiquement et il ne sera pas sans causer une crise au sein des anciens critères de référence ethnique. Les questions de pouvoir politique et économique ainsi que de territorialité surgissent. La Société Nationale des Acadiens, regroupant l'ensemble des Acadiens des provinces maritimes, se scinde en 1972 en différentes unités provinciales suite à des pressions des groupes néo-brunswickois plus préoccupés de questions régionales que de promotion culturelle. La fondation du Parti Acadien, la même année, remet en question la participation des notables au pouvoir de Frédéricton caractéristique de l'époque du gouvernement Robichaud. Elle est

quoi les thèmes soulevés ne correspondent plus à la nouvelle définition de l'Acadianité qui apparaîtra après soixante-dix. Ceci est particulièrement vrai pour l'ouvrage de Michel Roy, « L'Acadie Perdue » (1978) qui est l'objet presque d'une conspiration du silence en Acadie.

aussi la conséquence directe d'une évaluation négative des tentatives gouvernementales de corriger les retards économiques par les programmes de développement régional et une critique du leadership traditionnel acadien dans sa capacité de résoudre ces problèmes. Le début des années soixante-dix voit naître une volonté d'acadianiser les conflits provoqués par la crise du milieu rural et actualisés par les politiques d'animation et de participation régionales. Les conseils régionaux d'aménagement (CRAN - CRANO - CRASE) créés au début des années soixante pour intégrer les populations au programme de développement et dirigés par les notables traditionnels subissent une transformation et veulent de plus en plus se donner une vocation critique et de défense des milieux populaires (Allain *et al.* 1977). Ce sera chez les animateurs de ces conseils que naîtra l'idée du Parti Acadien, de l'Acayen, revue nationaliste liée à la défense des milieux populaires et de la petite production. Les comités de citoyens et la manifestation des chômeurs à Bathurst en 1972 sont marqués par cette volonté de relier luttes populaires et question nationale¹⁴.

3:3 *L'indétermination des protestations nationalitaires*

La période a laissé place à un discours nouveau, souvent radical : participation populaire, lutte contre la dépendance, autonomie régionale, lutte contre le gigantisme, etc. Mais, ce qui ne peut manquer de frapper l'observateur c'est la référence de plus en plus symbolique à ces phénomènes. Après avoir acadianisé des conflits qui sont nés en dehors de la référence ethnique le mouvement semble maintenir un discours face à des pratiques qui elles se sont évanouies. Autrement dit, les forces nationalistes acadiennes continuent à revendiquer au nom d'un mouvement populaire qui lui n'a pas de pratiques conflictuelles structurées. Ainsi derrière un discours qui demeure revendicateur, est de plus en plus visible l'incapacité à définir clairement au nom de quoi et contre qui on se bat. C'est vraiment l'indétermination

¹⁴ En plus de la revue « L'Acayen » (1972-1976) dont les différents numéros sont révélateurs de l'esprit de l'époque, le livre reportage de Pierre Godin, « Les révoltés d'Acadie » (1972), le manifeste de fondation du Parti Acadien (Le Parti Acadien 1972), le film de Léonard Forest « Un soleil pas comme ailleurs » (1972) abondent d'exemples de la redéfinition de l'Acadianité - et son mariage avec les luttes populaires. Les travaux d'Alain Even (1970) sur l'expérience de développement régional et l'analyse de Alain et al (1977 et 1978) sur les conseils régionaux d'aménagement donnent des informations intéressantes sur les événements de l'époque.

qui est la caractéristique centrale de l'évolution récente du mouvement. La Convention nationale d'octobre 1979 est révélatrice à ce sujet: la critique contre le statu quo est violente et unanime, la volonté de participer à un projet collectif aussi, mais au nom dont on ne sait quelle stratégie on refuse d'en préciser le contenu et les modalités de réalisation.

Le mouvement semble bien malgré lui forcé de se cantonner dans des pratiques culturelles. Après près de dix ans de protestations nationalitaires non seulement on n'a pas réussi à concrétiser certaines revendications mais encore plus à en préciser le contenu. Par exemple, les forces nationalistes tentent une mobilisation contre l'expropriation des résidents de Kouchibouguac, c'est un échec et on réussit peu à faire déboucher la lutte en dehors de celle d'un conflit entre un exproprié et l'État. Pourtant l'expérience est le lieu d'une intense production littéraire, artistique; chansons, poèmes, essais et même un film sont réalisés sur la question (Chiasson, 1979). Ceux-ci ont un succès, on applaudit le génie créateur acadien comme pour masquer l'incapacité d'inscrire ses luttes dans une problématique de pouvoir. De tout cela une chose est claire, le discours nationalitaire est mobilisateur mais a de la difficulté à mobiliser pour autre chose que le culturel. Au grand désarroi des militants on est capable de réunir des milliers d'individus dans des fêtes populaires, des festivals folkloriques, des frolics et des tintamarres; on est capable de mobiliser pour venir se faire raconter son passé, pour écouter les monologues de la Sagouine, les chansons engagées de Calixte Duguay, etc., mais incapable de traduire ces pratiques culturelles dans le champ du politique et du social.

3:4 *La dissolution du fait ethnique*

La mise en situation de cette résurgence des protestations nationalitaires et des rapports sociaux peut être présentée de façon assez brève compte tenu du fait que les tendances contemporaines du capitalisme monopoliste sont l'objet d'études multiples et qu'à la différence du XIX^e siècles elles s'inscrivent dans un vaste travail d'uniformisation du social – ce qui n'implique nullement la fin du développement inégal ou l'homogénéité culturelle mais pose leur problématique autrement.

Forme régionale de reproduction sociale dont la caractéristique centrale était la désarticulation entre une société marchande anglo-

saxonne orientée vers l'extérieur et une société de petits producteurs dirigée par une classe plus préoccupée de reproduction sociale que de direction économique, l'Acadie subit tardivement les effets de prolétarianisation engendrés par le développement du capitalisme industriel canadien. Une première brèche de ce dispositif hégémonique régional s'ouvre toutefois autour des années trente sous les pressions du capital monopoliste américain qui enclenche un processus de réorganisation des circuits commerciaux et des techniques de transformation dans l'industrie de la pêche et du bois.

Loin de remettre en question l'exclusion ethnique, le processus amorcé par cette réorganisation – généralisation de la monnaie, affaiblissement du secteur de production domestique – permet dans un premier temps au groupe clérico-professionnel d'élargir son pouvoir en remplaçant dans certains secteurs les marchands liés à l'ancien commerce colonial dont le réaménagement provoque la disparition. Ainsi la participation de notables acadiens au patronage politique (Finn 1972) tissera des liens nouveaux avec l'État tandis que l'élaboration d'un réseau d'appareils coopératifs à la fin des années trente dans les interstices laissés vacants par la réorganisation économique – distribution des biens de consommation, crédit et plus marginalement commercialisation du poisson – assurera un nouveau lieu de pouvoir tout en contenant les pressions à la dissolution des formes de sociabilité communautaire que cette transition produit (Thériault 1979). Mais tout ceci se réalise sous le signe du conservatisme; l'Acadie demeure marginalisée et l'intégration timide, le groupe clérico-professionnel étant plus soucieux de maintenir sa position au sein des rapports d'organisation du consentement d'une société de petits producteurs que d'agir en groupe relais.

Mais la brèche est réalisée et le groupe dominant ne réussira qu'à ralentir l'effritement de la société qui s'était structurée autour de l'ancien commerce colonial. Lorsque après la seconde guerre mondiale l'État tant canadien que néo-brunswickois intensifie, pour répondre aux nécessités de régulation du social exigées par le capitalisme monopoliste, son action sur la société civile, l'incapacité du groupe dominant à maintenir cette autonomie relative au niveau de la reproduction sociale deviendra de plus en plus évidente. Les mesures sociales par exemple – principalement l'assurance-chômage – auront comme effet de détruire rapidement le secteur de la production domestique, le revenu d'appoint que ce secteur procurait étant rem-

placé par ces sources de revenus. Assise du pouvoir du groupe clérico-professionnel, l'effondrement de cette production ne pourra être compensé par la faible réussite du projet coopératif. Plus globalement, l'intervention étatique donne naissance à une nouvelle catégorie sociale – travailleurs sociaux, fonctionnaires régionaux, – nouveaux notables qui sont définis par un rapport différent avec la communauté, leur pouvoir n'émanant plus de celle-ci mais d'un lieu extérieur soit l'État.

Le groupe clérico-professionnel tentera faiblement à la fin des années cinquante de s'ajuster à cette nouvelle réalité par la restauration des institutions nationales et l'élaboration d'un syncrétisme idéologique, mais, il apparaît rapidement que les rapports sociaux sur lesquels il se fonde ont été jetés en dehors de l'histoire. La logique étatique provoque l'effondrement de l'Acadie comme lieu spécifique de gestion des contradictions sociétales. Le groupe clérico-professionnel devra assister sans broncher à la liquidation de ses appareils de socialisation transférés à l'État; processus en grande partie revendiqué par les nouveaux notables acadiens.

Si on note une ébullition dans les régions acadiennes au début des années soixante il faut bien voir que ce n'est plus l'Acadianité qui fait bouger ces populations; les unes sont dans un processus de prolétarianisation, les autres dans un processus de mobilité sociale. Bref, une transition sociétale rapide qui brise l'ancien cadre de référence fait disparaître les anciennes catégories sociales pour en faire naître d'autres mais dont le principe référentiel n'est plus l'Acadie. L'Acadianité comme principe de sens à l'intérieur d'une société n'a plus d'utilité, son pouvoir coercitif semble disparaître et est remplacé par la logique unificatrice du capitalisme d'état.

La dissolution du fait ethnique comme principal garant de l'ordre est vécue comme la fin d'une domination, une libération par les individus et principalement ceux intégrés à l'intérieur des nouvelles catégories sociales – particulièrement les nouveaux notables, les nouveaux intellectuels et les intellectuels potentiels, les étudiants. C'est effectivement une tentative d'intégration au nouvel ordre qui est la caractéristique de la période du gouvernement Robichaud, une volonté de se démarquer par rapport au référent ethnique, celui-ci d'ailleurs ne devenant le propre que de luttes nostalgiques des anciennes catégories sociales en voie de dissolution.

Mais, comme on l'a vu, le rejet de la référence ethnique est de courte durée et réapparaît rapidement avec une force nouvelle autour des années soixante-dix. On peut certes relier cette résurgence à l'échec du processus d'intégration et à la réaction d'une petite bourgeoisie locale qui tente de ranimer et réinterpréter la référence ethnique dans sa quête d'une place au sein d'une structure de pouvoir où elle est arrivée en retard. Il y a certes de cela et les exemples ne manquent pas – échec des politiques de développement régional sur lesquelles on fondait des espérances de création d'un pouvoir économique acadien – défaite en 1970 du gouvernement Robichaud et démonstration de la faiblesse de la pénétration acadienne dans l'appareil politique provincial – sous-développement institutionnel des régions acadiennes, etc. –. Pourtant cette petite bourgeoisie acadienne de laquelle devrait émaner le nouveau discours nationalitaire est en majorité réfractaire à un tel discours, elle maintient à l'exception de quelques références symboliques, une politique d'alignement sur la société anglophone et de promotion individuelle, elle tente systématiquement de modérer les élans nationalistes du mouvement qui l'entoure. Au lieu qu'elle secrète une idéologie nationalitaire tout se passe au contraire comme si à l'intérieur du mouvement nationalitaire on tentait de trouver un discours qui la rallierait; autrement dit, c'est le mouvement nationalitaire qui tente de convaincre cette catégorie sociale que sa faiblesse relative, ses échecs sont dus à son appartenance ethnique.

On peut toujours expliquer le phénomène comme celui d'une fausse conscience et qu'objectivement le mouvement défend les intérêts du groupe. Explication plausible en autant qu'on puisse à l'intérieur du mouvement extirper une certaine forme de projet, mais tel n'est pas le cas, ce qui est caractéristique du mouvement c'est son indétermination. La lecture des écrits des différentes manifestations du mouvement – que ce soit les documents de la Société des Acadiens, du Parti Acadien, les différentes interventions nationalistes, etc. – renferment la gamme la plus variée de propositions: d'un retour nostalgique à une forme idéalisée de passé à une entrée de plain-pied dans la société industrielle, d'une revendication d'autarcie régionale à de simples changements administratifs de l'appareil politique, d'une identification de la lutte nationale et de la lutte de la classe ouvrière à la volonté de ralliement derrière le parti libéral, etc. Ce qu'il y a de plus étonnant c'est que ces incohérences peuvent être tenues par le même mouvement, se retrouver dans le même texte ou

être tenues par la même personne, mais plus encore, qu'elles soient mobilisatrices¹⁵.

La résurgence des protestations nationalitaires semble en effet découler d'une inflation du discours plus que de pratiques de classes. Ce sont d'ailleurs les jeunes scolarisés et les intellectuels qui forment le noyau central du mouvement, et qui tentent de réintroduire la référence ethnique dans les pratiques conflictuelles des classes. Situation provoquée pour parler comme L. Quéré par « l'absence d'autonomie des intellectuels dans les conflits de classe (...) qui se cantonnent au rôle de soutien et d'amplificateur des mouvements nés en dehors d'eux » (Quéré 1978: 196). Autrement dit, ils chercheraient à acadianiser des conflits réels ou potentiels dont ils sont exclus; acadianisation de conflits dont ils sont eux-mêmes incapables de conflictualiser hormis dans le domaine culturel. Essayons de préciser le sens de cette volonté d'acadianiser ces luttes.

3:5 *La recherche d'un nouveau sens*

Nous avons souligné comment la dissolution des supports matériels de l'Acadianité libérait les individus des contraintes ethniques pour les réintroduire dans une logique étatique. Mais l'État moderne tel qu'il se structure et confisque les anciennes formes de sociabilité semble être incapable de les remplacer par un dispositif cohérent d'organisation du consentement et a de la difficulté à produire un nouveau sens. La nécessité d'une régulation étatique et l'atomisation croissante des individus introduisent une crise superstructurelle permanente – telle que démontrée en Occident par la prolifération des agences du contrôle social; – une crise permanente de l'identité pour parler comme Henri Lefebvre (1978: 58) ou encore plus généralement une quête du sens (Dulong 1978: 32).

En même temps que se réalise ce décodage des appartenances sociales l'État multiplie, par la prolifération des appareils d'organisation du consentement, les postes d'intellectuels. Producteurs du sens

¹⁵ Il n'existe pas d'analyse sur l'idéologie des courants nationalistes contemporains; J.-P. Hauteceur (1976) ne fait que souligner la présence de ce nouveau discours, son étude s'intéresse à la période 1960-70. L'étude de R. Ouellette (1978) sur le Parti Acadien démontre bien la multiplicité des idéologies qu'on y retrouve. En plus des différents documents préparatoires à la « Convention d'orientation » de 1979, l'Action Nationale a réservé un numéro (Juin 1978) où elle laisse la parole aux jeunes nationalistes acadiens; le texte est révélateur de l'ambiguïté du projet qu'on propose.

à l'intérieur d'une société, l'étatisation de leurs fonctions leur enlève leur autonomie relative; ils doivent produire un discours qui n'émane plus des collectivités auxquelles ils appartiennent mais d'un pouvoir étatique extérieur qui opère un continuel travail sur le social. Par rapport à l'ancien dispositif ils ne partent pas du «folklore» pour l'adapter à la logique dominante mais au contraire de cette dernière pour continuellement nier et retravailler le folklore¹⁶. Il n'est donc pas étonnant qu'insérés dans un processus de prolétarianisation, ces définisseurs de situation soient plus touchés par cette continuelle crise d'identité et tentent de ranimer un peu partout les anciennes formes de sociabilité; ce qui répond au besoin général de recréer du sens et à une tentative du groupe de retrouver son autonomie relative.

Phénomène généralisé et non spécifique à l'Acadie, il est vécu toutefois avec plus d'acuité chez les groupes qui viennent de subir un processus rapide de transition des formes de sociabilité et de perte d'un cadre référentiel. Après l'euphorie que la libération des contraintes de l'ancien cadre permet, on assiste à une situation plus fortement ressentie de frontière, on se sent un peu orphelin d'un processus de socialisation qui ne fait plus sens mais débarrassé de ses contraintes traditionnelles est idéalisé et peut servir de projections et de modèles de société. Travail des intellectuels et des jeunes scolarisés, le projet est mobilisateur en autant qu'il tente de réarticuler un ensemble de pratiques en continuel processus de désarticulation par la destruction du social qu'opère l'État moderne.

Mais le référentiel utilisé cause problème, il se réfère à une société qui n'en n'est plus une, ou qui du moins est traversée de toutes parts par des logiques extérieures que ne réussit pas à camoufler l'excès avec lequel on exhume du passé les preuves de son existence en tant que groupe. En soi la référence ethnique est nostalgique elle conduit tout au plus à des revendications d'ordre culturel et à des manifestations de réminiscences folkloriques – ce sont les grandes réussites du mouvement – mais cela ne suffit pas à reproduire une cohérence sociétale. Les militants nationalitaires savent bien qu'ils doivent pénétrer les autres dimensions de la réalité sociale, d'où leur

¹⁶ Pour ce qui est du rapport du folklore (défini ici dans le sens Gramscien: la conception du monde des classes subalternes) et son articulation à l'idéologie dominante dans le dispositif hégémonique de la société marchande voir Portelli (1974). Pour les nouveaux rapports qu'impose la logique de l'État voir Dulong (1978).

tentative d'acadianiser les luttes autour d'eux, de chercher des appuis tantôt dans la lutte des notables locaux qui tentent d'asseoir leur pouvoir régional, tantôt dans la lutte des petits producteurs en voie d'extinction, tantôt dans les luttes populaires contre la manipulation étatique.

L'indétermination du mouvement actuel en Acadie repose d'ailleurs sur l'incapacité à s'inscrire dans des conflits. Lorsqu'au début des années soixante-dix les efforts de développement régional ont provoqué une réaction des petits producteurs et des communautés que cette tentative de rationalisation voulait détruire, le mouvement a pu se greffer à ces protestations et semblait se diriger vers une forme de populisme régionaliste. Quand ces luttes se sont estompées le mouvement est retourné à des préoccupations culturelles tout en cherchant un peu partout de nouvelles ouvertures pour conflictualiser son projet. Les protestations nationalitaires demeurent essentiellement au niveau du verbe parce qu'aucune catégorie sociale n'a la volonté ou la possibilité de l'intégrer dans ces luttes.

4. QUAND L'ACADIE NE FAIT PLUS SENS

La démarche que nous avons poursuivie met en rapport deux ordres de phénomènes 1) d'une part les protestations sociales ou plus spécifiquement celles se réclamant d'un « mouvement nationalitaire » et 2) d'autre part les mécanismes d'organisation du consentement et plus spécifiquement la dimension ethnique comme principal garant du sens, c'est-à-dire le « fait ethnique ». Nous avons au départ identifié deux périodes où le fait ethnique se transforme en protestations nationalitaires ou autrement dit, ce qui habituellement est principe d'ordre semble porter les germes du désordre.

Dans chacun des cas étudiés il s'agit d'une réappropriation d'une ancienne cohérence, d'un retravail sur cette cohérence et d'une tentative de l'ériger en nouvel ordre. Ainsi la logique colonialiste et de classe ethnique propre à l'Acadie pré-1860 est remise en question par l'édification d'une société marchande et d'un État marchand au Nouveau-Brunswick. Des Acadiens se voient libérés des contraintes coercitives du fait ethnique et commencent un procès d'intégration à une nouvelle logique. Processus bloqué toutefois par la non transformation des rapports coloniaux régionaux dans les zones acadiennes. La tentative de recréer une cohérence prend des directions diverses,

lutte pour l'intégration, fuite des producteurs vers les centres marchands, luttes scolaires, mouvement de colonisation et d'autarcie agricole. Le mouvement est rapidement réarticulé dans une nouvelle cohérence par la direction qu'en assure le groupe clérico-professionnel – nouvelle catégorie née de la période de transition – qui en s'appuyant sur la production domestique réussit à imposer une nouvelle structuration du pouvoir où elle s'érige en groupe dominant d'un mode de production de petits producteurs articulé au capitalisme colonial; le fait ethnique ainsi redéfini redevient principe d'ordre.

Dans les années cinquante la pénétration du capitalisme monopoliste et la transformation de l'État et sa fonction de régulation du social remettent en question l'ensemble de la société marchande et l'Acadie comme lieu régional de reproduction sociale. S'en suit une période d'effritement de l'ancien dispositif hégémonique et une tentative de le réarticuler à la logique étatique. Processus remis en question par l'incapacité structurelle que semble démontrer l'État moderne à assurer un principe de cohérence. Encore ici la tentative de recréer un nouveau sens prend des directions diverses et est dirigée par la catégorie sociale qui a comme fonction de produire cette cohérence: les intellectuels.

Toutefois, ceux-ci ont perdu leur autonomie relative et ont peu de revendications précises autres que culturelles, ils doivent dépendre pour conflictualiser la recherche d'un nouveau sens de protestations qui naissent en dehors d'eux. Cette démarche permet effectivement de mettre à nu des rapports de domination, qui bien que réels n'en sont pas pour autant directement à la source des protestations nationalitaires. On pense ici plus spécifiquement aux critiques de la dépendance extérieure, à l'oppression nationale, à la non représentativité des structures politiques, à la centralisation du pouvoir, à l'aliénation généralisée et à l'uniformisation engendrées par le capitalisme moderne, ensemble de problèmes que la quête du sens permet de dévoiler et qui sont autant d'obstacles à la réalisation d'un projet.

Mais la dissolution des supports matériels à l'Acadie traditionnelle rend problématique l'ancrage des protestations nationalitaires et des revendications socio-économiques. Aucune catégorie sociale ne s'approprie le mouvement pour en faire l'objet d'un travail spécifique. L'Acadie n'étant plus un lieu de gestion des contradictions il est difficile d'acadianiser les contradictions propres à l'État moderne. La

mobilisation, mais aussi l'inflation du discours et l'indétermination qu'elles renferment sont signes d'une nécessité à recréer une cohérence mais d'une difficulté à dire au nom de qui ou de quoi elle se ferait. Entre le non-sens de l'État et la non existence d'une catégorie sociale prête à instaurer une nouvelle domination ethnique se crée un vide que pourrait combler une protestation qui soit réellement populaire.

RÉFÉRENCES

ACHESON, T. W.

1972 The National Policy and the Industrialization of the Maritimes, *ACADIENSIS*, 1, 2: 3-28.

1977 The Maritimes and 'Empire Canada' in, D. J. Bercuson (ed.), *Canada and The Burden of Unity*, Toronto, Macmillan of Canada, p. 87-114.

ACTION NATIONALE

1978 *L'Action Nationale: L'Acadie aux Acadiens*, Numéro spécial, 67, 10: 789-890.

ALLAIN G. et al.

1977 Évolutions asymétriques: Le cas des conseils régionaux d'aménagement francophones et anglophones au Nouveau-Brunswick, *Revue de l'Université de Moncton*, 10, 1: 64-86.

1978 *Évaluation des conseils régionaux d'aménagement du Nouveau-Brunswick*, Université de Moncton, 1978: 295 p.

BEAUDRY, R. et al.

1966 *Les Acadiens d'aujourd'hui*, Rapport de recherche pour la commission royale d'enquête sur le Bilinguisme et Biculturalisme, Ottawa, division VI, rapport N° 4, 2 volumes.

BOURQUE, G. et Laurin FRENETTE N.

1970 Classes sociales et idéologies nationalistes au Québec, 1760-1960, *Socialisme Québécois*, 20: 13-55.

BOURQUE, G.

1977 *L'État Capitaliste et la question nationale*, Montréal, P.U.M., 384 p.

CHIASSON, H.

1979 Le conte du parc ensorcelé (L'Acadie terroriste), *Possibles*, 4, 1: 191-207.

CLARK, H. C.

1968 *ACADIA: the Geography of Early Nova Scotia to 1760*, University of Wisconsin Press, 450 p.

CORMIER, C.

1962 Commentaires; L'état des recherches sur la culture acadienne, in, *Situation de la recherche sur le Canada français*, Dumont et Martin, P.U.L., Québec, p. 167-171.

- DAIGLE, E.
1978 *Petite histoire d'une grande idée*, Assomption, Moncton, 177 p.
- DOFNY, J. et M. RIOUX
1962 Les classes sociales au Canada-français, *Revue Française de Sociologie*, 3: 290-300.
- DULONG, R.
1978 *Les régions, l'État et la société locale*, Paris, P.U.F., 244 p.
- EVEN, A.
1970 *Le territoire pilote du Nouveau-Brunswick ou les blocages culturels au développement économique: contribution à une analyse socio-économique du développement*, thèse (3^e cycle), Faculté de droit et de science économique, Université de Rennes, 475 p.
- FANON, F.
1976 *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 233 p.
- FINN, J. G.
1972 *Développement et persistance du vote ethnique: les Acadiens du Nouveau-Brunswick*, (thèse de maîtrise), Faculté des Sciences Sociales, Université d'Ottawa, 138 p.
- FOSSAERT, R.
1978 *La Société, les appareils*, Paris, Seuil, 430 p.
- GODIN, P.
1972 *Les révoltés d'Acadie*, Montréal, La Presse, 158 p.
- GRIFFITHS, N.
1973 *The Acadians: Creation of a People*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 94 p.
- HALARY, C.
1978 Le débat sur les relations entre conscience de classe et conscience nationale au Québec de 1960 à 1976, *Anthropologie et sociétés*, 2, 1: 149-165.
- HARNECKER, M.
1974 *Les concepts élémentaires du matérialisme historique*, Bruxelles, Contradictions, 258 p.
- HAUPT, G. et al.
1974 *Les Marxistes et la Question Nationale*, Montréal, L'étincelle, 391 p.
- HAUTECOEUR, J.-P.
1975 *L'Acadie du discours*, Québec, P.U.L., 351 p.
- INNIS, H. A.
1954 *The Cod Fisheries: The history of an International economy*, Toronto, University of Toronto Press, 572 p.
- LAPIERRE, J.-W.
1978 *Conflit ethnique et lutte de classes dans la question Acadienne*, Document présenté au Colloque International de l'Acadie, Moncton, 8 p.

LEBORGNE, L.

1979 *Idéologie Nationale ou idéologie de l'État National*, *Pluriel*, 17: 89-97.

LEFEBVRE, H.

1978 *De l'État: Les Contradictions de l'État moderne*. Coll, 10/18 Tome 3, Paris, 375 p.

MACNUTT, W. S.

1976 The Politics of the Timber trade in Colonial New Brunswick 1825-1840, in G. A. Rawlyk: *Historical Essays on the Atlantic Provinces*, McClelland and Stewart Limited, Toronto, p. 122-140.

MAITHOT, R.

1972 Sir Pierre A. Landry premier politicien acadien d'envergure au Nouveau-Brunswick, *S.H.A.*, 4, 6: 217-235.

1973 *Prise de conscience collective acadienne au Nouveau-Brunswick (1860-1891) et comportement de la majorité anglophone*, Thèse de Philosophia Doctor (Histoire), Université de Montréal, 486 p.

MILLER, C.

1977 The Restoration of Greater Nova-Scotia, in, D. J. Bercuson (ed.), *Canada and the Burden of Unity*, Toronto, MacMillan of Canada, p. 44-59.

MONIÈRE, D.

1979 *Les enjeux du référendum*, Québec/Amérique, Montréal 207 p.

NAIRN, T.

1975 *The Modern Janus*, *New Left Review*, Décembre, 3-29.

OUELLETTE, R.

1978 *Analyse de l'idéologie du Parti-Acadien: De sa fondation à 1977*, thèse de maîtrise (Politique), Université d'Ottawa, Ottawa, 231 p.

PARTI ACADIEN

1972 *Le Parti Acadien*, Parti Pris, Montréal, 153 p.

PORTELLI, H.

1974 *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 321 p.

POULANTZAS, N.

1978 *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, P.U.F., 300 p.

QUÉRÉ, L.

1978 *Jeux interdits à la frontière: les mouvements nationalitaires*, Paris, Anthropos, 347 p.

RAICHE, V.

1962 *La population du Nord et de l'Est du Nouveau-Brunswick et son milieu géographique: thèse de maîtrise*, Université d'Ottawa.

REY, P. P.

1976 *Capitalisme négrier: la marche des paysans vers le prolétariat*, Paris, Maspéro, 209 p.

RICHARD, C.-A.

1969 L'Acadie, une société à la recherche de son identité, *Revue de l'Université de Moncton*, 2. 2: 52-59.

ROBICHAUD, D.

1976 *Le Grand Chipagan: Histoire de Shippagan*, Beresford, à compte d'auteur, 454 p.

ROY, M.

1978 *L'Acadie Perdue*, Montréal, Québec/ Amérique, 203 p.

RUMILLY, R.

1955 *Histoire des Acadiens*, Montréal, Imprimerie St-Joseph 1038 p.

SAINT-PÈRE, R.

1889 *Une Colonie Féodale en Amérique: L'Acadie (1604-1881)*, Paris, Plon, 790 p.

SAUNDERS, S.

1939 *Histoire économique des provinces maritimes*, Étude préparée pour la Commission Royale des Relations entre le Dominion et les Provinces, Ottawa, 146 p.

SIROIS, G.

1976 Les Acadiens et la Naissance du commerce du bois dans le Nord-Est du Nouveau-Brunswick, 1820-1840 *S.H.A.*, 6, 4: 183-193.

THÉRIAULT, J.-Y.

1979 *Développement dépendant et pénétration coopérative*, Texte d'une communication présentée au colloque des sciences sociales et du comportement sur le développement en Acadie, Université de Moncton, 26 p.

THÉRIAULT, L.

1976 *Petit Manuel d'Histoire d'Acadie: 1755-1867*, La Librairie Acadienne, Moncton, 43 p.

1977 Cheminement inverse des Acadiens et des Anglophones des Maritimes (1763-1955), *Mémoires de la société Royale du Canada*, Quatrième Série, Tome XV, 145-167.

THORBURNS, H. G.

1961 *Politics in New-Brunswick*, Toronto, University of Toronto Press, 217 p.

TOURAINÉ, A.

1976 *Les Sociétés Dépendantes*, Paris, Duculot, 266 p.

TREMBLAY, M.-A.

1973 La Société Acadienne en devenir: l'impact de la technique sur la structure globale, in, Tremblay et Gold, Communautés et culture, *Éléments pour une ethnologie du Canada-Français*, Montréal, H.R.W., p. 95-112.

VERNEX, J. C.

1978 *Les Francophones du Nouveau-Brunswick*, thèse (3^e cycle) Université de Lyon, 1975, Atelier de Reproduction des thèses, Université de Lille, 690 p.

Classes, strates sociales et émergence de la « Petite paysannerie » à Saint-Domingue-Haïti (1640-1835)*

JEAN-BAPTISTE MARIO SAMEDY
Université d'Ottawa

SUMMARY

On the Saint-Domingue-Haïti social formation, there is a current theory explaining the Saint-Domingue Revolution as stemming from the Bourgeois French Revolution while insisting that the lower peasantry was not born until the end of 1805. This article wants to show that the Saint-Domingue Revolution is the result of the praxis of the struggles and alliances between certain indigenous classes and social Stratas. These struggles and alliances were supported by the intercolonial war between France, England, and Spain. In this picture, the lower peasantry appeared before 1805 in the complex network of colonialist esclavagist social relations of production of Saint-Domingue and continues to exist afterwards bringing about, with intensity, the problem of the Haitian Agrarian Revolution.

Commençons tout simplement par délimiter notre unité d'analyse dans l'espace et dans le temps. *L'espace*, c'est actuellement le territoire de la République d'Haïti (sans entrer dans les détails historiques de frontières entre cette nation et celle qui partage l'île avec elle: la Dominicanie). *Le temps*, il va de 1640 (date de la conquête de la Tortue, petite île située au nord de Saint-Domingue) à 1835 (année de l'apparition, en Haïti, des premiers contrats officiels signés entre

* Communication présentée au septième congrès annuel de la Société Canadienne d'Ethnologie, Montréal, 1^{er} mars 1980.

les propriétaires fonciers et les cultivateurs sous forme de métayage ou de fermage). Il est à noter, en passant, que *Saint-Domingue* est le nom de la colonie la plus florissante de la France qui acquiert son Indépendance en 1804 sous le nom indien *Haïti* («*terre montagneuse*»).

Notre *objet d'investigation* est l'évolution historique des classes et strates sociales et l'émergence de la «*petite paysannerie*» dans la formation sociale de Saint-Domingue-Haïti entre 1640-1835.

Nous nous proposons de montrer que c'est la dialectique de la lutte des classes et strates sociales, qui, à la lumière de la radicalisation des «*Marrons de la liberté*», aboutit au *passage* du mode de production «*colonial esclavagiste*» au mode de production «*colonial tributaire à Saint-Domingue (1793)*», et à celui du mode de production «*colonial tributaire à Haïti (1804)*» national tributaire et féodal en Haïti (1804).

C'est en 1640 qu'un certain Levasseur, appuyé par des aventuriers (flibustiers et boucaniers) et par le gouverneur français des îles de l'Amérique, le commandeur de Poincy, conquiert des mains des Espagnols la petite île de la Tortue située au nord de Saint-Domingue (De Vaissières 1909: 9). De cette époque jusqu'en 1804, après toute une série de combats défensifs ou offensifs engagés contre les Espagnols ou les Anglais et de Traités de paix signés avec eux, le gouvernement français se rend maître de la partie occidentale de Saint-Domingue (Charlier 1954: 10).

Cette conquête de la partie occidentale de Saint-Domingue, par l'état monarchique absolu de la France du XVII^e siècle, s'inscrit dans l'étape de l'accumulation primitive du capital (le mercantilisme violent et inhumain) et dans le contexte des conflits intercolonialistes entre la France, l'Angleterre et l'Espagne dans le Nouveau Monde, lesquels conflits jalonnent et le XVII^e siècle et le XVIII^e siècle.

Les causes *géopolitiques* (disputer à l'Espagne son hégémonie coloniale dans le Nouveau Monde et à l'Angleterre sa présence aux États-Unis et à la Jamaïque, l'existence de la flibuste française dans le bassin des Caraïbes et à la Tortue), *commerciale* (l'expansion violente du capital marchand), *socio-politique* (appauvrissement de la noblesse d'épée par l'état monarchique absolu, chômage d'aventuriers et d'anciens prisonniers) sont à l'origine de la colonisation de la partie occi-

dentale de l'île de Saint-Domingue. Toutes ces causes poussent le premier courant migratoire (le français) à peupler Saint-Domingue.

Toutefois il existe un deuxième courant migratoire: l'africain, amené de force à Saint-Domingue par les colonisateurs, à la faveur de la Traite pratiquée d'abord par les Espagnols depuis le XVI^e siècle. C'est seulement en 1664 que la Compagnie des Indes Occidentales est autorisée officiellement à pratiquer la Traite d'une façon massive et directe pour les Antilles Françaises (De Vaissière 1901: 156). La Traite puise dans des aires sociales et culturelles qui englobent trois principaux groupes ethniques: *Soudanais* (Sénégalais, Peules, Bambaras, Mandingues, etc.), *Guinéens* (Cangas, Caplaous, Nagos, Yorubas, Fonds, Dahomets, Aradas, Ibos, etc.), *Bantous* (Congos, Mousombis, Mondongues, Angoles, Mozambiques, etc.).

C'est le capital marchand, c'est-à-dire, la bourgeoisie financière, commerciale et maritime, et l'état monarchique absolu¹ de Louis XIV (1643-1715) qui créent de toute pièce la formation sociale « coloniale esclavagiste » de Saint-Domingue (1640-1793). Le mode de production colonial esclavagiste principal de Saint-Domingue s'articule au mode de production capitaliste secondaire de la France (1640-1789) par le biais du capital marchand. Cette accumulation primitive du capital (à travers le mercantilisme français), à partir de la Traite et de l'esclavage, donne naissance à une *bourgeoisie nettement industrielle dans les premières villes industrielles de la France, Nantes, Bordeaux, Marseille et La Rochelle qui sont justement des ports coloniaux*. C'est justement la présence du capital marchand, facilitant le crédit aux ex-boucaniers, ex-flibustiers, ex-engagés et aux immigrants français, ex-aventuriers ou nobles d'épée, pour l'achat des terres, manufactures coloniales et esclaves et utilisant la dynamique sociale des relations esclavagistes de travail pour extraire un plus grand excédent économique, c'est, disons-nous, la présence du capital marchand qui fait aboutir à une *surexploitation de la main-d'œuvre servile*. C'est l'auri sacra fames du capital marchand qui, hic et nunc, se sert de l'état monarchique absolu (à travers le colbertisme et l'Administra-

¹ L'état monarchique absolu français aux XVII^e siècle et XVIII^e siècle, c'est l'allié naturel du capital manufacturier en ascension et du capital marchand dans les relations commerciales internationales, à travers la politique économique-financière de Colbert (protectionisme manufacturier et commercial: Le Colbertisme, entre 1664 et 1671) et de ses successeurs à la Surintendance des Bâtiments: Louvois, Terray et Necker (1671-1791).

tion coloniale) pour installer le mode de production «colonial esclavagiste *principal*» et le mode de production mercantile simple (*secondaire*) dans la formation sociale «coloniale esclavagiste» de Saint-Domingue (1640-1793). Que signifie «formation sociale coloniale esclavagiste»? Nous entendons par là une totalité dynamique concrète dont les composantes (le mode de production «colonial esclavagiste» principal et les modes de production secondaires, mercantile simple et la Communauté du Bahocuro²), sont en interaction complexe constante, quoique de naissance non concomitante, de développement inégal et avec dominance du principal sur les autres. *Cette totalité à dominante est une structure ouverte*, c'est-à-dire influencée et organisée, dans ses infrastructure et superstructure, à partir des *œuvres culturelles concrètes de la France* (classe dominante, colons esclavagistes, technique et instruments de production et d'échange, pratiques politiques, juridiques et idéologiques), de l'*Afrique* (classe dominée, force de travail servile, pratiques politiques, juridiques et idéologiques) et de la *conjoncture internationale* (luttres intercolonialistes). Le mode de production principal (colonial esclavagiste) confère sa tonalité à la formation sociale de Saint-Domingue. Nous appelons «mode de production colonial esclavagiste» la relation permanente qui existe: 1 – entre les rapports sociaux de production esclavagiste (maîtres et esclaves) et les «forces productives vivantes» (plantations, manufactures coloniales et force de travail servile). 2 – et entre la production de ces «forces productives vivantes» et la vente de ces matières premières au marché obligatoire et exclusif de la métropole (relation que fixent des lois et des principes du Pacte Colonial). Sur le fondement de cette formation sociale complexe susmentionnée s'édifie et vit (avec une autonomie relative) une superstructure politico-militaire, juridique et idéologique que défend l'Administration coloniale. L'autonomie relative de la superstructure, qui lui permet d'engendrer ses propres lois, jette une forte lumière sur les «contradictions non antagoniques» «entre le *discours colonialiste esclavagiste* (de l'*Administration Coloniale monarchique*) et les *discours autonomiste ou séparatiste esclavagistes des grands planteurs français* et sur les «contradictions antagoniques» entre ces trois types de discours et le discours marron indépendantiste³ (des esclaves révoltés).

² Au moment opportun ces deux modes de productions secondaires sont définis.

³ Le *marron* est l'esclave qui se révolte et s'enfuit de l'«habitation» (plantation, manufacture, hôpital et maison) du maître pour vivre en hors-la-loi dans les montagnes ou dans les villes.

En outre, ces conflits intra-classe et interclasses s'enracinent dans les conditions historiques concrètes (diachronique et synchronique) de développement du capital marchand, lequel capital fait appel en général à des classes différentes (féodale, capitaliste, esclavagiste et servile) pour satisfaire son *auri sacra fames*.

De quoi est composée l'administration Coloniale qui permet la création et la reproduction de la formation sociale coloniale esclavagiste de Saint-Domingue?

Le gouverneur (un militaire noble) et l'intendant (un civil noble en général) assument les charges administratives, aidés qu'ils sont, pour maintenir le statu quo, l'ordre colonial esclavagiste, par une armée d'occupation, des administrateurs provinciaux, des tribunaux militaires et civils et des hôpitaux.;

De son côté, le clergé, comme idéologue du mode de production féodal et du mode de production colonial esclavagiste, participe à l'organisation religieuse de la colonie. La superstructure idéologico-religieuse joue un rôle spécial de conscientisation des esclaves contre le marronnage («Règlements de discipline du Roi pour les nègres adressés aux curés des îles de l'Amérique») (Fouchard 1953: 44 et 152). C'est ici qu'on retrouve l'alliance féodale du trône et de l'autel et celle (coloniale esclavagiste) de l'autel et de l'habitation (les prêtres sont aussi de grands planteurs). Le clergé est chargé aussi par l'Intendant des soins de l'éducation et de l'instruction de la jeunesse colonisatrice dans les écoles presbytérales (Fouchard 1953: 79).

En somme, l'Administration coloniale et le clergé (la superstructure politico-militaire, juridique, idéologique et religieuse de l'hégémonie marchande et monarchique), à la fois dans leur formulation normative et dans leur relative autonomie superstructurelle, sont un mécanisme primaire de régulation des relations de frontière (conflituelles) entre les grands planteurs, les petits planteurs blancs et les Affranchis noirs et mulâtres (petits planteurs) et entre ces propriétaires et les Esclaves. Telle est la signification de la législation coloniale monarchique médiatisée par l'Administration coloniale et le clergé entre 1666 et 1789. Tel est le fondement de la légitimité et du caractère conservateur de l'Administration coloniale et du clergé. La présence et les fonctions de l'Administration coloniale et du clergé manifestent la dépendance économique, politique, juridique et idéologique de Saint-Domingue vis-à-vis de la France, son statut global

de colonie. En dernière analyse, l'Administration coloniale et le clergé comprennent, comme catégories sociales importantes une classe et ses strates issues du mode de production féodal: *noblesse d'épée*, les gouverneurs, *noblesse de cour*, l'intendant, *noblesse de robe*, certains magistrats, et « *idéologues organiques* » *féodaux*, des prêtres et une *classe coloniale esclavagiste*: grands planteurs blancs, presque tous les magistrats⁴.

Maintenant il nous échet d'analyser les classes et strates sociales qui coexistent et luttent à Saint-Domingue pour essayer de matérialiser trois grands projets sociaux: Autonomie, Séparatisme et Indépendance⁵. À ce niveau, se meuvent dialectiquement les propriétaires terriens et d'esclaves (planteurs), les esclaves, les artisans et les marons. La classe des propriétaires terriens et d'esclaves se subdivise en trois strates (au niveau virtuel, infrastructurel):

- a) les *grands planteurs* blancs (laïcs et religieux)
- b) les *petits planteurs* blancs
- c) et les petits planteurs mulâtres et noirs (les Affranchis)

Les grands planteurs blancs sont des ex-flibustiers ou boucaniers (devenus⁶ habitants), des anciens aventuriers ou des militaires nobles⁷ et des prêtres. De par son origine sociale, un secteur des grands planteurs (laïcs et ex-militaires) tient un discours autonomiste ou séparatiste esclavagiste qui le fait s'affronter à l'Administration coloniale, au clergé (grand propriétaire), aux petits planteurs (blancs et Affranchis), tous farouches « tenants » du discours sur l'ordre colonial esclavagiste.

⁴ « Les tribunaux n'ont de la sorte à intervenir entre un blanc et ses noirs qu'en cas de faits particulièrement graves, meurtres ou trop horribles mutilations. Encore presque tous les magistrats, étant eux-mêmes *colons*, ne prennent-ils que bien rarement l'initiative de poursuites ou la responsabilité d'une condamnation en ces matières ». (De Vaissière 1909: 182-183).

⁵ L'*Autonomie* est la capacité de se gouverner par ses propres lois. C'est une réforme juridique qui nie aussi le Pacte colonial en libéralisant le commerce. Le *Séparatisme* stipule la capacité de se gouverner soi-même et par ses propres lois. C'est une révolution politique, juridique et commerciale qui veut transformer une colonie en une « Manière de dominion ». L'*Indépendance* comprend ce changement politique, juridique et commercial et, le transcendant, veut opérer une mutation de mode de production. C'est une révolution économique-sociale, politique, juridique.

⁶ L'habitant possède une habitation (plantation et manufactures coloniales: indigoterie, sucrerie, cafétérie ou cotonnerie).

⁷ De là l'ordonnance du Roi du 7 novembre 1719 qui interdit la propriété d'une habitation par les nobles d'épée.

vagiste. C'est la Fronde des grands planteurs (laïcs et militaires) (Césaire 1961 : 62), qui accuse deux tendances réformistes nettement marquées. La première est l'Autonomie défendue par l'Assemblée Provinciale du Nord (1789). La seconde est le Séparatisme (L'autonomie poussée à l'extrême) préconisé et maintenu par « l'arme de la dialectique » (Charlier) constitutionnelle de l'Assemblée générale de St-Marc (1790) et par la dialectique des armes des « Pompons Rouges », force armée de cette « Assemblée générale de la partie française de Saint-Domingue ». Les « Pompons Blancs », formés par les hommes de l'Autorité Coloniale, de l'Assemblée Provinciale Autonomiste du Nord et des petits planteurs (blancs et affranchis), gagnent la victoire sur les « Pompons Rouges ».

Le Pacte Colonial reste inchangé. Les discours autonomiste et séparatiste esclavagistes n'arrivent pas à leur concrétion parce qu'ils ne correspondent ni à l'idéologie dominante (coloniale esclavagiste) ni à l'idéologie marrone (révolutionnaire). Ils sont d'un niveau d'abstraction trop élevé : ils deviennent irréels et marginaux, parce qu'ils essaient de se mettre à contre-courant du mouvement historique essentiel mené par le capital marchand et les Esclaves. Cependant la constitution de ces deux projets s'enracinent dans une *vision anticolonialiste de la classe des grands planteurs*. À travers leurs pratiques de luttes politiques séparatistes, leurs revendications législatives autonomistes, les grands planteurs manifestent clairement leur organisation réelle en classe sociale à vocation d'hégémonie.

Quant aux petits planteurs blancs (petits habitants), ils s'allient toujours politiquement à l'Autorité coloniale esclavagiste de par leur position intermédiaire dans la société civile et de par leur fonction subalterne dans la société politique en comparaison du rôle dominant qu'y jouent les magistrats-grands planteurs. Enfin, les *Affranchis*⁸ noirs et mulâtres (en majorité mulâtres), *petits planteurs*, de par leur origine sociale (servile) et les humiliations et inégalités civiles et politiques qu'ils subissent de la part des blancs à cause de leur provenance ethnique à moitié ou totalement négroïde⁹, de par leur florissante situation économique-financière à la veille de la Révolution

⁸ Ici nous nous référons spécifiquement à la *strate des Affranchis*-petits planteurs étant donné qu'il existe une classe d'Affranchis-artistes dont nous parlons *plus loin*.

⁹ Nous analysons plus loin *l'idéologie de couleur* dans nos considérations sur les Esclaves et les Engagés.

Bourgeoise de 1789¹⁰, les Affranchis, disons-nous, ont tendance naturellement à épouser l'idéologie coloniale esclavagiste dominante.

Cette strate, avant 1789, malgré sa richesse et son haut degré d'éducation et sa qualité d'homme libre reconnue par le Code Noir de 1685, cette strate, affirmons-nous, ne jouit d'aucun droit civil et politique (Dorsainvil 1934: 69). Aussi, imbue de l'idéologie coloniale esclavagiste et fervente partisane des idéaux bourgeois (1789) de justice et d'égalité (pour elle-même)¹¹, s'ingénie-t-elle à réclamer (à Saint-Domingue et en France: 1789-1792), son égalité civile et politique avec les colons blancs¹². Dans cette vision politique narcissique se situent les différents conflits des Affranchis-petits planteurs avec les colons blancs (grands et petits planteurs unis cette fois-ci par les intérêts de classe de type colonialiste). Ces conflits et revendications (Affaire Ogé et Chavannes, Combat de Pernier, Concordat de Damiens, Affaire de la Sainte-Cécile, Siège de Port-au-Prince) s'appuient sur les décrets d'esprits libéral et égalitaire de l'Assemblée Constituante (1789 et 1791) et de l'Assemblée Législative (1792) et font éclore deux organisations politiques autonomes dénommées: «Le Conseil des Représentants de la Commune» (1791) et «Confédération de la Croix-des-Bouquets» (1791).

Par la création des organismes politiques («Conseil des Représentants de la Commune» et «Confédération de la Croix-des-Bouquets»), par la signature d'un traité de paix arrachée manu militari aux colons blancs (Concordat de Damiens) et le siège de Port-au-Prince (1791), les Affranchis-petits planteurs se révèlent une force politique autonome et des interlocuteurs valables dans l'effervescence des luttes antagoniques de classes et des tensions de strates. C'est le commencement d'une polarisation entre les deux groupes ethniques et politiques à la fois de la classe des planteurs: les colonisateurs blancs et les colonisés affranchis noirs et mulâtres. Cette polarisation jouera un rôle efficient progressif et définitif dans l'alliance des Affranchis (*Anciens Libres*) avec les *Nouveaux Libres* (Esclaves libérés en 1793 et Marrons du Bahoruco) en 1802 pour la décolonisation et

¹⁰ Le quart des Esclaves et le tiers des propriétés de Saint-Domingue leur appartiennent en 1789 (Charlier 1954: 20).

¹¹ Ce qui est du narcissisme politique issu de son être social colonial esclavagiste. (Fouchard 1972: 370).

¹² En effet, toute une série d'Ordonnances restrictives et discriminatoires à l'égard des Affranchis, en fait foi. (Fouchard 1972: 77-82).

la constitution d'un état national indépendant connu sous le nom de *l'Empire d'Haïti (1804-1806)*. Nous passons maintenant à considérer les deux types de travailleurs directs: les *Engagés* et les *Esclaves*, dans les *plantations* de cacao, de café, d'indigo, de canne-à-sucre, de coton, dans les *manufactures coloniales*: cafétérias, cotonneries, indigoteries, sucreries et dans les *maisons* et *hôpitaux*. Les *Engagés* (ou trente-six mois)¹³ de 1660 à 1690 s'affirment, dans les *petites indigoteries* et *sucreries*, les cafétérias et les *places-à-tabac*, comme la main-d'œuvre idéale secondée par les esclaves noirs ou mulâtres. Engagés et esclaves vivent dans les mêmes conditions de travail et cohabitent dans les mêmes cases, sans discrimination raciale. À ce moment-là (1640-1700), *l'idéologie de couleur* est absente des relations sociales coloniales esclavagistes. Cependant après 1690 s'opère un *changement radical dans la technique de production*: les *grandes sucreries* prolifèrent et déplacent en importance les *cafétérias*, les *indigoteries*, les *cotonneries*, les *places-à-tabac*.

Ainsi la traite des Esclaves africains s'intensifie après 1690 jusqu'à atteindre, selon le recensement révisé de 1788, le chiffre de 450.000 esclaves à Saint-Domingue, face à 30.000 *colons blancs* et 22.000 *Affranchis*. Cette haute majorité de la population des Esclaves et des Libres (eu égard à une très faible minorité de colons) et la surexploitation de la main-d'œuvre servile de la part du capital marchand¹⁴ conditionnent depuis la fin du XVIII^e siècle l'émergence des idéologies de couleur et de la sécurité coloniale esclavagistes qui se basent sur une panoplie de mesures discriminatoires (contre les Libres) et tortionnaires (contre les Esclaves et plantations considérés comme animaux de labour ou instruments de production). Pour percevoir la *nature réelle des idéologies de couleur et de la sécurité coloniale esclavagiste*, il nous est donc nécessaire de les relier synchro-

¹³ D'origine paysanne, ouvrière ou lumpenprolétarienne (c'est-à-dire aventurier ou ex-prisonnier) l'engagé pour n'avoir pas payé le prix de son passage aux Îles, reste trois ans ou trente-six mois au service du maître moyennant un «pécule de 200 livres de tabac d'abord et plus tard de sucre, en principe payable à la fin du contrat». (Charlier 1954: II). Le contrat terminé, l'engagé devient petit habitant ou artisan.

¹⁴ En plus d'être esclave des plantations et des manufactures, le noir ou le mulâtre doit travailler sa place-à-vivres pour subvenir aux besoins de sa famille et aux siens propres («esclave-ancien-petit-paysan»). Cette coutume presque générale qui consiste à concéder à l'esclave la possession et l'usufruit des instruments de production, (houe, serpe, pioche) et d'un lopin de terre familial, rend presque nul le coût de la reproduction de la force de travail servile et augmente ainsi pour le capital marchand, le montant du surplus créé par les «forces productives vivantes».

niquement l'une à l'autre, c'est-à-dire après 1690. Car c'est dans la matérialité des intérêts économiques croissants, après l'installation massive des grandes sucreries qui nécessitent une main-d'œuvre servile nombreuse, c'est dans la logique de la reproduction des conditions matérielles d'existence du mode de production colonial esclavagiste principal, que se situe la systématisation doctrinaire de *ces deux idées-représentations* du réel social saint-dominguais, de *ces deux attitudes-comportements* (pratiques) face aux colonisés. Ici clairement le *phénomène ethnique* (basé sur des *signes extérieurs simplistes* tels que: couleur de la peau, et des cheveux, odeur, force physique, différence de credo religieux¹⁵ des esclaves et des affranchis) est interprété comme une condition sine qua non d'infériorité et de réficité dans l'intention de cacher sa connexion interne avec *l'essence de la super-exploitation servile et de l'inégalité civile et politique des affranchis*. En dernière analyse, l'idéologie de la sécurité coloniale esclavagiste, pour maintenir le statu quo ante, c'est-à-dire les conditions historiques concrètes du mode de production colonial esclavagiste, qui l'engendre, choisit la «légalité» (Lukacs) de l'idéologie de couleur.

Il nous faut rappeler que la classe des Esclaves se subdivisent en deux strates: 1 – Esclaves à talents: (aristocratie des esclaves): infirmiers, «médecins et vétérinaires marrons» (par la pratique), cuisiniers, boulangers, forgerons, raffineurs, tonneliers, machoquets, charpentiers, tailleurs, violonistes, cochers, orfèvres, maçons, perruquiers, etc. (Fouchard 1953: 48-51). 2 – Esclaves des plantations: fouilleurs, planteurs-sarcleurs, coupeurs, cabrouetiers, commandeurs. *Pour maximiser l'excédent économique*, les planteurs, grands ou petits, font apprendre, par la pratique, aux esclaves les différents arts et métiers pour ne pas faire venir de France une main-d'œuvre artisanale ou technique coûteuse. *Pour réduire le coût de la reproduction de la force servile*, et ainsi maximiser l'excédent économique, les planteurs grands ou petits accordent à l'esclave la possession et l'usufruit d'instruments de production rudimentaires (houe, pioche) et d'un lopin de terre familiale, la place-à-vivre (igname, manioc, patates, etc.) dont il peut vendre les surplus au marché local. C'est avec leurs économies personnelles, tirées de cette vente, que certains esclaves

¹⁵ Le Vodou est la religion animiste clandestine que professent réellement Esclaves et Affranchis et dont les cérémonies et danses (calendas) sont interdites par l'Administration coloniale laïque et religieuse.

arrivent, après quelques années, à acheter leur liberté de leurs maîtres. Ce «mode de production secondaire» dans l'habitation esclavagiste, nous le dénommons «mode de production mercantile» et l'esclave qui en bénéficie, nous l'appelons: «esclave-ancien-petit-paysan». Par «esclave-ancien-petit-paysan», (par opposition au «nouveau-petit-paysan libre» qui voit le jour en 1793) nous entendons un modeste cultivateur, bien meuble, possesseur et usufruitier d'instruments de production rudimentaires et d'une place-à-vivres que lui concède son maître. Cet «esclave-ancien-petit-paysan» peut vendre le surplus de sa récolte au marché local. La situation économique et juridique de cette classe sociale est ambiguë. L'ambiguïté vient du fait que les groupes ethniques noirs et mulâtres sont assimilés à la nature comme forces productives au profit de leurs maîtres du lundi au samedi après-midi, perdant ainsi leur entité humaine et que simultanément ils sont des «anciens-petits-paysans» qui retrouvent et conquièrent leur humanité en travaillant et en transformant la nature pour eux-mêmes et leurs familles. Alors leur réification cesse dans cette pratique de travail libre. Ils redeviennent hommes pour eux-mêmes, bien que le mode de production colonial esclavagiste ne les reconnaisse pas comme tels. C'est alors que s'établit, d'abord dans les deux pratiques différentes de vie productive des noirs et mulâtres asservis et, ensuite dans leur conscience, une dialectique permanente entre leur réification et leur humanisation, entre le travail servile et le travail libre.

De cette production ambivalente naît, dans le réseau complexe des catégories sociales, cette classe spécifique que nous dénommons «ancien-petit-paysan» qui, par ses pratiques de vie productives contradictoires, commence dans le concret à se rappeler sa vie libre en Afrique avant sa capture, à s'humaniser et à développer toute une logique marronne (empoisonnements des maîtres, avortements criminels, révoltes sporadiques, marronnage)... Cependant il se produit toute une psychose de terreur et un processus de réification. Le discours colonial esclavagiste, depuis l'achat des esclaves aux courtiers en Afrique jusqu'à leur établissement et leur fonctionnement comme force de travail servile à Saint-Domingue, utilise des éléments matériels et spirituels de coercition et de persuasion, à l'égard de ces Africains transplantés. Cette logique coercitive et persuasive se rencontre dans le carcan en Afrique, les chaînes de fer, les tortures et châtements inhumains contre les révoltes aussi bien dans les bateaux

négriers qu'à Saint-Domingue¹⁶, le baptême chrétien, le Catéchisme colonial et l'absence du syllabaire (Fouchard 1953: 1-3 et 27-67).

Le discours colonial esclavagiste, en postulant la réification systématique de l'esclave noir ou mulâtre, énonce ex cathedra un jugement de valeur sans appel dont les deux termes (deux équations) résument la réalité coloniale:

- 1 - Civilisation occidentale et chrétienne = Civilisation tout court.
- 2 - Civilisations africaines et païennes = Sauvagerie¹⁷.

À partir de cette réification et de cette mystification organisées matériellement et spirituellement se construit *l'être social réel et des colonisateurs* (administrateurs, grands et petits planteurs, clergé, armée d'occupation) *et des colonisés* (esclaves et affranchis noirs et mulâtres, marrons), lequel être social se cristallise dans les pratiques sociales, politiques, juridiques et idéologiques de ces classes et strates sociales en conflit.

D'une part, les colonisateurs se re-connaissent comme les civilisés par excellence et « veulent » se définir ainsi par rapport aux colonisés qu'ils regardent comme des sauvages et orchestrent toute une série de mesures tortionnaires (d'où leur « sauvagerie ») contre les Esclaves et discriminatoires contre les Affranchis noirs et mulâtres au nom des idéologies de couleur et de la sécurité coloniale esclavagiste¹⁸.

D'autre part, les colonisés, par le processus dialectique d'intériorisation et de rejet de leur situation d'infériorisés, tentent de se montrer selon leur position de classe, non comme des sauvages, mais comme des égaux et des civilisés en adoptant les schèmes culturels français par leur intégration sociale consciente (*Les Affranchis noirs et mulâtres*)¹⁹, ou en créant une société communautaire tribale de type

¹⁶ À titre d'illustration nous citons les cas suivants: « on verse sur les plaies du piment, du sel, du citron, de la chaux vive; on jette des esclaves vivants dans des fours ou sur des bûchers, on « remplit » quelques-uns de poudre comme des « bombardes » pour les faire crever à l'aide d'une mèche: cela s'appelle « brûler un peu de poudre au cul d'un nègre »; on brûle avec des tisons ardents les « parties honteuses » des femmes, on mutile des oreilles, une jambe ou les parties viriles » (De Vaissière 1909: 91-93). Toutes ces scènes se déroulent toujours en présence des autres esclaves de l'habitation.

¹⁷ Dans la dialectique des relations entre colonisateurs et colonisés, entre maîtres et esclaves, l'être social des deux groupes est réification et mystification.

¹⁸ Des Affranchis savent cacher des marrons dans leurs habitations.

¹⁹ De là toutes leurs revendications narcissiques pour leur égalité civile et politique avec les colonisateurs blancs.;

africain²⁰: la Communauté des *Marrons noirs et mulâtres du Bahoruco* (1785). En somme, le discours colonial esclavagiste, quoiqu'hégémonique jusqu'en 1791 est toujours contesté et par les Planteurs et par les Esclaves, selon leurs intérêts particuliers de classe. Mais la plus grande contestation (pour être la plus complète) est toujours orchestrée par les Esclaves, les instruments de production doués de volonté et de conscience et imbus d'expériences de communauté tribale, de religion animiste et de guerres inter-tribales, d'organisations en bandes aguerries, etc... *Le Marronnage*²¹ est la forme supérieure de contestation des Esclaves de Saint-Domingue. Le *Discours Marron*, de par ses caractéristiques religieuse, tribale libertaire et indépendantiste, expression achevée de la culture des instruments de production doués de conscience et de volonté, est tenu et par les *esclaves à talents* et *par les esclaves des plantations* (Fouchard 1972: 179-291) et, ce, depuis 1679 (où *Padrejean se propose d'égorger tous les blancs du Nord-Ouest* en passant par 1740-1758 où le grand marron François Macandal a l'intention d'empoisonner tous les blancs de la Colonie (Fouchard 1972: 490-492)) jusqu'à la reconnaissance officielle de la «Communauté des Marrons du Bahoruco» (1785)²². Alors que la formation coloniale esclavagiste de Saint-Domingue offre à l'esclave trois possibilités: *rester esclave toute sa vie*, devenir libre, c'est-à-dire *artisan ou propriétaire d'esclaves* et de *terre*, les *Marrons du Bahoruco*²³ choisissent une quatrième voie qui est la reconstruction dans les montagnes, d'une *Communauté de subsistance de type tribal*, officiellement reconnue en 1785.

²⁰ Les marrons vivent «en cultivant d'immenses champs de bananiers, d'ignames et de patates» (Fouchard 1972: 517) et en pratiquant la chasse et la cueillette. Il ne faut pas oublier que la chasse et la cueillette sont les activités de certains boucaniers jusqu'au début du XVIII^e siècle.

²¹ *Par extension*, le terme de marronnage peut s'appliquer à la pratique illégale de la médecine, de la médecine vétérinaire et à l'apprentissage clandestin de l'art de lire et d'écrire, par les Esclaves, selon l'historien Fouchard dans son intéressant ouvrage intitulé: «Les Marrons du Syllabaire».

²² *Le Traité de Paix* est signé le 28 mai 1785, par le chef des Marrons, Santyague et les autorités espagnole et française. (Charlier 1954: 29).

²³ Inutile de rappeler que le *Marronnage*, de par sa *nature indépendantiste et guerrière* (les marrons réfugiés dans les montagnes en descendent pour opérer des razzias dans les «habitations»), constitue un sérieux danger pour l'ordre colonial esclavagiste et est combattu par des *moyens militaires* (battues constantes de la Maréchaussée et de la Milice dans les montagnes), *tortionnaires légaux* (contre les captifs) et *idéologiques* (le *Catéchisme colonial qui promet l'enfer*, la damnation éternelle aux Marrons, s'ils ne font pas pénitence pour ce péché mortel). (Fouchard 1953: 44).

En somme, les « Marrons de la Communauté du Bahoruco » se reconnaissent (et c'est pour eux une donnée préalable à leur fuite) comme membres d'une tribu et non comme ex-esclaves. Et l'organisation sociale de leur Communauté reflète, globalement²⁴, les caractéristiques essentielles de la tribu (basées typiquement sur la relation organique entre la cosmogonie et la société humaine). C'est cette identification tribale permanente qui conduit certains marrons à continuer à vivre jusqu'en 1860 (56 ans après l'indépendance nationale) dans les montagnes du Bahoruco!

Enfin, un *autre mode de production secondaire libre* c'est l'*artisanat* des Ex-Esclaves. C'est cette *classe secondaire des Affranchis-artisans* qui se trouve plus près économiquement et idéologiquement des Esclaves et qui, dans la Grande Révolte des Esclaves de 1791, est d'un inestimable secours par leurs informations et soutiens militaires. (Quelques-uns appartiennent à la milice, à l'armée ou la maréchaussée). À partir de 1791 jusqu'en 1804 *cette classe* constitue les « intellectuels organiques » (Gramsci) des Esclaves en armes ou en rébellion sourde.»

Toutes les *conditions objectives* (surexploitation, réification) et *subjectives* (empoisonnement, avortements criminels pour sauver la progéniture de l'enfer de l'esclavage, égorgements, Marronnage sous toutes ses formes) sont données pour la gestation, la naissance, l'explosion et la continuité de la situation révolutionnaire de 1791 dont le ferment idéologico-religieux est le Serment du Bois-Caïman prononcé au cours d'une Cérémonie Vodouesque présidée par le grand-prêtre et chef marron Boukman, selon la tradition des « nations » (ethnies) africaines. Boukman est secondé par Jean-François et Biassou. C'est par l'interpellation religieuse et ethnique²⁵ que les leaders de la Grande Révolte galvanisent dans la conscience « assujettie » les sentiments de la liberté et de l'indépendance matérialisés depuis 1785 dans la « Communauté du Bahoruco ». Cette interpellation religieuse et ethnique est efficace et adéquate parce que les esclaves transplantés (groupe majoritaire), quoique baptisés chrétiennement du nom de

²⁴ Il manque des données empiriques détaillées sur cette Communauté.

²⁵ Le chant de guerre est dirigé contre le dieu des blancs : ... « Le Dieu des blancs commande le crime, le nôtre sollicite des bienfaits. Mais ce Dieu qui est si bon (le nôtre) nous ordonne la vengeance. Il va conduire nos bras et nous donner l'assistance. Brisez l'image du dieu des blancs qui a soif de nos larmes. Écoutez en nous-mêmes l'appel de la liberté. » (Price-Mars 1928: 42).

leurs maîtres et forcés à recevoir les sacrements catholiques, conservent, pratiquement leurs croyances animistes africaines dans les cérémonies interdites et clandestines du Vodou et se font appeler, entre eux, par *leur nom d'initiés africains* (Savine 1911 : 93). Cette habitude générale de garder le nom africain renvoie à la signification humanisante et religieuse du nom de l'initié africain : le *Nommo*, qui est eau et feu, semence et paroles unis, transforme un nouveau-né en un être vivant complet, une personnalité, un Muntu, par la prononciation et l'imposition du nom effectuées rituellement par le sorcier ou le grand-prêtre africain... (Jahn 1963 : 170-172). C'est ce Nommo qui se manifeste et incite les Esclaves à la Révolte, à la poursuite de leur Liberté, à travers les *paroles rituelles de Boukman qui sont forces naturelles et vitale et action*.

Les Esclaves Révoltés et Armés jusqu'en 1793 ont *comme modèle* un État Communautaire Indépendant et *comme désir* : le retour à l'Afrique ancestrale, qu'ils cristallisent dans la mort même (croyance créée et alimentée par les chefs marrons dans la conscience de la masse servile passionnée de liberté).

Au nom du Serment du Bois-Caïman scellé par le rite du « Pacte du Sang »²⁶, au nom de leurs civilisations séculaires dont les archétypes puissants sont l'Égypte²⁷, l'Éthiopie, le Soudan, le Dahomey, au nom de leurs dieux ancestraux tutélaires, et contre les idéologies de couleur et de la sécurité coloniale esclavagiste, contre le Catéchisme colonial mystificateur et leur réification, les instruments de production serviles se révoltent et crient leur droit le plus naturel, celui de leur « homonicité ». Le *Verbalisme* égyptien, soudanais, guinéen et bantou devient *Action* Révolutionnaire Humanisante. Le

²⁶ Le rite du « Pacte du Sang » (il est question du *sang d'un gros porc égorgé* par le grand-prêtre du Vodou, Boukman, et bu par toute l'assistance en signe de fidélité à la cause de la liberté, lors de la Cérémonie de la nuit du 14 août 1791), ce rite est encore en vigueur dans les religions animistes du Dahomey et du Togo (Deschamps 1971 : 58).

²⁷ L'*historien grec Hérodote d'Halicarnasse*, (484-406 av. C.), témoin oculaire, dans son « Histoire (595-475 av. C.) », affirme que « les égyptiens ont la peau noire et les cheveux crépus ». Il est à noter, en passant, que dans le Bas Empire Égyptien (715-332 av. C.) apparaît la XXV^e dynastie éthiopienne qui réunit les royaumes de Kush et d'Égypte. Ici nous n'avons pas le temps de citer en détails l'intéressante étude historique de Sir Léonard Wooley qui écrit que « le langage du peuple égyptien possède, spécialement dans le vocabulaire, des éléments sémitiques combinés aux éléments chamitiques natifs « et que » pour comprendre l'histoire de la civilisation égyptienne, il est essentiel de tenir compte de l'histoire du Soudan, la terre de Kush » (Sir Léonard Wooley 1968 : 435 et 483).

Nommo²⁸ qui est eau et feu, semence et parole unis, devient Incantation à la Liberté. La *Grande Révolte des Esclaves de 1791 à 1793*, c'est la crise de possession la plus humaine et la plus humanisante que connaisse l'histoire de l'humanité, c'est le «chevauchement» des Esclaves par leurs dieux (loas), la crise de possession de ces groupes ethniques transplantés dans l'enfer de Saint-Domingue, damnés pour avoir la peau noire ou métisse et qui réclament la reconnaissance de leur hominisation antédiluvienne et de leurs civilisations séculaires, leur droit à la liberté. C'est la guerre la plus humaine et la plus humanisante et la plus émouvante que connaisse l'histoire de l'humanité, celle de ces groupes ethniques qui luttent contre leur réification et au nom de leurs civilisations séculaires méconnues et/ou inconnues.

La Grande Révolte des Esclaves de 1791 à 1793 dans le Nord, l'Ouest et le Sud, n'est pas fille de la Révolution Bourgeoise Française de 1789. En effet, *d'une part* elle est l'apogée normale des formes de contestation diverses que nous constatons depuis la fin du XVII^e siècle (empoisonnements, avortements, marronnage). *D'autre part*, l'Assemblée constituante de 1789 et 1791 et l'Assemblée Législative (Décret de Mars 1792), nous le rappelons, ne veulent pas abolir l'esclavage dans les Colonies françaises. *En outre* la *Première Commission Civile à Saint-Domingue* (novembre 1791 – avril 1792) a la simple et vaine mission de *rétablir la paix!* Enfin face à l'échec de la Première Commission, la Deuxième Commission civile²⁹ a comme unique devoir celui d'appliquer le décret de mars 1792 sanctionné par le roi en avril 1792 et qui stipule la réélection des Assemblées Coloniales et des municipalités et l'admission au vote des affranchis, noirs et mulâtres. Donc la Deuxième Commission vient ratifier l'égalité civile et politique des Affranchis avec les colons français. Ce qui provoque une résistance de ces derniers alliés aux gouverneurs *d'Esparbès* et *Galbaud*, contre les Commissaires civils.

Deux autres faits viennent entraver l'accomplissement de la mission de la Deuxième Commission Civile qui possède le pouvoir suprême à Saint-Domingue: l'occupation militaire (août 1793) par l'Espagne des villes du Nord (Vallière, le Trou, le Fort-Dauphin, la

²⁸ Nous observons curieusement une analogie sémantique entre le *Nomo-égyptien*, division territoriale sacrée de la VI^e dynastie (2190-2050 av. C.), et le *Nommo des Dogon* de l'Afrique Occidentale et entre le *Muntu des bantous* et le *Montou, dieu des thébains* (2050-1780 av. C.).

²⁹ Composée de Sonthonax, Polvérel et Ailhaud.

Grande-Rivière du Nord, Ouanaminthe, la Marmelade, Emery, Plaisance, Gonaïves, Limbé, le Borgne) et l'intervention militaire de l'Angleterre à Jérémie (Sud) et au Môle Saint-Nicolas (Nord), respectivement les 20 et 22 septembre 1793. En présence de l'animosité des colons français, de la défection d'une partie de l'armée d'occupation (sous les ordres de d'Esparbès et de Galbaud), et de l'intervention hispano-anglaise de certaines villes du Nord et du Sud les Commissaires civils Sonthonax et Polvérel sont forcés, pour triompher, d'une part, de recourir à l'aide des Affranchis contre d'Esparbès, à celle des Marrons armés du Nord contre Galbaud en promettant la liberté à ces derniers³⁰ et, d'autre part, de proclamer la liberté générale de tous les Esclaves de Saint-Domingue, afin de disposer, dans la *conjoncture* de cette guerre intercolonialiste, d'une armée nombreuse de Nouveaux Libres déjà Marrons en grande partie, pour résister à l'Angleterre et à l'Espagne. C'est ainsi que Sonthonax le 29 août 1793 (dans le Nord) et Polvérel le 21 septembre 1793 (dans l'Ouest), le 9 octobre 1793 (dans le Sud), promulgent les Décrets de la Libération Générale des Esclaves de Saint-Domingue.

Après la promulgation des arrêtés d'Affranchissement Général des Commissaires Civils, Sonthonax et Polvérel, les *Anciens Libres* des Paroisses de Saint-Marc, des Verrettes et de la Petite Rivière de l'Artibonite réalisent une coalition naturelle, de par la communauté d'intérêts économiques, avec les Colons français esclavagistes, et publient un manifeste contraire à la cause de la libération de la main-d'œuvre servile, lequel manifeste s'intitule: « Résistance à l'oppression » (13 novembre 1793).

Une analyse succincte des *Règlements de culture* de Sonthonax et de Polvérel nous montre la restructuration³¹ des rapports sociaux de production qui préside au nouveau développement des forces produc-

³⁰ Nous rappelons que d'Esparbès et Galbaud sont des généraux gouverneurs de tendance aristocratique noble et partisans farouches des planteurs esclavagistes. D'ailleurs Galbaud est héritier d'une grande habitation de Saint-Domingue...

³¹ En résumé, l'appareil répressif (juridico-politique) colonialiste (métropolitain), pour reproduire le Système Colonial et subsister et « s'adapter » aux attaques répétées et des Affranchis et des Marrons de la Liberté et de l'Indépendance, cet appareil est obligé de renouveler à la fois les rapports sociaux de production qui deviennent tributaires de 1793 à 1804 et le statut civico-politique des Anciens et Nouveaux Libres qui deviennent tous citoyens: *les uns*, citoyens propriétaires, artisans ou officiers (Anciens Libres), *les autres*, citoyens métayers, métayers-nouveaux-petits-paysans ou fermiers, ou soldats (Nouveaux Libres).

tives basé sur le travail libre (quoique surveillé de près et par le conducteur de l'habitation et par l'inspecteur militaire général de la province; la peine la plus sévère est la «perte d'une partie ou de la totalité des «salaires» (sic)).

De 1793 à 1804 les relations sociales de production se déroulent telles qu'elles sont mentionnées dans les Règlements de culture. Cependant les cultivateurs sont réduits à la portion congrue, étant donné qu'ils s'intéressent aux vivres de leurs lopins de terres familiaux et très peu aux denrées des plantations (Debien 1962: 144). La *sucrierie périclité*: la roulaison n'atteint pas le quart de ce qu'elle est dans les années moyennes. Toutefois les caféières, qui demandent un travail moins dur et moins régulier, ne connaissent pas les mêmes crises de sous production.

C'est en 1801 que le gouverneur à vie de Saint-Domingue, le général noir Toussaint-Louverture, représentant des Nouveaux Libres, par la promulgation de la Constitution de 1801, et par la pratique de nouveaux règlements de culture sévères, arrive à réhausser l'éclat de l'économie de Saint-Domingue. Le règne de la culture renaît et prospère. (Laurent 1949: 259).

L'article 16 de la Constitution de 1801 dit que «chaque cultivateur ou ouvrier libre est membre de la famille et proportionnaire dans les revenus». Ce système de «colonat partiaire» (métayage), initié par les Règlements de culture de 1793 et maintenu en 1801, est à l'origine de ce que nous dénommons «mode de production colonial tributaire»³².

Par mode de production colonial tributaire nous entendons une structure intégrée par la relation:

1 – entre les rapports sociaux de production (métayage) et le niveau de développement des forces productives saint-dominguaises (relation que créent et fixent, entre 1793 et 1804, les Règlements de culture de 1793 et la Constitution de 1801 (instance juridico-politique).

³² Le concept «tributaire» s'inspire de la belle étude de Samir Amin intitulée: «Sociétés précapitalistes et capitalisme» (Éditions Anthropos, Paris, 1978, pp. 285-287). Nous entendons par «tribut» une contrainte extra-économique qu'exercent et fixent les Règlements de culture de 1793 et de la Constitution de 1801 (instance juridico-politique) et qui oblige les Nouveaux Libres-Cultivateurs à travailler un certain nombre de jours et d'heures sur les habitations de leurs anciens maîtres moyennant la réception du tiers ou du quart des revenus (métayage).

2 – et entre la production des matières premières (coton, indigo, sucre brut ou semi-raffiné, café, etc...) et leur vente exclusive à la métropole, selon le Pacte Colonial.

Cette classe des *Nouveaux Libres cultivateurs (métayers)* comprend deux strates telles que :

a) *Métayers à talents* des manufactures coloniales (tonneliers, conducteurs des travaux sucriers, etc...).

b) *Métayers des plantations* ou cultivateurs proprement dits.

Alors que les Règlements de culture de 1793 de Sonthonax et de Polvérel concrétisent le *discours colonialiste tributaire de l'Administration républicaine, civile, la Constitution de 1801* tient et soutient le *Discours Séparatiste tributaire des Nouveaux Libres* (Métayers) et de leur strate privilégiée (fermiers : cultivateurs et officiers noirs et mulâtres de l'armée française).

En ce qui concerne les planteurs, cette classe sociale est composée des strates suivantes :

i) les grands planteurs français (l'oligarchie foncière) : laïcs ou religieux.

ii) les petits planteurs : français et anciens libres (noirs et mulâtres).

Nous venons de voir plus haut que ces deux strates prononcent le même *Discours Colonial esclavagiste en 1793* (dans *leur manifeste: Résistance à l'oppression*). Mais, au cours de la *Guerre du Sud*, (1799) qui oppose les généraux indigènes, *Toussaint et Rigaud*, les grands et petits planteurs français se rangent du côté des *Nouveaux Libres* (représentés par Toussaint) contre la strate privilégiée des *Anciens Libres* (Symbolisée par Rigaud). « La guerre civile du Sud fut une entreprise de la réaction intérieure (les anciens colons et les prêtres) et de la réaction extérieure (les gouvernements anglais et nord-américain, les anciens colons à l'extérieur), qui manœuvrèrent savamment et réussirent à opposer dans une lutte à mort les anciens libres et la couche privilégiée des nouveaux libres : les colons et les prêtres entendent recouvrer, au moins en partie, leur ancienne prépondérance tandis que l'Angleterre et les États-Unis du Nord visent à l'Indépendance de Saint-Domingue ». (Charlier 1954 : 132). En somme, le « mode de production colonial tributaire » est formé par deux grandes classes sociales (avec leurs strates respectives) : les *Planteurs* et les

métayers. Quant aux *modes de production secondaires*, ils restent inchangés (pour les mêmes raisons que nous signalons plus haut):

- i) Petite production mercantile (à cause de l'auri sacra fames du capital marchand).
- ii) Communauté des Marrons du Bahoruco (à cause de l'identification ethnico-tribale des Marrons de la Liberté).

La *petite production mercantile*, de par la transformation du statut juridique de l'esclave en homme libre, en métayer, donne naissance à une *classe sociale hybride*: les «métayers-nouveaux petits paysans» qui se changent déjà, dans certains cas, en «métayers-fermiers». Pour sa part, la *Communauté du Bahoruco* demeure irréductible jusqu'en 1802, date à laquelle *certaines de ses membres s'allient* à l'armée indigène de Libération nationale. En dernière analyse, il est à remarquer que la superstructure juridico-politique (*l'Administration coloniale*), entre 1793 et 1804, ne change pas essentiellement, eu égard à l'autorité suprême des Commissaires civils et à la réforme introduite par la Constitution de 1801.

Un bilan rapide des événements³³ qui déchirent la société saint-domingoise, nous amène à considérer le projet social séparatiste de Toussaint-Louverture. Le projet s'articule autour d'une série de tactiques (traité secret signé entre Toussaint et l'Angleterre pour des rapports amicaux et commerciaux entre la Jamaïque et Saint-Domingue, accord Adams-Toussaint pour la reprise des relations commerciales entre Saint-Domingue et les États-Unis d'Amérique³⁴), de mesures politiques (l'occupation de l'Est, le rappel des colons émigrés, l'Affaire Moyse, la Guerre civile du Sud) et de mesures juridico-politiques (la Constitution de 1801³⁵).

L'échec du Projet social Séparatiste des Nouveaux Libres représentés par Toussaint, vient du fait que, d'une part, il n'est pas appuyé ni par les planteurs (colons et anciens libres), ni par les troupes régulières d'occupation (bien entraînées) ni par les bandes de marrons armés et bien aguerris et que d'autre part, la coalition des bourgeois financières, maritime et marchande avec l'empire de Napoléon

³³ Il nous faut ajouter, en passant, que les Espagnols et les Anglais évacuent Saint-Domingue respectivement en 1795 et en 1798.

³⁴ Ces relations commerciales *inaugurent* la tentative d'intégration économique latino-américaine, en pleine période «colonialiste»...

³⁵ C'est le premier essai historique du «dominion».

Bonaparte facilite, en 1802, pour rétablir l'esclavage et restaurer le Pacte colonial violé, «la plus formidable expédition coloniale que la France ait jamais tentée: quatre-vingt six vaisseaux de guerre portant vingt-deux mille soldats» (Dorsainvil 1934: 130). En juin 1802, Toussaint est déporté en France³⁶.

Après la déportation de Toussaint-Louverture en France (1802), les appareils répressifs de l'état colonial tributaire, (armées d'occupation et de l'expédition de 1802, milice, maréchaussée tribunaux), dans le but de rétablir l'esclavage et sous les ordres des généraux de l'empire napoléonien, Leclerc et Rochambeau, les appareils répressifs de l'état saint-dominguais, disons-nous, commencent à procéder au désarmement général des Nouveaux Libres soldats ou officiers³⁷ et institutionnalisent un régime de terreur³⁸ non seulement contre les Marrons de la Communauté du Bahoruco ou organisés en bandes, mais encore contre les strates privilégiées³⁹ des Anciens et Nouveaux libres (officiers métayers-fermiers ou propriétaires et civils propriétaires fonciers). La tentative de désarmement général et le régime de terreur, commandés par les intérêts colonialistes esclavagistes des bourgeoisies financière, maritime et marchande en alliance avec l'empire napoléonien, entraînent deux conséquences sociales immédiates: l'*insurrection armée de métayers* qui, au lieu de remettre leurs fusils, vont grossir les bandes de marrons du Nord, de l'Ouest et du sud⁴⁰ et l'*alliance indissoluble des strates privilégiées des Anciens et Nouveaux Libres avec les métayers et marrons irréductibles*, laquelle alliance de

³⁶ En posant les pieds sur le bateau qui doit l'amener en France, il prononce ces paroles prophétiques que l'histoire retient: «En me renversant, on n'a abattu à Saint-Domingue que le tronc de l'arbre de la liberté des noirs, il poussera par les racines parce qu'elles sont profondes et nombreuses». (Dorsainvil 1934: 142-143).

³⁷ *En 1796 Sonthonax* qui fait partie de la troisième Commission Civile, en distribuant 30,000 fusils aux métayers (c'est l'origine de l'armée indigène), leur dit: «Voici votre liberté. Celui qui vous enlèvera ce fusil voudra vous rendre esclaves» (Dorsainvil 1934: 143).

³⁸ Fusillades, pendants, noyades, asphyxie par le soufre dans la cale des navires, mise en pièces de marrons par des chiens dressés, tel est le commencement du «*Dies irae*» chanté par les défenseurs de *la civilisation occidentale chrétienne*, les tenants du *Discours Colonial esclavagiste!*

³⁹ Comme ces strates privilégiées, de jour en jour, accaparent plus de pouvoir réel, économique et politico-militaire, depuis l'expérience séparatiste de Toussaint-Louverture, il faut les annihiler.

⁴⁰ Quelques noms de chefs de bandes d'insurgés sont retenus par l'histoire: Scylla, Sans-Souci, Petit Noël Prieur, Yayou, Romain, dans le *Nord*: Courjolles, Larose, Conflans, Lafortune, Lamour Dérance, dans l'*Ouest*, Goman, Janvier Thomas, Jean Parnier, Gilles Bénech, dans le *Sud* (Dorsainvil 1934: 144).

classes et strates sociales conduit à la constitution de l'armée indigène de décolonisation et, après des luttes et victoires répétées, à la création par les armes de l'unique état d'ex-esclaves indépendant connu dans l'histoire universelle, le 1^{er} janvier 1804.

Au lendemain de l'indépendance nationale, étant donné que le mode de production principal demeure le tributaire et que les biens meubles et immeubles des colons français appartiennent à la nation haïtienne⁴¹, selon les Constitutions de 1805 et de 1806, la conservation de l'Indépendance nationale et le problème agraire sont les grandes questions à résoudre par les gouvernements impérial de Dessalines, républicain libéral de Pétion, royal du Nord de Christophe et républicain de Boyer, entre 1804 et 1835⁴².

Nous jetons un coup d'œil rapide sur les appareils répressifs (juridico-politiques) d'état installés entre 1804 et 1835 et qui sont les instruments réels de décolonisation, de restructuration et d'organisation de la société civile et politique haïtienne. *La première question* à résoudre, à savoir la *conservation de l'Indépendance nationale* est abordée d'une façon analogue par tous les gouvernements précités sauf par celui de Boyer. En effet, les appareils répressifs d'état (pouvoirs exécutif militaire, législatif, judiciaire militaire, armée)⁴³, sous l'empire de Dessalines, (1804-1806) la république de Pétion (1804-1820) et le royaume de Christophe, (1807-1820), la république de Boyer (1820-1843)⁴⁴, les appareils répressifs d'état appliquent deux mesures de protection de la jeune nation indépendante: l'*une*, stratégico-militaire, la construction de forteresses ou forts⁴⁵ et l'état d'alerte perpétuel et l'*autre*, commerciale et diplomatique, en faveur des États-Unis d'Amérique et de l'Angleterre⁴⁶, ce dernier devrait

⁴¹ Les colons français, sauf les prêtres et les techniciens, sont exterminés par l'armée indigène de libération entre mars et avril 1804 et beaucoup de leurs habitations sont brûlées.

⁴² Après l'assassinat de Dessalines (1806), entre 1807-1820 se produit une scission entre le Nord gouverné par Christophe et l'Ouest et le Sud commandés par Pétion. En 1820 Boyer devient président du pays à la mort de Pétion et de Christophe.

⁴³ La maréchaussée et la milice coloniales disparaissent.

⁴⁴ Sous l'empire de Dessalines il n'existe pas de noblesse comme telle: Jacques I^{er} est le « seul noble » et les appareils répressifs d'état sont de type républicain. Alors que le Royaume de Christophe (Henri I^{er}) est féodal dans son infrastructure économique et sa superstructure politique, juridique et idéologique.

⁴⁵ C'est l'origine historique de la célèbre *Citadelle Laferrière* du roi Henri I^{er}.

⁴⁶ L'Angleterre vend à Haïti des armes, des munitions, des toiles, des vivres et reçoit en échange les denrées du pays avec une réduction de 50 pour cent sous Dessalines.

obtenir de la France la reconnaissance officielle de l'Indépendance d'Haïti. Cependant Boyer en 1825 accepte l'ordonnance de Charles X qui exige le paiement de 150 millions de francs pour dédommager les colons émigrés ou absentéistes (échappés au massacre de 1804) et qui accorde une « franchise douanière » de 50 pour cent à la France dans ses relations commerciales avec Haïti. Telles sont les conditions dans lesquelles la France reconnaît officiellement l'Indépendance d'Haïti⁴⁷. L'acquittement de cette *lourde dette de l'Indépendance* et le *problème agraire* sont les deux *impedimenta* majeurs à la construction économique de la jeune nation au XIX^e siècle. La *deuxième grande question* à résoudre par les appareils répressifs d'état précités, à savoir l'appropriation de la terre, requiert une analyse préalable des classes et strates sociales en présence, au lendemain de l'Indépendance nationale, pour pouvoir typifier les mesures agraires socialement et idéologiquement et déterminer à quels groupes sociaux elles profitent. L'extermination physique des derniers colons français, l'expropriation et la nationalisation de leurs biens meubles et immeubles laissent, entre 1804-1835, la *formation nationale tributaire* (et *féodale, entre 1807-1820*) haïtienne intégrée par trois modes de production avec leurs classes et strates correspondantes :

- i) le « mode de production national tributaire principal »⁴⁸ dont les classes sociales indigènes fondamentales (et virtuelles) avec leurs strates sont :
 - a) *Grands et petits Propriétaires fonciers*, les privilégiés des des Anciens et Nouveaux Libres.
 - b) *Métayers*: 1) Métayers à talents. 2) Métayers des plantations (les deux strates peuvent être aussi métayers-fermiers).
- ii) les *modes de production secondaires* (au niveau national):
 - a) mode de production féodal du Nord (entre 1807 et 1820) dont les classes et strates virtuelles sont :

lines, de 10 à 5 pour cent sous Pétion et de 12 à 7 pour cent même sous Boyer jusqu'en 1825.

⁴⁷ Cette acceptation de Boyer est toujours critiquée par tous les historiens haïtiens, parce que l'Indépendance d'Haïti depuis 1804 et surtout en 1825 est un fait...

⁴⁸ La caractéristique « *national* » signale tout simplement l'existence du libre-échange entre Haïti et d'autres nations, donc l'élimination du Pacte Colonial, de l'Administration Coloniale. Il s'agit ici d'une économie dont la production est autocentrée, intravertie et dont les classes sociales virtuelles sont nationales.

- 1) *Seigneur féodaux: Noblesse*: noblesse d'épée, de cour, de robe, et *Clergé*.
 - 2) *Serfs* (paysans attachés à la glèbe). Ce mode de production féodal (principal dans le Nord et secondaire ou périphérique au niveau national) coexiste avec le mode de production mercantile simple dans le *Nord*.
- b) *Petite production mercantile simple* dont les artisans et les «*petits paysans indépendants*» (nouvelle classe sociale née à la fin de 1805)⁴⁹ (Moral 1961: 28).
- c) *Communauté du Bahoruco*, commandée par Lafortune en 1810, selon Fouchard (1972: 517), et dont la classe marronne existe jusqu'en 1860 (Fouchard 1972: 517) et la *Communauté du Grand-Doco* (1805-1819) dirigée par Goman⁵⁰.

Au terme de notre investigation sur les classes et strates sociales entre 1804 et 1835, nous sommes en droit de nous demander quelle politique agraire suivent les gouvernements de Dessalines, de Pétion, de Christophe et de Boyer, pour solutionner concrètement le problème de l'appropriation des terres abandonnées par les colons français et nationalisées par l'état haïtien. À ce niveau, nous arrivons à décoder des lois agraires deux grands Discours qui nous renvoient aux intérêts et pratiques des classes et strates en conflit: 1 – le *Discours Révolutionnaire Agraire* tenu par le gouvernement de Dessalines, et qui représente les intérêts et pratiques des petits paysans indépendants et les paysans sans terre («*lumpenpaysannerie*»). 2 – et le *Discours Réformiste Agraire* prononcé par les gouvernements de Pétion, Christophe et Boyer, en faveur des grands propriétaires fonciers.

En premier lieu, le *Discours Révolutionnaire Paysan* du gouvernement de Dessalines⁵¹ qui manifeste à *nouveau* le conflit inter-classes

⁴⁹ Ces *petits paysans indépendants* s'installent sur un lopin de terre public et deviennent les possesseurs et les usufruitiers *de fait* de ce lopin et de leurs instruments de production rudimentaires (serpe, houe, pioche). Cette «*attitude illégale*» *provient* de la pratique coloniale de production autonome de l'esclave-ancien-petit-paysan et du métayer-nouveau-petit-paysan que nous considérons plus haut.

⁵⁰ *Goman* divise les Marrons en deux groupes: les militaires et les cultivateurs (Père Adrien: 35-36).

⁵¹ *Dessalines*, un jour, face aux réclamations d'héritage de vastes habitations de leurs pères français, de la part des Affranchis mulâtres, s'écrie: «*Et les noirs dont les pères sont en Afrique, ils n'auront donc rien*» (Dorsainvil 1934: 178).

entre les Anciens Libres (propriétaires fonciers) et les Nouveaux Libres (métayers, petits paysans indépendants ou paysans sans terre), le *Discours Révolutionnaire Agraire*, disons-nous, se matérialise dans *l'arrêté du 7 février 1804* annulant les «ventes ou donations, soit de meubles, soit d'immeubles, faites par des personnes immigrées en faveur de celles restées dans le pays depuis la prise d'armes de l'armée indigène», le *décret du 24 juillet 1805* sur la vérification générale des titres de propriété et surtout le *décret du 1^{er} septembre 1806* sur le contrôle de la validité des actes de cession de propriété. (Moral 1961 : 29). Ce Discours vaut à Dessalines son assassinat perpétré par les strates privilégiées (propriétaires latifundiaires) des Anciens et Nouveaux Libres. En *deuxième lieu*, le gouvernement monarchique de Christophe tient, pour la première fois dans l'histoire d'Haïti, le *Discours Réformiste Féodal* (Édit Royal du 8 avril 1811) qui asservit les métayers (donc les transforme en serfs ou fermiers féodaux). Ce discours se concrétise dans la loi spécifique sur la culture (133 articles du Code Henri) qui régleme minutieusement les rapports entre les grands feudataires, dignitaires du royaume, les fermiers et les serfs, et qui reprend le principe portionnaire de 1793. En *troisième lieu*, le *Discours Réformiste Agraire* du gouvernement de Pétion se pratique dans quatre lois de *Réforme Agraire* : avril 1807, décembre 1809, octobre 1811 et avril 1814.

Le Code Rural de Boyer procède à des distributions de terre pour renforcer la grande exploitation et ainsi empêche l'accès de nouveaux paysans à la propriété terrienne.

En somme, l'idéologie dominante, exprimée dans ce Code Rural et dans la « société politique » installée par Boyer entre 1818 et 1843, est tributaire, conservatrice et rétrograde. En témoignent l'impossibilité pour les nombreux paysans sans terre d'accéder à la propriété terrienne (loi de 1826), et les dispositions légales 2 et 3 du Code Rural. Cependant une bouffée de libéralisme économique (venue des nations capitalistes triomphantes et hégémoniques dans les relations commerciales internationales) touche le Code dans sa disposition 1 qui stipule une « association contractuelle ». Cette apparente contradiction entre la superstructure juridique moderne (*métayage et fermage, appliqués pour la première fois en 1835, sous forme de contrat*) et les relations sociales de production tributaire marque la velléité de l'insertion de l'économie tributaire haïtienne (insertion non consommée, s'il en fût) dans le mode de production capitaliste déjà dominant

en Europe. Car «l'institutionnalisation générale de la propriété privée et du contrat est le pilier de la révolution industrielle» capitaliste (Parsons 1973: 83).

En dernière instance, les *Discours Réformiste Féodal* (christophien), *Réformiste Agraire* (pétioniste), *Réformiste Agraire* (caporalisme agraire boyériste), provoquent, en leurs temps et lieu, le «marronnage» de certains métayers mécontents, respectivement, dans le Nord, l'Ouest (Lafortune), et le Sud (Goman). En somme, le *Marronnage* est une forme permanente, supérieure de contestation et de lutte contre tout type de discours oppresseur, dépersonnalisant ou réifiant, depuis 1679 avec le noir Padrejean jusqu'en 1860 avec les derniers rebelles de la Citadelle du Bahoruco.

RÉSULTAT

Au terme de notre investigation sur la *formation sociale de Saint-Domingue-Haïti* (1640-1835), nous arrivons à énoncer les thèses suivantes :

- i) *Thèse principale*: La praxis de la lutte et de l'alliance des classes et strates sociales à Saint-Domingue – Haïti (1640-1835) est le facteur dynamique majeur endogène qui, joint à d'autres facteurs exogènes comme la lutte intercolonialiste, entraîne la transformation du mode de production colonial esclavagiste en mode de production colonial tributaire et celle du mode de production colonial tributaire en mode de production national tributaire (et féodal).
- ii) *Thèses secondaires*: 1 – Ce sont les idéologies de couleur et de la sécurité coloniale esclavagiste, nées de la prédominance des grandes sucreries et de la prolifération correspondante de la main-d'œuvre servile, ce sont, disons-nous, ces idéologies qui jettent les assises de la réification servile et contribuent à une certaine cohésion du corps social saint-dominguais entre 1690 et 1793 (voire au-delà, jusqu'en 1804, en ce qui concerne *spécifiquement* les idéologies de couleur et de la sécurité coloniale). 2 – Les différentes institutionnalisations et/ou légitimations des Discours: colonial esclavagiste, marron indépendantiste, autonomiste esclavagiste, séparatiste esclavagiste, colonial tributaire, séparatiste tributaire, national tributaire (ou régional féodal), révolutionnaire paysan,

réformiste féodal, réformiste agraire et leurs contradictions antagoniques ou non antagoniques symbolisent le type et le degré d'organisation et de constitution réelle des classes et strates sociales. 3 – Ce sont les formes diverses de contestation et de lutte des marrons de tout genre, des esclaves-anciens-petits-paysans devenus marrons, des métayers-nouveaux-petits-paysans devenus marrons, ce sont, disons-nous, ces formes revendicatrices qui tracent en lettres de sang et de feu la « voie ethnico-religieuse »⁵² de la Liberté et de l'Indépendance !

RÉFÉRENCES

- ADRIEN, Révérend Père
 « *Histoire d'Haïti (1804-1915)* », (Cours de Philo, Petit Séminaire Collège Saint-Maritail, Port-aux-Prince, sans date).
- ALLARD, Paul
 1894 « *Esclaves, serfs et mainmortables* », Éditions Sanard et Derangeon, Paris.
- AMIN, Samir
 1978 « *Sociétés précapitalistes et capitalisme* », Éditions Anthropos, Paris.
- CÉSAIRE, Aimé
 1962 « *Toussaint-Louverture* », Éditions Présence Africaine, Paris.
- CHARLIER, Étienne Danton
 1954 « *Aperçu sur la formation ethnique de la nation haïtienne* », Éditions Les Presses Libres, Port-au-Prince.
- DEBIEN, Gabriel
 1962 « *Plantations et esclaves à Saint-Domingue* », Éditions de l'Université de Dakar.
- DESCHAMPS, Hubert
 1971 « *Las religiones del Africa negra* », Editorial Universitaria de Buenos-Aires.
- DE VAISSIÈRE
 1909 « *Saint-Domingue (La société et la vie créoles sous l'Ancien Régime) (1629-1789)* », Librairie Académique, Paris.
- DORSAINVIL, Dr. J. C.
 1934 « *Manuel d'Histoire d'Haïti* », Éditions Frères de l'Instruction Chrétienne, Port-au-Prince.

⁵² Ici nous rendons hommage aux bandes de Marrons de Sans-Souci qui, en 1803, selon l'historien Thomas Madiou, « combattent comme en Afrique, divisés par tribus, précédés de leurs sorciers et des emblèmes » de leurs croyances religieuses. (Cité par Fouchard 1972: 549).

FOUCHARD, Jean

1953 «*Les Marrons du Syllabaire*», Éditions Henri Deschamps, Port-au-Prince.

1972 «*Les Marrons de la Liberté*», Éditions de l'École, Paris.

GRIAULE, MERCIER *et alii*

1959 «*Mundos africanos (Estudios sobre las ideas cosmologicas y los valores sociales de algunos pueblos de Africa)*», Fondo de Cultura Economica, México-Buenos-Aires.

HABERMAS, Jürgen

1979 «*Connaissance et intérêt*», Gallimard, Paris.

ISAMBERT *et alii*

1826- «*Recueil général des Anciennes Loix françaises*, Tomes XIX-XXVIII, Éditeur

1830 Belin-Leprieur, Paris.

JAHN, Janheinz

1963 «*Muntu: Las culturas néoafricanas*», Fondo de cultura económica, México-Buenos-Aires.

KOSIK, Karel

1967 «*Dialectica de lo concreto*», Editorial Grjalbo, México, D.F.

LAURENT, Gérard Mentor

1949 «*Coup d'œil sur la politique de Toussaint-Louverture*», Éditions Henri Deschamps, Port-au-Prince.

MORAL, Paul

1961 «*Le paysan haïtien (Étude sur la vie rurale en Haïti)*», Éditions G. P. Maisonneuve et Larose, Paris.

PARSONS, Talcott

1970 «*Le système des sociétés modernes*», Éditions Dunod, Paris.

PRICE-MARS, Dr. Jean

1928 «*Ainsi parla l'Oncle*», Édition de Compiègne, Paris.

SAINT-MÉRY, MOREAU de

1958 «*Description... de la partie française de Saint-Domingue*», Librairie Larose, Paris.

SAVINE, Albert

1911 «*Saint-Domingue à la veille de la Révolution*», Éditeur Louis-Michaud, Paris.

VINAS, Ismaël

1974 «*Las revoluciones obreras, campesinas y burguesas*» Editor Granica, Buenos-Aires.

WOOLLEY, Sir Leonard

1968 «*Historia de la humanidad: Desarrollo cultural y científico*», Editorial Sudamericana, UNESCO, Buenos-Aires.

Recensions – Book Reviews

A Minority in a Changing Society: The Portuguese Communities of Quebec, by J. António Alpalhão and Victor M. P. Da Rosa. Research Monographs in Social Sciences, No. 6. University of Ottawa Press, Ottawa. 335 pages, tables, bibliography, subject index, author index.

The translation of *Les Portugais du Québec* (1979) is a welcome addition to the English literature on immigrants to Quebec. Anglophones need to understand the position of “third language” immigrants who face not only the dilemma of having left home for an uncertain future, but also the serious problems arising from social changes in Quebec. The book fills a gap for those interested in the well-being of immigrants as well as providing a foundation for more research. For Portuguese readers of English this book will provide an opportunity to learn much about the immigration of their compatriots to Quebec.

Alpalhão and Da Rosa have produced a comprehensive account of Portuguese migration and adaptation to Quebec society, using a vast array of sources on the Portuguese as well as on Quebec. The bibliography of published and unpublished material in several languages is invaluable for researchers in migration studies. In addition to extensive use of these materials, participant observation and interviews provided the authors with further insights into the Portuguese communities of Quebec.

As stated in Part One, Portuguese emigration has been a response to massive suffering and oppression since the 17th century, scattering the Portuguese throughout the globe. Although emigration during the 1960's must be seen in the context of an oligarchic and absolutist Portuguese state, people have continued to leave Portugal since the 1974 revolution. Thus, Portuguese immigration to Canada is also due to the attractions of high wages, advantages of social security and good prospects for the children of immigrants. Quebec is chosen due to the «presence of and testimony by immigrants already established there, to its politico-social image and to advertising abroad» (p. 37). The book may portray Portuguese migration as a bed of roses but the accompanying thorns are not ignored: «In a system which consciously exposes workers to the exploitation of man by man, we must recognize the complicity between governments which export their manpower and those which accept this manpower» (p. 30). The authors thus plead for recognition by governments of the potential and actual problems so that the immigrants may adapt to Quebec society and the Québécois to the Portuguese immigrants.

Having set out the problem, the authors show in Part Two how extensive the Portuguese presence in Canada has been, even providing a list of place names of

Portuguese derivation (e.g., Anticosti, Labrador, Bay of Fundy). Brief examination of some founding migrants from as early as the 17th century show the importance of Portuguese pioneers and the degree to which they have become Québécois, with names like Rodrigue and Portugais. In order to assess the similarities and differences between the milieu of origin and that of Quebec, climate, history, ethnic composition, population, language, family and religion are compared. The image of the Portuguese as nostalgic and resigned as expressed in the «saudade» is accepted, but the other side of their character is also presented. As one immigrant to Canada put it: «The Portuguese is joyful. He dresses gloomily but his soul is brightly coloured. He weeps easily but he loves to laugh, talk and fraternise...» (p. 97). The Québécois are somewhat ethnocentric at the same time as their desires to please and sociability attract the Portuguese who appreciate the good breeding, hospitality and democratic spirit of the Québécois (pp. 99-100). Alpalhão and Da Rosa warn against generalization at the same time as they use general characteristics in a sensitive manner to identify factors which affect the "mutual adaptation of the two peoples". Favourable factors are the varied ethnic population of Quebec which is open to new lifestyles, the common Latin origin of French and Portuguese languages, and the similarities in family and religion. Unfavourable factors are the cold climate, the traditionally closed Quebec society and the present political instability. The authors conclude that "the peoples of Portugal and of Quebec are sufficiently different to be distinguishable one from the other and similar enough to be able to live together" p. 115). Further, Alpalhão and Da Rosa suggest that the Portuguese presence in Quebec calls for adaptation, not assimilation. The Portuguese have much to offer besides their labour, but for the process to be advantageous for everyone, the problems of adaptation of the immigrants need to be understood.

Part Three, therefore, is a comprehensive examination of the Portuguese presence in Quebec. Details on family life, education and culture, work and leisure, health and welfare, economic development and migration, immigration policy, religion and community organizations constitute the bulk of the book. Here Alpalhão and Da Rosa examine the problems of Portuguese immigrants as well as the ways in which immigrants have changed as a result of migration.

Part Four includes a typology summarizing Portuguese immigration to Quebec and a series of goals and hopes for the future. Although some aspects of the migration are clarified by the typology, it does little justice to the richness of other parts of the book. For example, the authors state that social structures may be different or identical. Quebec's social structure is clearly different from Portugal's, but few modern migrations involve exchange between similar social structures. As Alpalhão and Da Rosa suggest (p. 199) modern migrations occur due to structural differences in the political economy of development. A typology which placed the Portuguese-Quebec movement in the context of capitalist development might have been more appropriate. Furthermore, there is an apparent contradiction between the structural differences and the many cultural similarities between Portuguese and Québécois identified in Part Two, but culture is not a part of their typology. In general, the conclusions are well presented and the goals provide a meaningful and realistic guide for action.

Alpalhão and Da Rosa have produced a fascinating, multi-dimensional study of migration. This book should serve as a model for researchers who hope their studies

will affect government policies, organizations serving immigrants as well as public responses to immigrants. For this Alpalhão and Da Rosa are to be congratulated. By sympathetically representing the Portuguese culture of Quebec, they too are "guardian[s] of the past and beacon[s] for the future» (p. 288).

Gail R. POOL

*Department of Anthropology
University of New Brunswick*

ANTHROPOLOGICA

ISSN 0003-5459

Volume XXIII

1981

OTTAWA

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

ANTHROPOLOGICA

N.S.

VOL. XXIII

1981

Table des matières — Contents

<i>Archeology and the Ethnographic Present</i>	Bruce G. Trigger	3
<i>L'archéologie est arrivée</i>	Georgie Waugh	19
<i>Continuité et ruptures en histoire</i>	Simon Laflamme	35
<i>Domination et protestation: le sens de l'Acadianité</i>	J.-Yvon Thériault	39
<i>Classes, strates sociales et émergence de la "Petite paysannerie" à Saint-Domingue-Haïti (1640-1835)</i>	Jean-Baptiste Mario Samedy	73
<i>Interpretation and the Canadian Exploratory Narrative</i>	Christopher Stephens	107
<i>Revocation of Surrender and Its Implications for a Canadian Indian Band's Development</i>	Lise C. Hansen	121
<i>The Acquisition of Personal Property Among Hutterites and its Social Dimensions</i>	Karl Peter & Ian Whitaker	145
<i>The Cultural Context of the Jamaican National System: Ethnicity and Social Stratification Reconsidered</i>	Carol S. Holzberg	157
<i>Understanding and Interpretation in Historical Ethnology</i>	René R. Gadacz	181
<i>Recensions — Book Reviews</i>		101, 191
<i>Volumes reçus — Books Received</i>		203

INFORMATION FOR AUTHORS

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

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

Soustelle, Jacques

1955 *La vie quotidienne au temps des Aztèques*.

Salisbury, Richard F.

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

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

Beals, Alan R., George Spindler and Louise Spindler

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

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

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

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

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

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

RENSEIGNEMENTS AUX AUTEURS

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

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

Paris: Hachette.

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

Rinehart and Winston.

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

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

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

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

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

