

L'ANTHROPOLOGIE ECONOMIQUE

L'ANTHROPOLOGIE ECONOMIQUE



Actes du Colloque
Département d'anthropologie
Université de Montréal
Rassemblés par Norman Clermont N° 1

L'anthropologie économique. Actes du colloque du département d'anthropologie (1)

**Norman Clermont (dir.)
1995**

Ces actes du colloque départemental ont été organisés et dirigés par Norman Clermont en 1995. Ils furent imprimés dans une édition limitée à 100 exemplaires. Cette réédition numérique (2018) est dédiée à notre collègue Norman, dont la présence a inspiré l'archéologie du Nord-Est et du Québec pendant des décennies. Nous croyons que ses contributions exigent cette réédition, maintenant que nous possédons un nouveau support électronique pour nos publications.

Guy Lanoue & Amal Haroun, avril 2018

**© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2018
éditions@anthro
Montréal**

ISBN 978-2-9800881-1-7



Photo de couverture : *Paprika* © Ahmed Idriss, 2017 (avec permission)
<https://youpic.com/photographer/AhmedIdris/>



L'ANTHROPOLOGIE ÉCONOMIQUE

Colloque du 2 mars 1995

Premier Colloque du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal

Table des communications

Présentation	2
LA DÉTERMINATION EN ANTHROPOLOGIE : ÉLÉMENTS POUR UNE RÉFLEXION <i>Pierre Beaucauge, PhD., London School of Economics</i>	4
ÉCONOMIE ET RITUEL <i>Robert Crépeau, PhD., Université de Montréal</i>	19
LES TRAVAUX ET LES JOURS DANS L'HIMALAYA CENTRAL <i>John Leavitt, PhD., Université de Chicago</i>	27
LES GIGOTS DU POUVOIR. UN DON COMME ORIGINE ET JUSTIFICATION DES STRUCTURES POLITIQUES HIÉRARCHIQUES. L'EXEMPLE DES DII DU NORD-CAMEROUN <i>Jean-Claude Muller, PhD., Université de Rochester</i>	39
STRATIFICATION SOCIO-ÉCONOMIQUE CHEZ LES BARUNDI <i>Frédéric Nzeyimana, étudiant (PhD.), Université de Montréal</i>	47
« INTÉGRATION DE LA FEMME AU DÉVELOPPEMENT ». L'EXEMPLE DE LA BIÈRE DE CÉRÉALES CHEZ LES SÉNOUFO (AFRIQUE DE L'OUEST) <i>José Azoh, étudiante (PhD.), Université de Montréal</i>	57
LES DENTS DE L'ÉCONOMIE <i>Gérard Gagné, PhD., Université de Montréal</i>	69
LA SÉLECTION MORPHOLOGIQUE À LA RÉUSSITE SOCIALE <i>Francis Forest, DSc., Université de Genève</i>	80
PALÉOINDIENS : OPPORTUNISTES OU SPÉCIALISTES. VOILÀ LA QUESTION <i>Luc Litwinionek, étudiant (PhD.), Université de Montréal</i>	105
TOUT EST-IL ÉCONOMIQUE ? <i>Bernard Bernier, PhD., Université Cornell</i>	114

Remerciements. À l'Université de Montréal pour l'aide à cette édition. À Evelyne Cossette pour la mise en page.

À Lucien Goupil pour le dessin de la page titre.

PRÉSENTATION

Le département d'anthropologie de l'Université de Montréal a été créé en 1961. Depuis cette date, il a formé quelques milliers d'individus, décerné 400 diplômes de maîtrise et 60 diplômes de doctorat. Son personnel enseignant et sa clientèle étudiante ont parcouru le monde et sondé l'univers de la nature et de la culture humaines dans son origine, sa variabilité et son dynamisme diachronique.

Notre présence s'est traduite dans la rédaction d'un nombre impressionnant d'ouvrages, dans la participation multivariée à un nombre incroyable d'expériences humaines, dans un effort global de réflexion enrichissant indéniablement notre conscience du phénomène humain. Il faut en profiter davantage.

En fait, le département d'anthropologie est l'un des rares départements universitaires à ne pas offrir dans son programme spécialisé un cours d'introduction générale à la discipline. A la place, il y a des cours en ethnologie, en linguistique anthropologique, en anthropobiologie et en archéologie. Tout le programme sous-gradué est essentiellement un long programme de cours d'introduction et cette situation est déroutante.

On a parfois l'impression que l'anthropologie n'existe pas et que ce n'est qu'un lieu de rendez-vous pour angoissés du phénomène humain. C'est vrai et c'est ça l'anthropologie. Chacun y arrive avec sa lorgnette et avec ses interrogations. Chacun y fait son enquête, définit son focus, présente ses observations et cherche à comprendre.

L'anthropologie c'est mille façons de saisir le phénomène humain dans son émergence, dans son

devenir et dans son agitation. C'est une invitation permanente à la concertation des talents dans un projet utopique de définition mais c'est aussi une invitation permanente à l'enquête individualiste sur le réel. L'impression d'éclatement ou de morcellement de la discipline n'est pas une illusion et le malaise étudiant, provenant de la difficulté à articuler toutes les enquêtes anthropologiques en cohérence, n'a rien d'un symptôme hypocondriaque.

Cette réunion est la première étape d'une initiative montrant que l'anthropologie est aussi une discipline de dialogues entre les chercheurs. De tels dialogues, fréquents, se déroulent souvent en dehors des cadres du département et les étudiants n'ont pas l'occasion d'en profiter. Nous voudrions seulement créer *ici* une situation de séminaire multi-sous-disciplinaire favorisant la rencontre des points de vue sur des thèmes communs.

Un des objectifs des **Colloques du département d'anthropologie de l'Université de Montréal** est de condenser une fraction de notre énergie intellectuelle dans des discussions thématiques stimulantes, marquées par une ouverture multi-sous-disciplinaire qui a toujours défini nos élans.

Nous souhaitons que cette initiative génère des rassemblements productifs et qu'elle se répète annuellement, de manière à créer à moyen terme une expression représentative de ce que nous sommes et de notre action.

Le thème de cette année est l'anthropologie économique. Bien sûr, l'anthropologie économique n'a qu'une existence conceptuelle. C'est, soit une lorgnette au travers de laquelle on cherche à saisir la complexité des phénomènes, soit un focus sur une

fraction des activités humaines qui ne sauraient cependant être pensées sans relations structurantes avec le reste des mouvements sociaux. C'est un champ sans clôture qui permet à la fois des interrogations pointues et des réflexions débordantes, qui reçoit des irrigations multiples et qui distribue des pollens stimulateurs à l'extérieur.

Ça concerne le travail, la technologie, les ressources et les services mais ça concerne aussi la langue, la vision du monde, les valeurs, l'organisation sociale, le système politique, la parenté, la religion, l'art, les loisirs, la guerre et la cuisine.

Ça parle d'adaptation, de stratégie, de stress, d'inégalités, d'investissement et de rendement. Ça parle aussi d'élevage, d'aliénation, de concertation et de pouvoir. Ça parle également de sucre d'érable, de bière et de Révolution Industrielle, d'échanges, de dons et d'exhibition, de santé et d'équilibre, de famine et de Maxime.

Pour nous, l'anthropologie économique c'est aujourd'hui une occasion de réfléchir sur le monde des relations qui définissent notre originalité dans le spectre des espèces. Cette occasion a rassemblé plus de 80 esprits intéressés le 2 mars 1995. C'est un succès qui appelle une reprise et, l'an prochain, l'occasion de réfléchir tournera autour de l'anthropologie du contact.

LA DÉTERMINATION EN ANTHROPOLOGIE ÉCONOMIQUE : ÉLÉMENTS POUR UNE RÉFLEXION

Pierre Beaucage

En comparaison avec les autres secteurs de l'anthropologie sociale, l'anthropologie économique est née en retard. Alors que la religion et la parenté faisaient déjà l'objet de tentatives de synthèses dès la fin du XIX^e siècle (p. ex. Tylor 1871; Morgan 1871), les premières monographies à contenu explicitement économique n'apparaîtront que dans la première moitié du XX^e siècle (Malinowski 1922; Firth 1929, 1939; Richards 1939) et il faudra attendre les années soixante pour que, à l'occasion du célèbre débat qui opposa « formalistes » et « substantivistes », l'objet de l'anthropologie économique commence à être défini avec une certaine précision. Un examen des causes de ce retard nous rapproche de notre réflexion d'aujourd'hui. Dans la division du travail qui s'établit empiriquement entre les sciences humaines au cours du XIX^e siècle, l'anthropologie reçut (s'octroya) l'étude de l'Autre, du différent. Ce n'est pas pour lui-même que le Primitif intéressait, mais pour servir de base à une compréhension du Soi : le paradigme évolutionniste, poursuivant dans les brisées du Siècle des Lumières, posait que l'ampleur de la différence, physique et culturelle, était un indicateur fiable et direct de la profondeur historique. Or, face aux régimes qui l'avaient précédée, la bourgeoisie libérale triomphante se caractérisait elle-même, et son règne, par le triomphe de la Raison et par la prépondérance du libre marché, où chacun pouvait rechercher légitimement son intérêt matériel. Le Primitif ne pouvait que renvoyer l'image inverse du Soi : au lieu de la

science, on rencontrait magie et superstition, au lieu de la république démocratique, le règne des « liens du sang », au lieu de l'économie bien pondérée, l'anarchie de la prédation ou le communisme primitif.

Non pas qu'on considérât que les Amérindiens ou les Africains fussent dépourvus de raison : les débats laborieux qui avaient suivi la conquête de l'Amérique et la traite des Noirs (de la Controverse de Valladolid aux campagnes anti-esclavagistes du XVIII^e siècle) avaient conclu que tous les peuples possédaient cet attribut essentiel de l'espèce humaine. Mais leur raison n'avait pas encore trouvé le contexte où elle pouvait se manifester. Leur production était caractérisée par la paresse et la routine, leur consommation par l'imprévoyance et la glotonnerie; au niveau de la circulation des biens, tout au plus pouvait-on observer ci et là quelque ébauche caricaturale de ce qui deviendrait plus tard le marché, la monnaie, le crédit : commerce silencieux des Pygmées avec les agriculteurs bantous, cauris, potlatch. Il faudra que la recherche de terrain acquière ses lettres de noblesse dans le champ de la connaissance anthropologique, à côté de l'élaboration théorique, pour que commence à se faire jour une évidence : les « Primitifs » s'engagent comme les Occidentaux dans un ensemble organisé et planifié d'actes de production, d'échange et de consommation leur permettant d'assurer non seulement leur survie, mais la réalisation d'importantes activités rituelles et

politiques. Avec des données comme celles que rapportait Malinowski (1922), les bases pour une anthropologie économique étaient donc jetées. En même temps, cependant, comme le signale Kuper, la promotion du travail de terrain détournait l'attention de la théorie explicative vers la compréhension particulière d'une société (1992 : 4) : on produira d'excellentes monographies, mais la synthèse sera reportée à plus tard.

Avant de poursuivre, il est essentiel de préciser ce que nous entendons par « détermination ». Il est significatif que si l'anthropologie, comme les autres sciences humaines, s'est développée comme une recherche scientifique des déterminants du comportement des humains, le terme « détermination » n'apparaisse pas dans la dernière bible du savoir anthropologique : ni comme article, ni dans l'index des idées (Bonte et Izard 1991). Pourtant, on n'y trouvera guère un seul article de fond qui n'y fasse implicitement ou explicitement référence. Adressons-nous donc à la bible des philosophes : la détermination, dans un de ses quatre sens, se rapporte à l'« action de déterminer, c'est-à-dire d'être cause ou condition de quelque chose (détermination causale). » (Foulquié 1986 : 165). Dans le contexte des sciences de la nature, cette définition nous renvoie à son tour au *déterminisme*, soit à une conception de l'univers où « les conditions d'existence de tout phénomène sont déterminées d'une manière absolue » (Claude Bernard 1963 : 116). On aura noté que Claude Bernard substitue ici « condition » à « cause », terme considéré comme trop chargé par des traditions philosophiques diverses pour pouvoir être défini rigoureusement.

Pour pouvoir affirmer que de deux phénomènes (ou ensembles de phénomènes) A et B, A détermine B, il faut d'abord définir les rapports

entre A et B de telle sorte que 1) Ces phénomènes appartiennent à un même ordre; 2) On puisse comparer plus d'un contexte où A et B sont présents dans des états différents et 3) On puisse mesurer d'une manière quelconque les variations de B selon les divers états de A. On comprend aisément que si on a préféré ne pas en parler dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, c'est peut-être parce que les diverses traditions ethnologiques ne partagent pas une telle conception des phénomènes sociaux et culturels. Nous aurons l'occasion de voir que plusieurs facteurs (l'absence d'un contexte expérimental, les problèmes de mesure, la complexité des institutions et des rapports sociaux et, surtout, la question du sens) font qu'on utilise le plus souvent la notion de détermination soit dans un sens analogique ou faible (pour signifier « avoir un certain impact sur ») soit au niveau d'un postulat, par définition indémontrable : « les rapports matériels déterminent la conscience » (Marx) « la culture détermine le comportement » (Herskovits).

Les diverses définitions du concept de détermination se rattachent bien sûr à des conceptions différentes de l'objet et de la démarche de l'anthropologie. En premier lieu, les chercheurs sont divisés, de façon plus ou moins tranchée, en deux camps en ce qui concerne le fondement ultime et le plus important de la spécificité humaine, la *raison* ou le *travail*. D'un côté, au pôle « raison », se retrouvent ceux qui croient que le comportement humain est essentiellement déterminé par des structures issues des règles de fonctionnement de l'esprit humain (Lévi-Strauss 1958). De l'économique, ces chercheurs retiennent surtout l'*échange*, comme un domaine d'application (de plus) de ces valeurs ou règles; il en va de même pour ceux qui posent que chaque culture constitue une totalité unique de sens, qu'il appartient à l'ethnologue

d'essayer d'interpréter ou de traduire (Clastres 1975; Lizot 1984). Quelque soient leurs différences — et elles sont considérables — ces approches partagent une même conception du sens de la détermination : « de haut en bas », des idées, du symbolique, vers le social, le matériel. Sur ce terrain, l'ethnologie rencontre, suivant les cas, la linguistique (structuralisme) la philosophie ou la critique littéraire (phénoménologie).

A l'opposé, au pôle « travail », on peut situer ceux qui postulent que les cultures et les sociétés constituent soit des formes d'adaptation à des environnements (J. Steward, R. Lee), soit les étapes d'un combat millénaire pour harnacher l'énergie (L. White) soit des systèmes de rapports contradictoires, matériels et symboliques, où l'économie détermine « en dernière instance » (Marx, Meillassoux, Godelier). Ici, on recherche des lois ou du moins des tendances générales. Le sens de la détermination est « de bas en haut », de la matière (environnement, production) vers les idées (formes de propriété, cosmologie, système politique). Quelque soit l'objet d'études, il leur faut nécessairement le rattacher, à travers la chaîne des déterminations, à la production, au travail, et à l'appropriation des ressources¹. L'ethnologie croise ici plutôt l'écologie humaine, l'histoire économique et l'archéologie.

Dans les quelques pages qui suivent, j'essaierai de définir les principaux axes autour desquels s'articule la recherche actuelle en anthropologie économique à partir de ces divers paradigmes ainsi que les conceptions différentes (et souvent implicites) de la détermination qui s'y rattachent.

La détermination dans les approches matérialistes

L'économisme individualiste ou « formalisme »

Comme je l'ai mentionné plus haut, l'approche dite « formaliste » fut désignée comme telle en même temps qu'elle précisa son objet et sa démarche, mais ses racines remontent au XVIII^e siècle. C'est Adam Smith qui en jeta les bases dans ce qui fut à la fois le premier traité moderne d'économie et le premier manifeste du capitalisme libéral². L'auteur s'y intéresse principalement à ce qui constitue « la conséquence nécessaire des facultés de raison et de parole » [...] « la propension au troc, au trafic, à l'échange » (Smith 1976 : 117). Cette « propension » amènera chacun à se spécialiser dans l'activité où il excelle, et à se procurer de ses semblables, par l'échange, les autres biens dont il a besoin. *L'homo economicus* était né, et il aura longue vie : d'abord dans les manuels d'économie, où le Sauvage-qui-troque voisinera avec Robinson Crusoe pour illustrer les avantages de la division du travail. Dans cette perspective, la *rationalité humaine est le déterminant fondamental* : l'existence du marché en découle directement et ces deux principes expliquent, en dernière instance, toute l'histoire de l'humanité, puisque le progrès repose essentiellement sur le développement de la division du travail. Le Sauvage, n'ayant que le minuscule marché tribal, ne se spécialisera pas beaucoup; l'artisan de la cité antique ou orientale peut développer son art grâce à un marché élargi; sous le capitalisme, enfin, le marché est mondial et la manufacture est elle-même le lieu d'une division poussée du travail. De sorte que le paysan « frugal et industriel » verra ses besoins satisfaits bien mieux qu'« un roi d'Afrique, maître absolu des vies et des libertés de dix mille sauvages nus » (Smith 1976 : 117).

A part ses métaphores, quel est le lien entre Adam Smith et l'anthropologie économique ? Deux siècles plus tard, lorsque les premiers ethnologues à s'être fixés pour objet l'étude de l'« économie primitive » chercheront un cadre théorique, ils retourneront spontanément au paradigme de Smith, tel que modifié par ... Malinowski. En effet, si la vaste production ethnographique malinowskienne a pu servir d'inspiration à Mauss et à un courant résolument non matérialiste (les « substantivistes », voir plus loin), sa conception de la culture peut être vue comme une extension de l'utilitarisme de l'économie classique. La « nature humaine, fondement biologique de la culture » se définit essentiellement comme un ensemble de *besoins* élémentaires (manger, dormir, se reproduire ... (1968 : 66) auxquels seront apportés des réponses culturelles fonctionnelles : telles techniques de subsistance, tel type d'abri, tel système de parenté (*ibid.* : 78). A ces besoins élémentaires, Malinowski ajoute, on le sait, les besoins dérivés, ceux qui découlent de la vie en société elle-même : besoin d'ordre, de valeurs morales ... (*ibid.* : 101 et suiv.). Même s'il est fait très peu mention d'économie, le schéma demeure le même. A la base, l'*individu*, rationnel et abstrait; un ensemble de fins, les *besoins* fondamentaux; entre les deux, un ensemble de moyens pour les atteindre : la *culture*. Comme pour A. Smith, la détermination ultime provient de l'activité individuelle abstraite et rationnelle qui cherche à satisfaire ses besoins, à travers un ensemble cohérent d'institutions. Le parallèle est évident avec l'économie marginaliste qui définit son objet comme l'étude de « l'allocation des moyens rares à des fins rangées par ordre de préférence » (Robbins 1968 : 96). La grande différence, bien sûr, réside précisément dans le fonctionnalisme de Malinowski : toutes les cultures peuvent également

satisfaire les besoins de leurs membres, puisqu'elles définissent ces derniers en fonction des moyens qu'elles mettent à leur disposition.

L'anthropologie économique, des années 30 aux années 60, adoptera cette perspective : on identifiera des agents, les besoins qu'ils veulent satisfaire, les ressources à leur disposition (technique, terres, force de travail) et les contraintes qui pèsent sur eux (milieu, normes sociales). Evidemment, ça fonctionne : les Tikopia de Firth, les Bemba de Richards et les Cakchiquels de Tax (1953) se comportent rationnellement. Les uns et les autres utilisent au mieux des ressources foncières et complètent leur subsistance par la pêche, la chasse et le petit commerce, respectivement. Le premier problème théorique survient quand on essaie de contenir le modèle à l'intérieur d'une sphère spécifique qui serait l'« économie ». Peine perdue, si on veut comprendre le comportement des agents, il faut tenir compte du rituel, de la parenté, des rapports de genre et de séniorité, etc. : autrement dit, on se retrouve avec toute la culture. La deuxième difficulté est l'impossibilité de faire varier certains des éléments fondamentaux du modèle : retournant à Tikopia en 1952, Firth découvrit que la pénurie alimentaire avait complètement bouleversé les modes d'allocation des ressources³. Partie pour construire une théorie universelle du comportement économique, théorie dont l'élément déterminant est le sujet rationnel, l'anthropologie économique formaliste débouche donc sur un double échec : l'activité proprement économique se dissout dans une théorie générale de l'action humaine orientée et ses modèles ponctuels voient leur efficacité disparaître dès qu'on tente d'en modifier les éléments.

Face à ces limites Karl Polanyi proposera, en 1957, d'abandonner le paradigme « formaliste » pour

un autre, particulariste celui-là, le « substantivisme ». Pour comprendre le débat des années 60 et ses aboutissements, cependant, il faut tenir compte de deux autres paradigmes universalistes qui influencèrent la problématique de l'anthropologie économique, le matérialisme mécaniciste et le matérialisme historique.

Le matérialisme mécaniciste

La variante statique : l'écologisme

Sur le même terreau fertile du XVIII^e siècle était apparu, pour la compréhension de la société et de l'histoire, un paradigme différent, à la base duquel on ne trouvait plus l'individu, mais des systèmes. Buffon et Montesquieu s'intéressent aux différences des moeurs qu'on observe entre les peuples. Ils ne rattacheront pas ces différences à une raison qui serait aux prises avec des moyens d'action plus ou moins adéquats, mais aux conditions matérielles dans lesquelles se trouvent les divers groupes humains, généralement résumées dans la notion de « climat ». Malgré les différences profondes entre les objectifs visés par les deux auteurs, on est frappé par la similitude de leurs énoncés de base. Recherchant, dans le droit comparé, les sources de *l'Esprit des Loix*, Montesquieu affirme :

« S'il est vrai que le caractère de l'esprit et les passions du coeur soient extrêmement différents dans les divers climats, les lois doivent être relatives et à la différence de ces passions, et à la différence de ces caractères. » (1979, I : 373)

Il consacra les livres XIV à XVII de l'ouvrage à tenter de mettre en rapport les institutions juridiques et légales avec le climat, tandis que la première moitié du Livre XVIII fera de même avec la « nature du terrain ». Pour sa part, Buffon, dans cette vaste fresque des « variétés de

l'espèce humaine » qu'il ajouta, en 1777, à son *Histoire naturelle de l'Homme* [1749], pose l'existence d'un double rapport entre le climat et la race, d'une part, entre cette dernière et les moeurs, d'autre part. Alors que Buffon voit dans la diversité raciale le fruit d'une dégénérescence à partir de la race blanche⁴, la pensée de Montesquieu évolue en direction d'un relativisme qu'on pourrait appeler « éco-culturel » : la polygynie s'explique, sous les tropiques, parce qu'on y vit sans grand effort, et qu'un seul homme peut soutenir une famille nombreuse; les étendues fertiles suscitent des empires prospères dominés par des tyrans, les montagnes, des communautés pauvres éprises de liberté (1979, I : 433-434).

Dès sa première formulation, le matérialisme mécaniciste établit un principe de détermination : c'est le milieu naturel qui conditionne la vie sociale et culturelle. Le modèle est essentiellement statique, puisque l'élément déterminant, le « climat » (ou le milieu) constitue une donnée stable à long terme. Cette vision de rapports équilibrés entre la société et l'environnement a persisté en anthropologie et s'exprime paradoxalement par les études qui se réfèrent à l'« adaptation » comme concept central. Je dis « paradoxalement » car alors qu'« adaptation » renvoie à un processus d'ajustement, donc à un changement, cette variante du matérialisme considère les ajustements comme déjà faits. A partir du postulat *méthodologique* d'une équation ponctuelle dans les échanges énergétiques entre les populations humaines, animales et végétales, on en vient naturellement à poser que la *réalité* est en équilibre et que tous les éléments de la culture et de l'organisation sociale (du potlatch au cannibalisme, en passant par la razzia de chameaux) n'existent que pour concourir à cet équilibre (p. ex. Vayda 1969; Harris 1974). C'est l'évidence empirique, historique et archéologique, qui constitua et constitue encore la

critique la plus percutante de cet éco-matérialisme statique : *E por si muove*, toutes les sociétés se transforment, sous l'impact de forces externes et internes, à des rythmes et selon des modalités différentes, il est vrai. Les « vils Hottentots » de Buffon, se nourrissant de charogne se sont mis à l'agriculture et à l'élevage; et les « femmes du Midi », dont Montesquieu démontrait l'infériorité naturelle et sociale (1979, I : 409-410), ont entrepris de modifier, de haute lutte, leur condition. Les modèles d'équilibre n'ont pourtant pas disparu face à l'évidence du changement; sans doute parce qu'ils représentent la forme sous laquelle on se représente spontanément les systèmes et leurs rapports. C'est à cette spontanéité de la représentation qu'il faut faire violence pour rendre compte du changement, ce qui suppose des modèles plus complexes.

La variante dynamique : l'évolutionnisme matérialiste

L'explication du changement social constituera l'objectif de la plupart des penseurs du XIX^e siècle, fortement stimulés par le changement de paradigme qu'avait effectué Darwin dans les sciences de la vie. Ce dernier intégrait la diversité des espèces et leurs transformations (désormais attestées par la paléontologie) dans sa théorie de l'évolution, où le rôle moteur était joué par la « lutte pour la vie ». De même l'évolutionnisme social et culturel se proposa d'intégrer la diversité et la durée. Il n'y eut pas accord quant au facteur déterminant, cependant : une école « idéaliste » (au sens philosophique du terme) suivit les traces du Britannique E.B. Tylor (1871) et vit dans la succession (reconstruite) des étapes de la culture l'expression du perfectionnement de l'esprit humain.

A l'opposé, pour Morgan et toute une école d'évolutionnistes matérialistes c'est l'innovation

technologique qui permettait de comprendre les bases matérielles des transformations sociales et culturelles⁵. Dans cette perspective, l'économie apparaît comme une conséquence de l'innovation technologique, au même titre que les formes de la parenté ou de l'organisation politique. Le contexte idéologique de l'époque empêchait d'appréhender de façon globale et cohérente l'« économie primitive », comme je l'ai mentionné au début; c'est pourquoi elle apparaît disséquée en ses diverses composantes, qui évoluent avec une indépendance relative. Ainsi la découverte de la charrue, suivant celle de l'élevage, qui, en permettant aux humains de vivre dans des agglomérations vastes et permanentes, entraîna la production croissante de richesses et fit éclore la notion de propriété moderne (cité par Terray 1968 : 57).

La variante évolutionniste du matérialisme mécaniciste a exercé une séduction permanente sur l'anthropologie économique. Au plan idéologique, les anthropologues vivent, comme tout le monde, dans une civilisation de l'objet où le progrès technique et la croissance économique (rebaptisés depuis un demi-siècle « développement ») ont pris la place des anciennes religions comme fondement de la légitimité des régimes politiques et de la culture elle-même. Quoi de plus naturel que de projeter, en arrière et sur les côtés, notre vision de nous-mêmes et de supposer comme Morgan que tous les changements importants de la société et de la culture ne sont que la conséquence, directe et indirecte du changement technique. Surtout qu'on observe souvent des changements concomitants sur le plan technique et sur le plan social et culturel.

L'évolutionnisme matérialiste ne s'estompa donc à la fin du XIX^e siècle que pour renaître en force au milieu du XX^e. Lorsque l'anthropologie du milieu se pencha à nouveau vers les grandes

synthèses, l'une de celles-ci, que l'on doit à Leslie White (1959), voulut raffiner le modèle : ce n'est pas tant l'innovation technique qui importe, mais la quantité d'énergie nouvelle qu'elle permet de harnacher. Le principe de base est que l'efficacité énergétique permet de dégager automatiquement un *surplus* que les humains utiliseront pour construire la culture. Ce qui, chez White, était une hypothèse susceptible d'être soumise à des vérifications empiriques (entre autres parce qu'elle invitait à des mesures quantitatives du travail et de la production) devient chez Marvin Harris dogme et tautologie : il faut qu'il y ait une cause matérielle directe à toutes les institutions sociales. En conséquence, le cannibalisme s'explique par le manque de protéines, la guerre a pour fonction de régulariser les rapports de la population à l'environnement, etc. (Harris 1974). Je n'entreprendrai pas ici de discuter une à une les diverses hypothèses de Harris, qui ont comme caractéristique commune d'aplatir et de désarticuler la société et la culture; rappelons-nous que Malinowski, au moins, distinguait entre besoins primaires et dérivés, ce qui laissait place à une certaine organisation, même instrumentale, de la société, à une logique sociale et culturelle dont la possibilité même d'existence est exclue par ce réductionnisme.

Par contre, la critique du néo-évolutionnisme de White s'est avérée profitable pour l'anthropologie économique. Les recherches sur les sociétés de chasseurs-cueilleuses, que White situait au bas de son « échelle thermo-dynamique » ont permis de constater que ces derniers satisfaisaient leurs besoins sans utiliser de façon intensive leurs ressources, surtout leur temps. S'ils ne produisent pas de surplus, et s'ils sont rien moins qu'enthousiastes devant les innovations technologiques qu'on leur présente, c'est que leur

culture les oriente à limiter leurs besoins matériels et à valoriser le loisir, le rituel, la communication (Lee 1979; Sahlins 1968). Les études entreprises dans la foulée des hypothèses de White débouchèrent donc, résultat remarquable, non seulement sur la falsification de ces dernières mais sur la remise en question de tout le paradigme mécaniciste : et si c'était plutôt la technologie qui était déterminée par autre chose, comme les rapports sociaux, ou la culture ?

Le matérialisme historique

Dans cette quête d'un nouveau paradigme, l'anthropologie économique matérialiste rencontra le matérialisme historique, qui, dans les années 60, après trente ans de dogmatisme stalinien, procédait à une relecture de Marx et d'Engels.

Les thèses de Marx et d'Engels ont été diversement interprétées au cours de l'histoire et cela tient en partie à leur nature hétérogène, elle-même liée aux sources multiples du marxisme : la philosophie allemande, particulièrement Hegel, le socialisme français des Proudhon et Fourier et l'économie politique anglaise (où nous retrouvons Adam Smith, entre autres). La première source, la plus ancienne, a apporté au marxisme la dialectique : la réalité, naturelle et sociale, est avant tout changement, et le changement naît de contradictions en son sein même. Le socialisme français, que Marx connut pendant son premier exil, à Paris, l'amena à relativiser l'histoire des idées et des théories politiques, son intérêt premier, pour considérer que « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes » (*Manifeste ...* Marx et Engels 1967 : 27). La lecture des économistes anglais, qu'il put approfondir pendant trente ans d'exil londonien, le convainquit que « l'existence des classes n'est liée qu'à des phases historiques

déterminées du développement de la production » (*Lettre à Weydemeyer* in Marx 1972 : 222).

Les sociétés primitives préoccupent peu les Marx et Engels du *Manifeste* [1848], jeunes militants révolutionnaires. Il en sera autrement par la suite, à mesure que se consolidera le matérialisme historique. Puisque l'histoire doit déboucher sur une société sans classes (après la transition de la « dictature du prolétariat ») (Marx, *ibid.*), ils s'intéresseront vivement aux survivants contemporains de ces *sociétés sans classes* des origines, preuves matérielles de la possibilité du socialisme de l'avenir. Entre autres, leur lecture commune de Morgan débouchera sur le livre célèbre d'Engels (1971).

La périodisation de l'histoire en modes de production repose sur le principe que c'est l'économie qui, en dernière instance, détermine les formes d'organisation sociale, de politique, d'idéologie⁶. Mais qu'est-ce que l'économie, pour Marx ? Elle n'est ni le simple résultat d'une propension à l'échange qui serait ancrée dans la nature humaine (comme pour A. Smith) ni un ensemble de règles concernant la propriété (comme pour Morgan). Elle est une réalité complexe, contradictoire, constituée de deux sous-systèmes : celui des forces productives, (rapports entre les humains et la nature, médiatisés par la technologie) et celui des rapports de production (*la relation fondamentale établie entre les humains concernant l'appropriation des moyens de production et celle du produit social*). Puisque le rapport entre ces deux sous-systèmes est lui-même contradictoire, lequel détermine l'autre ? Sur ce point se sont formées, au sein même du marxisme, deux grandes tendances. La tendance historiquement dominante, se fondant surtout sur les écrits économiques de Marx (*Contribution à la critique de l'économie politique, Le*

Capital), a souscrit à la prépondérance des forces productives : Marx y affirme en effet que le changement commence à ce niveau, pour se répercuter ensuite sur les rapports de production, les formes politiques, juridiques, religieuses (Marx 1972 : 97). L'économie et la société soviétiques furent historiquement constituées suivant cette conception : d'abord l'industrie, et le socialisme suivra. On remarque que cette variante du marxisme ne diffère que très peu du matérialisme mécaniciste. (C'est ce qui faisait dire à Marvin Harris : « Qu'on enlève la dialectique et je suis d'accord avec le marxisme ! »)

Mais ce n'est pas la « théorie des forces productives » qui était à l'honneur dans le renouveau marxiste des années 60 et 70. Cherchant à se démarquer de la pensée bourgeoise, technicienne et productiviste, les marxistes occidentaux insistaient plutôt sur l'autre volet de la pensée de Marx, celui de ses écrits de jeunesse, et de certains passages du *Capital*⁷ où la détermination de l'économie est le fait des *rapports de production*. Au plan théorique, cette option permettait à l'ethnologie et à l'archéologie marxistes de rendre compte de l'extrême diversité des formes sociales et culturelles qu'on rencontre dans les sociétés dites « sans classe », diversité face à laquelle la seule référence au « faible développement des forces productives » apparaît totalement insuffisante. En même temps, la perspective qui postule qu'au sein de l'économie, ce sont les rapports de production qui déterminent le développement des forces productives, semblait coïncider avec les résultats des recherches empiriques récentes sur les sociétés de chasseurs-cueilleuses, auxquelles nous avons fait allusion.

La nouvelle question devenait : Quels sont les rapports de production dans ces sociétés « primitives » qui ne sont ni esclavagistes, ni féodalistes, ni capitalistes ? Faut-il regarder du côté

des formes de propriété (lignagère, villageoise) ? Ou s'interroger sur le travail et la coopération ? Ou bien encore considérer des catégories nouvelles, non prévues par le marxisme, comme les « aînés », les « cadets » (Meillassoux, Rey) et remettre en question des institutions comme le « prix de la fiancée » ?⁸ La diversité des réponses entraîna une autre question : Que sont les rapports de production, et le mode de production lui-même ? S'agit-il vraiment de *rapports matériels*, infrastructuraux, qui s'expriment au niveau superstructurel, juridique, par le droit de propriété ? Peut-on dire, comme Godelier, qu'il s'agit là d'une « fonction » de détermination, pouvant être remplie, dans divers modes de production, par des niveaux différents de réalité (parenté, religion) qui « fonctionneraient » alors comme rapports de production ? Ou s'agit-il plutôt de principes généraux, produits de l'analyse, par lesquels le chercheur (Marx ou un autre) veut synthétiser la tendance dominante des relations économiques dans une société donnée ? Dans cette dernière alternative, c'est toute l'épistémologie marxiste (la nature même de son objet et de sa démarche) qui est remise en cause.

J'ai discuté ailleurs du cheminement de l'anthropologie économique marxiste pendant cette période particulièrement riche (1979). Du point de vue qui nous intéresse ici, notons simplement que si les chercheurs s'étaient mis d'accord sur le *locus* de la détermination (les rapports de production), ils ne le furent jamais quant à ses mécanismes précis, malgré la multiplication des recherches de terrain, souvent excellentes, suscitées par les nouvelles interrogations (Meillassoux 1964; Rey 1973; Godelier 1982) et d'audacieuses tentatives de relecture (Terry 1968) et de synthèse (Testart 1985).

Ce cul-de-sac théorique, combiné aux bouleversements politiques et idéologiques des

années 80, produisit un retour du balancier dans la quête de la détermination. Non pas en direction des forces productives, mais en direction des formes sociales et culturelles naguère considérées comme déterminées parce que « superstructurelles ». Ainsi Godelier (1984) poursuivant encore sa formalisation des concepts fondamentaux du marxisme, en viendra à affirmer qu'« au coeur même des rapports matériels de l'homme avec la nature, apparaît une part idéelle où s'exercent et se mêlent trois fonctions de la pensée [...] » (1984 : 21). Peut-on encore parler de détermination ici ? Godelier parle plutôt de « hiérarchie », désormais⁹. Le danger inhérent à ce genre de démarche est plutôt l'indétermination totale, puisque « les rapports de parenté ou les rapports politiques peuvent assumer les fonctions de rapports de production [et que] les rapports sociaux de production changent au cours de l'histoire de lieu et de forme [...] » (*ibid.* : 33).

L'anthropologie économique et les perspectives non matérialistes : structuralisme et phénoménologie

La décennie qui s'est écoulée depuis a vu s'affirmer, en ethnologie, les tendances non matérialistes. Ces dernières font assez peu de place, il est vrai, à l'anthropologie économique, lui préférant l'étude des multiples dimensions du symbolique et du religieux. Mais elles font parfois des incursions significatives dans son domaine, et c'est pourquoi j'y consacrerai cette dernière partie.

Le structuralisme et l'échange

En même temps que L. White tentait de produire une théorie générale mécaniciste des rapports entre les technologies et les sociétés, Lévi-Strauss amorçait sa propre synthèse de l'anthropologie sociale, sur des bases entièrement différentes. Pour lui, on le sait, la clef pour la

compréhension des divers ensembles de rapports sociaux réside dans les *structures* qui en sont l'aspect formel (par opposition au contenu concret) et que l'on exprime dans les modèles construits (Lévi-Strauss 1958 : 303-305). L'analyse structurale renvoie donc à une causalité formelle des phénomènes (Descola 1988 : 19), par opposition aux analyses évolutionnistes et marxistes, qui se rattachaient à la causalité matérielle. L'*élément déterminant* par rapport aux comportements concrets, c'est donc la *structure elle-même*, dont l'unique raison d'être est qu'elle exprime une des combinaisons logiques que peut produire l'esprit humain.

Lévi-Strauss (dont la dette à l'endroit de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss n'a sans doute pas été assez soulignée) a fait de la réciprocité la base de sa théorie de la parenté. Cependant, il s'est peu intéressé, de façon directe, aux phénomènes économiques. Quand il s'y réfère, c'est essentiellement à l'*échange* des biens et des services, dont il a d'ailleurs fait un des piliers de sa statique sociale, à côté du langage et de la parenté¹⁰. Si ce moment du processus économique qu'est l'échange est privilégié par rapport à ceux de la production et de la consommation, c'est donc parce qu'il se prête particulièrement bien à la formalisation, à la différence des deux autres : il implique nécessairement une relation entre deux ou plusieurs acteurs sociaux, qui deviennent les éléments de base du modèle mécanique. On peut ainsi faire abstraction du contenu matériel, ce qui n'est pas le cas pour les deux autres moments. Le « substantivisme » que Karl Polanyi opposa au formalisme (1957) s'inspirait d'une démarche analogue. On peut résumer ainsi son raisonnement : ce sont les modalités de circulation des biens et des services qui constituent l'élément intégrateur de l'économie. Dans notre société, l'échange marchand

prédomine et impose aux divers acteurs sa rationalité : chacun doit maximiser son avantage par rapport à ses partenaires. Mais les économies non capitalistes sont insérées dans le non-économique (la parenté, la religion, la politique) et obéissent à d'autres principes : la réciprocité entre partenaires, pour ce qui est des sociétés « primitives », la redistribution à partir d'un centre, en ce qui a trait aux sociétés antiques et médiévales.

Dans les années 60 et 70, les anthropologues économistes marxistes tirèrent à boulets rouges sur le structuralisme et le substantivisme, théories statiques, fonctionnalistes qui faisaient fi des contradictions inhérentes à toute réalité sociale. Mais après le cul-de-sac où la quête d'une définition opératoire des rapports de production les a menés, il n'est sans doute pas étonnant de voir que certains d'entre eux retournent aujourd'hui à la simplicité élégante des modèles structuralistes. Dans un ouvrage récent (1993), Alain Testart a entrepris de tracer une comparaison entre les structures de l'échange et celles de l'offrande et du sacrifice dans trois groupes de sociétés : les Amérindiens des Plaines et de la Côte Nord-Ouest, les Montagnards d'Asie du Sud-Est et les Aborigènes australiens. Au terme d'une analyse détaillée, il conclut qu'il y a bien une concordance étroite entre les formes d'échange (ou de non-échange, en Australie) et les rapports aux dieux. Mais là où le marxiste d'hier aurait cherché une détermination de l'infrastructure, le néo-structuraliste, dans sa conclusion, ne fait qu'enregistrer l'homologie structurale ...

L'approche phénoménologique ou interprétative¹¹

Nous terminerons ce bref tour d'horizon en nous rapportant à ce courant qui n'est pas nouveau en anthropologie, mais qui a connu cependant

depuis quinze ans un essor considérable, coïncidant avec le reflux du marxisme et la stagnation relative du structuralisme. En anthropologie sociale, j'y rattache les travaux de Pierre Clastres et de Jacques Lizot. Le premier, après ses recherches chez les Guayakis, prit résolument le contre-pied des analyses matérialistes (mécanicistes et dialectiques) des peuples amérindiens de la forêt tropicale et proposa une interprétation globale de leur système social et de leurs institutions : elles constituent un refus de l'inégalité, matérielle et politique (1974). La guerre permanente contre l'extérieur est l'envers inévitable de la communion étroite qui lie les membres d'un même village (1980).

Les ambitions de Lizot, plus restreintes, suivent les mêmes brisées. Ses publications, à partir d'une recherche de terrain de longue durée (plus de vingt ans !) chez les Yanomamis du Vénézuéla relatent la vie du groupe au quotidien. Les éléments qu'il nous présente dans ses articles (1984) et surtout dans son livre (1976) ont le plus souvent l'apparence de matériaux bruts tirés de l'observation directe : conversations, fêtes, drames petits et grands. Pourtant on réalise bientôt que ces matériaux sont organisés, construits, tout comme les *Chroniques ...* (1972) de Clastres. Lizot met en scène les personnages, commente leurs états d'esprit, leurs intentions; lui par contre, est généralement absent des scènes qu'il décrit, sauf quand sa présence est indispensable au déroulement du récit. Il ne fait pas de doute qu'en plus de partager la vie des Yanomamis, il a dû recevoir d'innombrables confidences; mais jamais le lecteur n'a en main les éléments contextuels pour juger de leur véracité : il est convié à admettre que *l'auteur a compris le sens profond de ce qui se passe* et que ses interprétations sont justes. Quel est ce sens profond ? Commentant le titre de son premier article (« Economie ou

société » [1971]) l'auteur nous met sur la piste : contrairement à nos sociétés occidentales, dominées par l'économie et le travail, et qui détruisent l'environnement, les Yanomamis « ont développé modérément la technologie et l'économie [...] et les activités humaines sont en harmonie avec les possibilités du milieu naturel » (1984 : 138). Tout comme les Amérindiens de Clastres refusent le pouvoir en le niant, dit Lizot, on observe chez les Yanomamis « un refus d'accorder à l'économie ce qui la rendrait contraignante : le système de la propriété privée et de l'héritage, des besoins multiples à satisfaire » (*ibid.* : 170). Conformément à cette perspective, l'économie qu'on nous décrit est faite d'activités productives limitées par la « paresse », d'échanges prescrits ou volontaires, cérémoniels ou ludiques, et d'une consommation généralement conviviale. La détermination a quitté les sphères de la technologie et de l'économique pour résider tout entière dans celle des valeurs, de l'ethos, dont les premières ne sont qu'une matérialisation parmi d'autres.

Conclusion

Qu'est-ce qui se dégage de ce bref survol de l'anthropologie économique ? D'abord, la fin des débats entre formalistes et substantivistes, marxistes et structuralistes, ne signifie pas qu'il existe un consensus autour d'une définition de la détermination. Au contraire, le calme actuel indique plutôt qu'on a du mal à définir même un niveau où ce débat pourrait se situer, tellement l'écart est considérable entre les cinq grands paradigmes : formaliste, matérialiste mécaniciste, matérialiste dialectique, structuraliste et phénoménologique. Deuxièmement, les diverses conceptions de la détermination qu'on peut dégager gravitent autour de deux grands axes, l'un matérialiste, l'autre non

matérialiste. Elles connaissent des périodes de déclin et des renaissances, souvent en fonction de l'apparition ou de la mise en veilleuse de nouveaux sujets d'études; ainsi, le formalisme, dont on n'entendit plus parler pendant dix ans, est reparu au début des années 80 avec l'émergence d'un intérêt pour le secteur informel. Troisièmement, il faut se rendre à l'évidence de l'hétérogénéité du champ d'études qu'on a baptisé « anthropologie économique » : il n'y a aucune commune mesure entre le niveau des comportements individuels qu'atteint l'analyse formaliste et la dynamique des systèmes, entre la logique des normes sociales qui intéressent le structuraliste et le néo-marxiste et les échanges d'énergie entre une population humaine et son environnement qu'essaie de mesurer l'écologiste. Quatrièmement, cependant, ces niveaux essentiellement distincts coexistent au niveau des systèmes concrets et doivent être *compatibles* les uns avec les autres. Dans cette compatibilité, les rapports physiques à l'environnement constituent, au moins à court terme, une première *contrainte* incontournable : les chasseurs-cueilleurs ne peuvent construire de pyramides. A l'intérieur de contraintes similaires, cependant, il y a place pour une *variété de systèmes* économiques et sociaux : celui des San du Kalahari et celui des Kariera d'Australie diffèrent profondément. Cette diversité apparaît aujourd'hui irréductible à une quelconque détermination mécaniciste : le fait que les femmes soient les principales productrices agricoles peut conduire à une certaine prééminence sociale, comme chez les Iroquoiens, où à leur subordination sociale comme dans l'Amérique tropicale. Cinquièmement, l'autonomie des rapports sociaux par rapport aux forces productives entraînera, dans certaines conditions précises, que les premiers pourront modifier, intentionnellement ou non, la nature

même des rapports physiques à l'environnement : par l'agriculture, l'irrigation. Ces modifications, tout comme leur absence, sont alors indissociables du *sens* que les acteurs sociaux donnent aux rapports qu'ils entretiennent entre eux et avec la nature.

C'est donc seulement à l'intérieur de *processus historiques concrets* que nous pouvons étudier, au niveau des systèmes, des déterminations dont le sens peut varier selon les phases des processus en cours. Cette affirmation paraîtra sans doute bien modeste par rapport aux projets grandioses de naguère, où l'on proposait de mettre à jour les lois fondamentales de l'évolution des systèmes sociaux (voir Godelier 1968). La nouvelle perspective aura eu au moins un résultat positif : renouer le dialogue entre l'anthropologie économique et les autres secteurs de l'anthropologie, susceptibles d'apporter des informations tout aussi essentielles pour la compréhension de l'objet.

Notes

¹ On aura noté le grand absent, l'inclassifiable Marcel Mauss de l'*Essai sur le don* : évolutionniste dans sa perspective générale, il s'attache à définir un phénomène économique à la fois identique et multiple et il propose une thèse où le sens, le spécifique des institutions, joue un rôle fondamental. D'où l'ambiguïté fondamentale de son texte que chacun tentera, à sa manière, de récupérer jusqu'à aujourd'hui. La dimension interprétative y est cependant, prépondérante, à mon sens.

² Au niveau philosophique, un siècle plus tôt, Hobbes avait placé à la base de la société l'individu, dont le « désir implacable de pouvoir » déboucherait sur la guerre permanente chacun contre tous, sans la peur de la mort et le « désir de commodité » qui contraignent les humains à obéir au pouvoir civil (Hobbes 1962 : 80-81)

³ Pour y faire face, il fallut inventer de toutes pièces un système par lequel des contingents de jeunes hommes allaient travailler à l'extérieur, dans les plantations, en échange de cargaisons de vivres pour l'île. Quant à Tax, s'il était retourné au lac Atlitlan

après quelques décennies, il aurait vu que les Amérindiens laborieux et dociles qui s'acharnaient sur leurs micro-propriétés avaient décidé de troquer la houe pour les fusils de la guérilla.

⁴ « Le blanc paroît être la couleur primitive de la nature, que le climat, l'alimentation et les moeurs altèrent et changent, même jusqu'au jaune jaune, brun ou noir [...]. La nature, aussi parfaite qu'elle peut l'être, a fait les hommes blancs [...] » (Buffon 1971 : 304). Pour le matérialisme mécaniciste des XVIII^e et XIX^e siècles, la race intervient donc *entre* le « climat » et les moeurs; c'est en agissant sur les humeurs et la constitution des humains que le milieu influence les coutumes et l'organisation sociale. Ce type de raisonnement apparaissait plausible, faut-il le souligner, tant qu'on croyait à la transmission des caractères acquis et donc à une extrême plasticité de la race face au milieu; cette conception sera éliminée par l'avènement de la génétique mendélienne. Mais la « race » ne disparaîtra, comme facteur explicatif, qu'au XX^e siècle, après les débats que l'on sait. Certaines tendances actuelles semblent montrer que sa disparition de l'horizon théorique n'a peut-être été que conjoncturelle : comme le sexe, c'est un déterminant particulièrement commode pour expliquer n'importe quoi, de l'infériorité sociale au conflit armé.

⁵ Morgan écrira : « Je pense que les véritables époques de progrès sont liées aux arts de la subsistance, *ce qui implique l'idée darwinienne de lutte pour la vie* » (cité par Terray 1968 : 23) (les italiques sont de moi).

⁶ « Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle » (Marx, Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, in Marx 1965 : 273).

⁷ Dans *Le Capital*, Marx, contre ceux qui voient dans le capitalisme le produit de l'invention de la machine à vapeur, démontre qu'historiquement c'est l'inverse qui s'est produit : il y eut d'abord de grands ateliers où des entrepreneurs embauchaient des sans-travail (paysans ruinés ou expropriés par les *enclosures*) pour les faire filer et tisser *à la main*. C'est ensuite qu'on aura l'idée d'accroître leur productivité en utilisant l'énergie hydraulique, puis thermique (cf. Marx 1965 : 1206).

⁸ Ce genre de questionnement, s'écartant des concepts classiques, devenait délicat, dangereux même, puisqu'on pouvait aussi bien demander (et

on l'a fait) : quels sont les rapports de production véritables dans les sociétés dites « socialistes » comme l'URSS ou la Chine, qui ont aboli en principe la propriété privée, mais où les inégalités sociales sont criantes ?

⁹ Hiérarchie que Godelier explicite de façon essentiellement métaphorique : « Les rapports matériels-idéels des hommes avec la nature et les rapports des hommes entre eux qui servent précisément *de support, de cadre*, à leur action matérielle sur la nature [rapports de production] *pèsent davantage* que les autres éléments de la pratique sociale dans le procès de production de la société [...] » (1984 : 18) (Les italiques sont de moi).

¹⁰ « Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes, communication des biens et services, communication des messages. Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies » (Lévi-Strauss 1958 : 326).

¹¹ Dans l'usage anthropologique actuel, le concept, emprunté à la philosophie, comprend deux dimensions importantes : a) on met entre parenthèses l'être pour traiter de façon autonome la façon *d'apparaître* des choses, le phénomène (Ricoeur) et b) la description vise une *signification* immanente au phénomène et donnée avec lui (Merleau-Ponty).

Bibliographie

Beaucage, P., 1979, Tendances actuelles de l'anthropologie économique. In *Perspectives anthropologiques*, (coll.), Montréal, Éditions du nouveau Pédagogique, p. 155-190.

Bernard, C., 1963, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Nouvel Office d'Éditions.

Bonte, P. et M. Izard, 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Buffon, G.L. de, 1971, *De l'homme*, Paris, Maspéro. (Ch. 9 : « Variétés dans l'espèce humaine », p. 223-404).

Clastres, P., 1972, *Chronique des Indiens Guayaké*, Paris, Plon.

Clastres, P., 1974, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit.

- Clastres, P., 1980, *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*. In *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, p. 171-208.
- Descola, P., 1992, L'explication causale. In *Les idées de l'anthropologie*, P. Descola, G. Lenclud, C. Severi et A.-C. Taylor, Paris, Armand Colin, p. 11-60.
- Engels, F., 1971, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales.
- Firth, R., 1929, *Primitive economics of the New Zealand Maori*, Londres, Routledge.
- Firth, R., 1939, *Primitive Polynesian economy*, Londres, Routledge.
- Godelier, M., 1968, Objet et méthode de l'anthropologie économique. In *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspéro, p. 233-293.
- Godelier, M., 1982, *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.
- Godelier, M., 1984, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard.
- Harris, M., 1974, *Cows, pigs, wars and witches*, New York, Random House.
- Hobbes, T., 1962 [1651], *Leviathan : or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, New York, Collier.
- Kuper, A., 1992, Introduction. In *Conceptualizing society*, A. Kuper, dir., Londres, Routledge, p. 1-16.
- Lee, R., 1979, *The !Kung San. Men women and work in a foraging society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lizot, J., 1976, *Le cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomamis*, Paris, Seuil.
- Lizot, J., 1984, *Les Yanomamis centraux*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Malinowski, B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge et Kegan Paul.
- Malinowski, B., 1968, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspéro.
- Marx, K., 1965, *Oeuvres. Économie*, (T. 1), Paris, Gallimard (La Pléiade).
- Marx, K., 1972, *Textes 2. Économie. Individu et société. La lutte des classes*, Paris, Éditions Sociales.
- Marx, K. et F. Engels, 1967, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Editions sociales [1848].
- Meillassoux, C., 1964, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris, Mouton.
- Montesquieu, C.-L. de, 1979, *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion (2 vol.).
- Morgan, L.H., 1871, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, Smithsonian Institution.
- Morgan, L.H., 1877, *Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*, New York, Holt.
- Polanyi, K., 1957, The economy as an instituted process. In *Trade and market in the early empires*, K. Polanyi, C.W. Arensberg et H.W. Pearson, dir., New York, Free Press, p. 243-270.
- Rey, P.-P., 1973, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspéro.
- Richards, A., 1939, *Land labour and diet in Northern Rhodesia. An economic study of the Bemba tribe*, Oxford, Oxford University Press.
- Robbins, L., 1968, The subject matter of economics. In *Economic anthropology*, E. E. LeClair et H. K. Schneider, dir., New York, Holt, Rinehart and Winston, p. 88-99.
- Sahlins, M.D., 1968, La première société d'abondance. *Les Temps Modernes* 24 : 268.
- Smith, A., 1976 [1776], *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Harmondsworth, Penguin.
- Tax, S., 1953, *Penny capitalism. A Guatemalan Indian economy*, Washington, Smithsonian Institute.
- Terray, E., 1968, *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*. *Deux études*, Paris, Maspéro.
- Testart, A., 1985, *Le communisme primitif. 1 - Économie et idéologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Testart, A., 1993, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Colin.

Tylor, E.B., 1871, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, Londres, H. Murray, (2 vol.).

Vayda, A., dir., 1969, *Environment and cultural behavior. Ecological studies in cultural anthropology*, New York, Natural History Press.

White, L., 1959, *The evolution of culture*, New York, McGraw-Hill.

ÉCONOMIE ET RITUEL

Robert Crépeau

Introduction

De nombreuses sociétés associent ou associaient production économique, fertilité et ancêtres défunts, bref liaient étroitement à l'activité économique la vie et la mort. Cette association se traduit souvent par des pratiques rituelles qui visent, par exemple, à assurer de bonnes récoltes ou à éloigner les instances climatiques perturbatrices. Les funérailles sont souvent décrites dans la littérature anthropologique comme des moments particulièrement importants pour le maintien de la production et, conséquemment, de la continuité économique et sociale de la société. C'est à une brève réflexion sur ce thème que je voudrais convier les lecteurs de ce texte.

Il est malaisé de séparer l'activité économique des autres aspects de la vie sociale. Marcel Mauss avait offert une solution élégante à cette difficulté dans son désormais classique *Essai sur le don* en qualifiant les faits se rapportant à l'économie de *faits sociaux totaux*, c'est-à-dire qu'on ne peut réduire strictement à leur dimension économique. Le problème de cette caractérisation, c'est qu'elle ne s'applique pas seulement aux faits économiques mais, potentiellement, à tous les faits de société. L'anthropologie marxiste et le structuralisme ont longuement débattu des rapports existant entre l'infrastructure d'une société, c'est-à-dire son organisation économique et la superstructure, correspondant en gros à l'idéologie, s'entendant pour affirmer le primat de l'infrastructure sans toutefois accorder les mêmes

conséquences à leur analyse. Ainsi, pour le structuralisme d'un Claude Lévi-Strauss (1962), le primat des infrastructures oblige la reconnaissance des contraintes historiques locales sans laquelle il ne serait pas possible d'analyser adéquatement le fonctionnement de l'esprit humain partagé universellement par tous les membres de l'espèce. On pourrait dire ici que l'analyse de l'infrastructure donne à l'anthropologue un moyen d'éliminer les contingences locales et historiques qui lui permet ensuite d'appréhender le fonctionnement de l'esprit humain en tant que produit de la nature. Ici, la démarche est très claire et Lévi-Strauss (1979 : 486) l'affirme explicitement : « Toute tentative pour ériger l'esprit et le monde en entités distinctes ramènerait à de la métaphysique ». Pour échapper à cette dernière, il faut, selon lui, relier les contraintes mentales « à un ensemble de conditions qui relèvent de l'anatomie et de la physiologie (...) Car ces aspects biologiques sont partie intégrante de l'environnement dans lequel l'humanité se développe, travaille et pense, et qu'elle ne perçoit même que par l'intermédiaire de son équipement organique » (*ibid.* : 485). On s'éloigne ici de l'infrastructure pour partir à la recherche des caractéristiques d'un esprit humain naturalisé, c'est-à-dire qui fait désormais partie de la nature en vertu de sa constitution biologique. Du côté marxiste, l'infrastructure est première et déterminante. Les forces productives sont modulées par des rapports de production qui changent historiquement en vertu de différents facteurs provoquant une exacerbation

de la contradiction entre une force de travail et des dominants exploitant cette dernière à leur profit, contradiction que masquerait l'idéologie.

Qu'est-ce qui caractérise l'idéologie d'une société en relation à son organisation économique, c'est-à-dire ces « rapports des hommes entre eux à propos de leurs rapports aux choses » ? (Chauveau 1991 : 217). Transposé au rituel, répondre à cette question consistera à dégager les rapports économiques s'établissant entre les acteurs impliqués explicitement et implicitement dans la réalisation de celui-ci. J'ai choisi comme illustration le *Kiki*, un rituel funéraire annuel réalisé par les Indiens Kaingang de la réserve Xaçecó située dans le Brésil méridional en Amérique du Sud. Le but est de montrer l'interrelation étroite existant entre l'organisation économique d'une société et sa pratique rituelle qui implique une mise en relation toute particulière de ses membres dans un cadre fortement contraint s'opposant par plusieurs aspects à la pratique quotidienne.

Les Kaingang de la réserve Xaçecó, Brésil méridional¹

Les Kaingang sont membres de la vaste famille linguistique Gé qui inclut les Timbira, les Kayapo, les Suya, les Xerente, les Xavante et les Xokleng. Atteignant aujourd'hui près de 20 000 personnes et occupant 4 États du Brésil méridional (São Paulo, Parana, Santa Catarina et Rio Grande do Sul), les Kaingang habitent en majorité des réserves placées sous la gouverne du gouvernement fédéral brésilien et qu'administre la Funai (Fundação Nacional do Índio), un équivalent du Ministère des affaires indiennes canadien. L'organisation sociale Kaingang se caractérise par l'existence de moitiés exogamiques, nommées *Kamé* et *Kayru*, entretenant entre elles une relation complémentaire et

asymétrique. La moitié *Kamé* est considérée comme première parce qu'elle possède, selon les Kaingang, « plus de force » que la moitié *Kayru*. Un enfant appartient automatiquement à la moitié de son père selon la règle de descendance patrilinéaire et devait en principe épouser un partenaire de l'autre moitié bien que cette règle d'exogamie semble de moins en moins respectée aujourd'hui. Chaque moitié comporte une subdivision relative à des fonctions rituelles : les *Penk* et les *Votôro* ont comme caractéristiques de pouvoir passer du feu d'une moitié à celui de l'autre lors du *Kiki* afin de réaliser diverses tâches spécifiques au cours de ce rituel où ils agissent en tant qu'intermédiaires entre les moitiés. Le *Kiki*, conçu par les Kaingang eux-mêmes comme leur plus important rituel, constitue le lieu privilégié de la mise en scène de la complémentarité et de l'asymétrie présidant aux relations entre les moitiés, chacune étant appelée à traiter avec les esprits des morts de l'autre moitié afin de les libérer et leur permettre de quitter le cimetière où ils étaient confinés depuis leur décès. Le dualisme kaingang s'exprime également dans plusieurs autres aspects de la vie notamment au sein des nomenclatures animales et végétales où plusieurs animaux ou plantes sont conçus comme appartenant à l'une ou l'autre moitié (Nimuendajú 1993).

Organisation économique

L'économie des Kaingang de la réserve Xaçecó a beaucoup changé au cours de ce siècle suite à une transformation radicale de l'environnement par la déforestation quasi-totale de leur territoire. Les Kaingang pratiquent aujourd'hui l'agriculture. Le maïs, la fève noire, le soja et le riz sont les principaux cultigènes produits pour la consommation locale et le marché. Le travail salarié constitue un complément important de revenu pour

plusieurs qui séjournent à l'extérieur de la réserve comme *péon* ou travailleur salarié dans une des grandes propriétés terriennes — dite *fazenda* — de la région. L'époque de la récolte du maté (*Ilex paraguariensis*) dans les plantations de la région provoque une forte demande en main d'oeuvre et il n'est pas rare de voir, particulièrement en juin et juillet, les camions des producteurs arriver aux petites heures du matin pour faire le plein de travailleurs et travailleuses pour la journée. Les personnes âgées de la réserve bénéficient également depuis quelques années de la pension de vieillesse accordée aux petits producteurs agricoles par le gouvernement fédéral. Toutes ces sources de revenu sont modestes mais font en sorte que les Kaingang de Xapécó participent en tant que petits producteurs agricoles, ouvriers salariés et petits consommateurs à l'économie régionale. Il n'est pas rare de les croiser dans les supermarchés de Xanxéré, une petite ville de 15 000 habitants située à une vingtaine de kilomètres de la réserve.

Ce tableau économique était fort différent il y a 40 ans à peine. À cette époque, les Kaingang pratiquaient une économie mixte basée sur l'horticulture sur brûlis, la chasse, la pêche et la cueillette dans un milieu forestier entrecoupé de savannes. Cette région de hauts plateaux au climat tempéré est dominée par l'*Araucária angustifolia* (le *pinheiro* en portugais), une espèce de pin produisant en hiver (avril-août) un fruit qui était consommé en abondance par les Kaingang qui se réunissaient autour des lieux de production où convergeaient également plusieurs espèces animales comestibles : oiseaux, singes, rongeurs.

Le *Kiki* ou Fête des morts

La vie rituelle des Kaingang de la réserve Xapécó comporte un temps fort constitué par la

réalisation annuelle du *Kiki* également désigné dans la littérature anthropologique par l'expression *Festa dos mortos* (Fête des morts). Le terme *Kiki* désigne l'hydromel qui est fabriqué pour la réalisation de ce rituel et consommé en grande quantité. Le *Kiki* constitue le lieu par excellence, selon les Kaingang eux-mêmes, de la mise en scène du rapport existant entre les vivants via le traitement rituel des morts dont chacune des moitiés est responsable pour l'autre. Il n'est pas étonnant que les Kaingang considèrent le *Kiki* comme leur plus important rituel, celui qui marque clairement leur identité amérindienne par rapport à la société régionale dont les habitants ne leur reconnaissent pas toujours un statut identitaire distinct. Abandonné pendant plus de 25 ans, suite à de fortes pressions de la part des autorités non-indiennes de la réserve, le *Kiki* a été repris en 1976 suite à l'influence du CIMI (Centro indígena misionero), associé à l'Église catholique et adoptant une approche inspirée de la théologie de la libération qui favorise la récupération de pratiques identitaires issues de la tradition.

Dans la littérature anthropologique la réalisation d'un rituel semble souvent aller de soi mais faut-il encore en avoir les moyens. Une des difficultés majeures pour les Kaingang de Xapécó concernant la réalisation du *Kiki*, outre les pressions idéologiques ayant amené une bonne partie de la population à cacher son identité indienne pour échapper aux moqueries et aux mépris des régionaux, a été la grande pauvreté de la population que la déforestation avait dépossédée d'une source majeure de ressources économiques. Ainsi, le miel qui servait à la confection de l'hydromel est devenu pratiquement introuvable dans la région alors qu'il en faut plusieurs kilogrammes. Les *araucarias*, importante source alimentaire, ne produisent une récolte acceptable de fruits que depuis l'année

dernière seulement dans une plantation aménagée par les occupants de la réserve il y a plus de 25 ans suite aux coupes à blanc ayant dévasté leur territoire. C'est donc grâce à un appui financier du CIMI si se réalise de nos jours le *Kiki*. Le CIMI achète le miel et l'alcool de canne à sucre utilisés pour confectionner la boisson et finance en bonne partie les déplacements des participants venus de réserves éloignées. Les missionnaires du CIMI encouragent les Kaingang de Xaçecó à redevenir autonomes en ce qui concerne la réalisation annuelle du rituel, par exemple, en élevant des abeilles pour la production de miel, etc. Mais pour l'instant, cette autonomie n'est pas encore atteinte et la réalisation annuelle du rituel est constamment mise en cause par la précarité économique de la majorité de la population de la réserve Xaçecó. Paradoxalement, l'apparente obligation de réaliser annuellement le rituel — que les Kaingang énoncent eux-mêmes aujourd'hui comme un devoir envers les esprits des défunts et leur famille — n'a pas fait le poids face aux pressions externes et principalement l'appauvrissement rapide de la population par l'exploitation indue des ressources forestières de la réserve. On pourrait émettre l'hypothèse que le retour à la pratique du *Kiki* par les Kaingang de Xaçecó n'est pas étranger au fait qu'il s'agit actuellement d'une des réserves kaingang les plus prospères en raison d'une fertilité exceptionnelle du sol, fertilité que les Kaingang maintiennent en cultivant sans labourer profondément et en utilisant consciencieusement une méthode de compostage végétal.

Le *Kiki* a lieu en avril ou mai, c'est-à-dire au début de l'hiver austral qui se caractérise dans cette région par quelques gelées et de rares chutes de neige d'à peine quelques centimètres. C'est la période de l'année qui marque la fin des récoltes et

qui précède les plantations qui débutent en juin et juillet pour le maïs. Il s'agit par conséquent d'une période d'abondance durant laquelle le maïs, la fève noire et le riz ne manquent jamais. La vente d'une partie de la récolte rapporte également des revenus parfois substantiels. C'est également à cette période de l'année que l'*araucaria* produit son fruit, le *pinhão*, qui sera consommé en abondance à partir de mars (Veiga 1994 : 28). L'arbre atteint une trentaine de mètres à maturité et se caractérise par des rameaux alternés donnant l'impression de former une croix. Santos (1987 : 38) mentionne que les Kaingang devaient disputer l'accès aux fruits de l'*araucaria* à d'autres groupes : « ... il n'y a pas de doute que les luttes entre Xokleng et Kaingang eurent lieu en fonction du contrôle de ce territoire, où le pinheiro [*Araucaria*] était abondant. Les Xokleng furent ainsi repoussés vers la marge du plateau et de là vers la forêt qui couvrait les piémonts et les vallées ». On peut conclure de cette situation que les rassemblements annuels autour des forêts d'*araucaria* constituaient très certainement un temps fort de la vie collective kaingang d'autant plus qu'ils impliquaient vraisemblablement des affrontements avec d'autres groupes.

Le symbole central du *Kiki*, au sens où l'entend Victor Turner (1972), est sans l'ombre d'un doute le pin *araucaria* dont on transforme le tronc évidé en une espèce d'urne oblongue dans laquelle on fait fermenter l'eau et le miel qui constituent les ingrédients de la boisson nommée *kiki*. La fermentation, qui durait en moyenne une trentaine de jours, est aujourd'hui accélérée par l'utilisation d'alcool de canne à sucre (*cachaça*), dont les missionnaires du CIMI contribuent à financer l'achat. Voyons maintenant quelques aspects du rituel lui-même. Ma description du rituel ne se veut pas exhaustive d'abord parce qu'il s'agit d'une

recherche en cours et que je désire explorer ici plus particulièrement les dimensions économiques de ce rituel complexe.

La réalisation d'un *Kiki*

J'ai eu la chance d'assister à un *Kiki* en mai 1994 qui se déroula au siège administratif de la réserve Xapécó. Les préparatifs du rituel débutent plusieurs semaines auparavant et suivent obligatoirement la demande formelle de réalisation par les proches d'une personne décédée au cours de la dernière année auprès des maîtres du *Kiki*, appelés *rezadores* en portugais. Les membres d'une moitié doivent obligatoirement s'adresser à un maître du *Kiki* de la moitié opposée car chez les Kaingang le traitement des morts, comme je l'ai déjà mentionné, est sous la responsabilité de l'autre moitié. La première étape préparatoire consiste à couper un *araucaria* de fort diamètre, une opération qui se fait en présence d'au moins un maître de chacune des moitiés, c'est-à-dire un *Kamé* et un *Kayru*, qui réciteront les chants appropriés dirigés à l'esprit de l'arbre (Veiga 1994 : 168). Le *Kamé* initie toujours les chants suivi du *Kayru*, un ordre qui sera respecté tout au cours du rituel. On explique cet important aspect de la mise en scène rituelle en disant que le *Kamé* a plus de force que le *Kayru*. Il affronte donc en premier les dangers inhérents au contact avec les esprits des morts. Cet ordre de préséance est clairement exprimé par les mythes kaingang. Par exemple, un mythe, recueilli l'année dernière auprès de Fokâê, un informateur septagénaire de Xapécó, exprime cette asymétrie de la façon suivante (voir également Crépeau 1994) :

« Dans le premier monde, au moment où Dieu fit le monde, il fit premièrement la terre, l'eau et ensuite le ciel, le monde devint monde. Alors Dieu fit le soleil. À cette époque, il y avait deux

soleils. Par contre, il n'y avait pas de lune. Ils firent une assemblée de Dieu et ils décidèrent d'affaiblir les yeux d'un des soleils qui devint lune. Ainsi, la lune resta faible et nocturne.

« À cette époque, alors qu'il y avait deux soleils, il n'y avait pas de nuit. Les plantes ne poussaient pas. L'eau se faisait rare. La forêt aussi ne se formait pas bien. Elle était très basse, et les gens aussi ne se multipliaient pas. Alors ils affaiblirent la lune pour qu'il y ait de la rosée, pour que les plantes poussent et qu'augmentent les eaux et la forêt. Ainsi la lune est seulement de nuit pour donner la rosée. Le soleil est un seul. Se forma alors le vent pour affaiblir, refroidir le soleil. »

Ce récit s'éclaire lorsque l'on sait que, selon la cosmologie kaingang, le soleil est associé à la moitié *Kamé* alors que la lune est de la moitié *Kayru*. Le soleil est plus puissant que la lune mais leur relation est décrite comme complémentaire puisque les deux soleils du début des temps causaient des problèmes de fertilité ou de reproduction : « Les plantes ne poussaient pas. L'eau se faisait rare. La forêt ne se formait pas bien. Elle était très basse, et les gens aussi ne se multipliaient pas ». Seul l'affaiblissement de l'un des soleils et sa transformation en lune a permis d'établir un équilibre en créant le jour et la nuit, la rosée, permettant ainsi à la végétation de pousser. La fertilité découle donc de cette transformation d'un des soleils en lune et est inscrite dans cette complémentarité asymétrique que caractérise une origine *Kamé* commune des deux astres.

Le rituel lui-même consiste en deux moments distincts. Le premier dure une nuit complète (du coucher au lever du soleil) au cours de laquelle les membres de chacune des moitiés se retrouvent autour de feux alignés selon un axe est-ouest. À l'est, on retrouve les *Kayru* et à l'ouest les *Kamé*. La position des moitiés par rapport au mouvement du soleil se trouve ici à être inversée. Les Kaingang affirment en effet que la moitié *Kamé* est associée à l'est, car elle est toujours première,

alors que seconde, la moitié *Kayru* est associée au couchant. Cette observation contredit l'affirmation récente de Veiga (1994 : 58-59) qui soutient l'association contraire, c'est-à-dire des *Kamé* avec l'ouest et des *Kayru* avec l'est. Veiga semble confondre la position rituelle qu'occupent respectivement les moitiés au cours du *Kiki* et l'association courante ou non-rituelle qui est inverse. En effet, au cours du rituel, chaque moitié s'adresse aux esprits des morts de la moitié opposée et occupe, par conséquent, la position de ces esprits : l'est pour les esprits *Kamé* et l'ouest pour les esprits *Kayru*.

En parallèle à cet axe de feux, on trouve, à quelques mètres, le tronc creux du pin *araucaria* rempli d'hydromel qui chevauche la ligne imaginaire séparant les feux des deux moitiés. La nuit se passe en chants, prières, musique et conversations. Le temps fort de la nuit consistera en une réunion des membres de chaque moitié qui, à tour de rôle, les *Kamé* d'abord et les *Kayru* ensuite, se réuniront autour du tronc du pin avec les esprits des défunts.

Pour cette nuit de prières, tous les participants doivent arborer les peintures faciales propres à leur moitié. Deux *Penk*, des spécialistes rituels, sont responsables pour une moitié opposée à la leur de dessiner à l'aide du charbon d'un arbre, le pin *araucaria* pour les *Kamé* et le *sete sangria* (*Simplocus parviflora*) pour les *Kayru*, les motifs distinctifs des moitiés et de chaque classe rituelle. Le motif *Kamé* consiste en un trait vertical dessiné sur le front et les joues alors que pour les *Kayru*, il s'agit d'un point appliqué sur le front et les joues. Les *Kaingang* disent que la peinture faciale forme une croix qui constitue une protection contre les esprits qui auraient le désir d'emmener avec eux des vivants. Pour la même raison, les feux sont alimentés uniquement avec des noeuds d'*araucaria*

qui brûlent longtemps tout en dégageant une forte chaleur. Les noeuds offrirait une protection contre les esprits puisque, comme je le mentionnais plus haut, les branches de l'*araucaria* dont ils sont issus forment une croix. On note ici au passage quelques unes des importantes influences judéo-chrétiennes qui vont également apparaître lors du deuxième moment du rituel qui consiste en une procession vers le cimetière où les maîtres rituels *Kamé* chanteront pour les défunts *Kayru* et vice versa. Chaque tombe a été marquée au préalable par un bâtonnet d'*araucaria* lorsqu'il s'agit des *Kamé* ou par une feuille quelconque s'il s'agit d'un *Kayru*. Les *Kamé* ouvrent la procession suivis à bonne distance par les *Kayru*. Chaque groupe transporte les nouvelles croix qui seront plantées sur la tombe des défunts.

Le cimetière *kaingang* est divisé en deux moitiés. On enterre les *Kamé* du côté est et les *Kayru* dans la moitié ouest. Les *Kamé*, qui ouvrent la procession, pénétreront les premiers dans le cimetière et dirigeront leurs chants et leurs prières aux *Kayru* enterrés dans la section ouest. Les *Kayru* feront de même sur les tumulus *Kamé*. Des pleureuses associées à la catégorie *penk* effectueront quelques mouvements de danse et enlèveront le bâtonnet ou la feuille disposé sur la tombe du défunt en le lancant à l'extérieur du cimetière. À partir de ce moment, les *Kaingang* affirment que les esprits des morts des deux moitiés, qui étaient jusque là confinés dans leur section respective du cimetière, sont enfin libres de se réunir et d'accéder au repos éternel.

Le retour du cimetière vers les feux s'effectue séparément : les *Kamé* marchant toujours devant les *Kayru*. Chaque participant, indépendamment de sa moitié, se parera de tiges végétales ramassées en bordure de la route menant

au village. Des tiges seront attachées autour de la tête et de la taille alors que d'autres seront portées à la main. À l'entrée du village, chaque moitié sera accueillie par un responsable rituel de la moitié opposée qui distribuera l'hydromel en abondance à chacun des participants. Les moitiés avanceront ensuite en direction de l'emplacement des feux et du tronc d'*araucaria*. Sur le site des feux, elles danseront tout d'abord séparément pour ensuite se rapprocher progressivement. Ce rapprochement est réalisé par le maître rituel *Kamé* le plus expérimenté qui reculera à la première tentative mais lors de la seconde brisera la symétrie des moitiés maintenue depuis le début du rituel. Les deux groupes danseront en formant des vagues ondulantes ne formant plus qu'un seul ensemble, une vague humaine où se confondent les moitiés pour la première fois. Les participants se réuniront ensuite autour du tronc d'*araucaria* qu'ils videront de ses dernières gouttes d'hydromel avant de le frapper avec leurs rameaux et de le renverser pour signifier la clôture du rituel.

Quelques éléments d'analyse

La description qui précède n'offre aux lecteurs qu'un aperçu sommaire du rituel tout en respectant ses grandes lignes. J'aimerais à présent suggérer certains éléments d'analyse sans toutefois épuiser ce matériau riche et complexe étant donné les contraintes d'espace du présent texte.

Revenons à nos questions de départ. La première portait sur le pourquoi de la fréquente association dans diverses sociétés humaines de la production économique à la fertilité et aux ancêtres défunts. La seconde portait sur ce qu'il est possible de dégager de l'analyse des rituels concernant les rapports économiques s'établissant entre les acteurs sociaux et, plus précisément, leurs rapports aux

choses impliqués explicitement et implicitement par la réalisation d'un rituel. En d'autres termes, quel sont les enjeux économiques sous-jacents au rituel du *Kiki* ?

Le *Kiki* exprime d'abord l'importance des enjeux économiques tissant les rapports existant entre des moitiés exogamiques qui recrutent leurs partenaires chez l'autre. L'alliance dans ce type de société comporte des enjeux éminemment économiques, ne serait-ce qu'en raison de la résidence post-maritale uxorilocale qui obligeait l'époux à travailler au service de ses beaux-parents pendant une période déterminée durant laquelle il partageait le feu de son beau-père, partage qui signifiait qu'il ne possédait pas d'autonomie. Beaux-parents et gendre, qui appartenaient nécessairement à deux moitiés distinctes, devaient collaborer dans une relation complémentaire mais asymétrique au sens où le gendre devait soumission et respect à ses affins.

Conclusion

Les enjeux économiques contemporains du *Kiki* sont énormes. La reprise du rituel en 1976 coïncide avec un regain de vigueur des luttes pour la préservation de la réserve Kaingang de Xapécó dont le territoire initial a été amputé de plusieurs milliers d'hectares depuis le début du siècle. Mes hôtes ont été tout à fait explicites à ce sujet en liant sans cesse la réalisation du *Kiki* à la question territoriale, c'est-à-dire à la préservation des terres très fertiles et, par voie de conséquence, très convoitées qu'ils possèdent actuellement et à la récupération éventuelle d'une portion de leur réserve, dite *Imbu*, vendue frauduleusement à des colons européens. À travers la réalisation annuelle du *Kiki*, s'affirme la voix de ceux qui croient que le salut doit être collectif plutôt qu'individuel. C'est ce projet

économique et politique collectif qu'a depuis longtemps exprimé le *Kiki* en s'appuyant sur l'obligatoire complémentarité des moitiés constitutives de l'unité sociale kaingang.

Veiga, J., 1994, *Organização Social e Cosmovisão Kaingang : Uma introdução ao parentesco, casamento e nomenclatura em uma sociedade Jê Meridional*, Mémoire de maîtrise, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

Note

¹ Le travail de terrain au Brésil a été financé par le fonds FCAR et le CRSH. Les observations concernant la réalisation du *Kiki* furent récoltées en mai 1994 par une équipe formée de Moacir Haverroth, Eliana E. Diehl, Ledson Kurtz de Almeida alors étudiants de mon séminaire gradué à l'université fédérale de Santa Catarina à Florianópolis et de Rogério Rosa, étudiant à l'Université fédérale de Rio Grande do Sul à Porto Alegre. Je remercie particulièrement les professeurs Silvio Coelho dos Santos et Cecilia Helm pour les conseils judicieux concernant l'étude des Kaingang dont j'ai bénéficiés au cours de mon séjour à l'Université fédérale de Santa Catarina. Mes remerciements vont, enfin, à la population de la réserve Xaçecó qui m'a accueilli et a guidé avec générosité mon apprentissage.

Bibliographie

Chauveau, J.-P., 1991, Économique (anthropologie). In P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 214-218.

Crépeau, R., 1994, Mythe et rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil méridional, *Religiologues* 10 : 143-157.

Lévi-Strauss, C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss, C., 1979, Structuralisme et écologie. In C. Lévi-Strauss. Paris, Gallimard, p. 463-493.

Mauss, M., 1950, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 143-279.

Nimuendajú, C., 1993 [1913], *Etnografia e Indigenismo*, Campinas, Editora da Unicamp.

Santos, S.C. dos, 1987, *Índios e Brancos no Sul do Brasil. A Dramática experiência dos Xokleng* (2e éd.), Porto Alegre, Movimento.

Turner, V., 1972, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard.

LES TRAVAUX ET LES JOURS DANS L'HIMALAYA CENTRAL

John Leavitt

Introduction

Mon titre fait hommage à un des textes fondateurs de l'économie politique en Occident, les *Erga kai hēmera*, les *Travaux et les Jours*, d'Hésiode, poète grec semi-légitime du VIII^e siècle avant J.-C. Ce long poème didactique expose, dans une forme propre à l'épopée, le déroulement de l'année agricole et les travaux appropriés à chaque saison — d'où le titre — pour poser un rapport d'homologie entre le bon ordre de l'année, qui produit la richesse et la sécurité, et l'ordre de l'univers, sous la protection de Zeus, qui garantit la justice parmi les hommes. Le poème tout entier est présenté comme un hymne à Zeus, dieu de la justice, et comme le plaidoyer du poète contre son frère, qu'il accuse d'avoir dérobé ses biens, en violation de la justice et du bon ordre du monde. Les *Travaux et les Jours* jouissaient et jouissent toujours d'un énorme prestige, d'abord chez les Grecs eux-mêmes, qui ont considéré Hésiode comme leur deuxième poète fondateur après Homère, et aujourd'hui chez les classicistes, qui ont souvent recours à ce texte comme source de données sur le système agricole de la Grèce archaïque (Lamberton 1988 : 127-128). Je reviendrai à ce poème à la fin de mon exposé; je le cite au début pour insister sur deux liens : le lien, primordial dans un mode de production dominé par l'agriculture, entre l'économie et le déroulement des saisons de l'année — c'est-à-dire, entre les travaux et les jours; et le lien qu'on retrouve très souvent, peut-être toujours, dans les sociétés agricoles, entre ce travail saisonnier et l'art du verbe : formules magiques, célébrations des

saisons, chants de travail, ou chant travaillé du poète ou du barde.

L'exemple que je propose ne vient pas de la Grèce, mais d'une société moderne, celle d'une sous-province de l'Inde du Nord nommée le Kumaon. La discussion portera sur la place de la poésie déclamée ou chantée dans le déroulement de l'économie agricole au Kumaon; nous concluerons en revenant à une comparaison avec la Grèce antique.

Une économie agricole montagnarde

Le Kumaon administratif est situé sur la frontière septentrionale de l'état d'Uttar Pradesh. Il inclut une tranche de la chaîne himalayenne qui côtoie à l'est la frontière du Népal, au nord le Tibet, au sud les plaines, à l'ouest d'autres montagnes de l'Inde. Cette région, comme toute tranche transversale de l'Himalaya, traverse trois grandes zones écologiques : une zone relativement plate et marécageuse, entre plaine et montagne, occupée par des populations tribales forestières; une zone centrale de montagnes et de vallées — c'est ce que les Indiens appellent en anglais « the hills », les collines; et une zone intérieure de haute élévation, celle des grands Himalayas, qui est découpée par quelques étroites vallées habitées par des groupes de langue tibétaine. Le Kumaon à proprement parler, le Kumaon comme entité culturelle et linguistique, occupe la zone centrale, celle des collines. Les Kumaonis forment une population de descendance indienne. Ils parlent une langue apparentée à celles de l'Inde du Nord — hindi, panjabi, bangali — mais

faisant partie d'une sous-famille de langues indo-aryennes parlées par des peuples qui occupent ces zones centrales tout le long de la chaîne himalayenne et incluant, comme représentant le plus connu, le népali. Comme leurs cousins des plaines, les Kumaonis sont hindous, mais ce sont des Hindous qui célèbrent un panthéon de dieux locaux, dieux des collines, à côté des grands dieux pan-hindous. Les Kumaonis eux-mêmes sont parfaitement conscients du caractère distinctif de leur langue et de leur culture. Ils ont eu une longue histoire comme royaume montagnard indépendant, bien que le royaume fut absorbé par le Népal à la fin du XVIII^e siècle et par l'empire britannique des Indes bientôt après. Ils reconnaissent également leurs liens avec les populations des plaines de l'Inde du Nord. Bien qu'ils se souviennent de l'indépendance, par exemple, ils disent que leurs rois fondateurs venaient tous de la plaine. Tout en consacrant énormément d'énergie à l'adoration de leurs dieux locaux, ils cèdent néanmoins le gouvernement de l'univers aux dieux hindous orthodoxes. Et tout en parlant leur langue à la maison, dans les champs et lors des cérémonies religieuses de caractère régional, ceux qui le peuvent parlent le hindi à l'école, dans l'administration et dans les rapports commerciaux.

Comme toute société hindoue traditionnelle, la société kumaonie est divisée en castes, catégories endogames représentant chacune un type humain ayant sa propre nature, apte à remplir son propre rôle dans une économie à allure sacrée (Lewis et Barnouw 1956 [1967]). Au Kumaon rural, il y a trois catégories de base : des prêtres; des guerriers — c'est la caste royale, la caste prédisposée par sa nature à contrôler la Terre (T majuscule), et donc à la travailler. Guerrier et fermier sont ainsi deux versions d'une seule catégorie, et l'idée d'une

opposition entre les épées de la guerre et les charrues de la paix, comme on trouve dans la Bible, ne viendrait pas à une tête kumaonie. Pour lui, l'agriculture est une activité violente mais nécessaire, tout à fait comparable à la guerre, faisant mal à la Terre et aux êtres qui habitent dedans, aussi bien qu'au boeuf attelé à la charrue. Pour toutes ses raisons, les gens de caste sacerdotale qui peuvent se le payer ne pratiquent pas eux-mêmes le travail agricole. Finalement, il y a une série de groupes de serviteurs, artisans et laboureurs (sur l'organisation sociale au Kumaon, voir Sanwal 1976).

Le type de travail agricole ainsi que le type de résidence dépendent d'une distinction spatiale entre les vallées chaudes et irriguées (*talaū*, 'le bas') et les côtes des montagnes (*upraū*, 'le haut'). Dans les vallées, on trouve des villages nucléaires avec une caste dominante et des représentants de plusieurs lignées de castes de service habitant chacune son quartier. Sur les côtes, par contre, on trouve surtout des petits hameaux éparpillés, chacun habité par un ou quelques lignages de la même sous-caste. On a des hameaux de guerriers, de prêtres, de forgerons, de laboureurs, de tailleurs, etc. La vie économique s'organise donc entre hameaux, et les arrangements possibles sont beaucoup plus flexibles. Les travaux demandent souvent de la coopération entre plusieurs hameaux. A l'intérieur du hameau, chaque lignage travaille ses propres terres. Le hameau ou le groupe de hameaux sur les côtes, les différents éléments du village dans les vallées, ne constituent une unité « corporative » qu'une fois dans l'année, au milieu de la saison des pluies, alors que les travaux demandent un effort soudain et maximal. Il s'agit, dans les vallées, de la transplantation du riz irrigué; dans les hautes terres, du sarclage du mil madua. On reviendra là-dessus.

A part les céréales qui forment la base de la

subsistance, les Kumaonis ruraux élèvent également plusieurs types d'animaux domestiques, dont les vaches et les buffles qui donnent du lait, les boeufs qui fournissent du travail, les chèvres et les poules dont la chair est mangée. Chaque maisonnée possède aussi ses jardins de légumes, de fruits et de lentilles qui forment une source de protéine importante en Asie du Sud. La vie rurale toute entière est évoquée dans la synecdoque *kheti-bāri*, 'les champs et les jardins' (sur la vie économique au Kumaon, voir Pant 1935).

L'année agraire au Kumaon

Pour une société axée sur la production agricole et dont la base nutritive est la graine, l'année saisonnière et l'année économique ne font qu'une. Les Kumaonis reconnaissent traditionnellement trois saisons dans l'année: *ruri*, qui recouvre le printemps et la saison chaude; *caumās*, les pluies, littéralement les quatre mois; et *hyū*, les neiges. Ces saisons régionales sont plus ou moins identifiées avec quatre mois chacune. Évidemment, l'année saisonnière est en réalité plus complexe que ce qui est suggéré par cette division trinaire, et les Kumaonis utilisent également, comme termes descriptifs plus que chronométriques, les six termes communs au nord de l'Inde: *basant* (printemps), *garmi* (chaleurs), *bāris* (pluies), *sarad* (automne), *jārō* (froidures), *sisur* (gelées).

La production agricole compte sur deux récoltes, qui ont lieu à l'automne et au printemps. Les Kumaonis parlent alors d'un cycle des pluies et d'un cycle de l'hiver.

Le cycle des pluies comporte essentiellement le riz, le mil *jhuṅur*, qu'on mange bouilli comme le riz, et le mil *maḍuwā* dont on fait un pain noir et long à digérer, considéré réchauffant, qui représente l'aliment de base pour la majorité des Kumaonis

ruraux. On laboure en février et mars et on sème fin mars. Tout pousse avec l'arrivée des pluies à la fin juin. A la fin juillet, au milieu des pluies, ont lieu les deux travaux agricoles les plus exigeants de l'année. Dans les vallées, il faut transplanter le riz irrigué; sur les pentes des collines il faut sarcler le maduwa. Les deux travaux doivent être faits très rapidement, et demandent la coopération du groupe le plus grand possible. Tous les corésidents, surtout les femmes, se joignent entre hameaux, entre lignages, entre castes, pour faire le tour des champs appartenant à tout le monde. J'insiste sur ce moment de l'année parce qu'il offre une des occasions les plus importantes pour la performance des chants héroïques par les bardes, et j'y reviens. Le riz et le mil *jhuṅur* seront récoltés en septembre-octobre, et le maduwa jusqu'en novembre.

Pour le cycle d'hiver, on plante le blé (*gyū*) et l'orge (*jau*) en octobre-novembre. Les plantes poussent sans exiger trop de travail. A travers l'hiver long, froid et noir on attend l'arrivée du printemps, qui apporte non seulement lumière, fruits et fleurs, mais aussi la moisson de blé.

La poésie dans le déroulement de l'année agraire

Ces cycles agro-saisonniers sont ponctués par une série de festivals qui en marquent les points essentiels. Mais il faut introduire ici une complication: les Kumaonis utilisent concurremment deux calendriers différents, un basé sur un agencement du soleil et de la lune, l'autre purement solaire. Or, les festivals dont les dates sont fixées d'après le calendrier lunisolaire sont ceux qui sont célébrés par tous les Hindous, et bien que les Kumaonis en observent quelques-uns, certains avec passion, la symbolique de ces rites évoque l'écologie des plaines plutôt que celle des montagnes: par exemple, le festival lunisolaire du

printemps a lieu en mi-février, qui est au Kumaon une période de neige et de froid. Par contre, les festivals dont les dates sont déterminées d'après le calendrier purement solaire ont un caractère nettement régional, évoquant les cycles agricole et saisonnier des montagnes. Ici je vais parler de trois de ces festivals solaires : les 'Fleurs sur le seuil', qui se célèbre au début du printemps; le 'Khataṛuwā', qui a lieu au début de l'automne; et les 'Colombes' au milieu de l'hiver.

Parmi d'autres expressions symboliques, tous ces festivals impliquent une présence importante du verbe poétique. Je vais insister sur cet aspect, en offrant les textes et traductions de quelques-uns des petits poèmes récités lors de ces fêtes. J'ajoute des accents aux transcriptions pour marquer le rythme de base.

Le premier jour du mois de Cait, en mi-mars, est le festival de Phūl Dhoi, 'Fleurs sur le seuil'. Le matin de ce jour, les enfants vont de maison à maison portant des assiettes pleines des nouvelles fleurs de la saison. Ils frappent à chaque porte et quand on leur ouvre ils jettent des fleurs sur le seuil en récitant :

<i>phūl dhéli, cámma chéli,</i>	Fleurs sur le seuil, filles dansantes,
<i>daño dvār, bhār bhakār,</i>	Fleurs de moutarde dans la porte, greniers pleins,
<i>tvī dhéli sáũ namaskār.</i>	Cent salutations sur ton seuil.

L'habitant de la maison donne aux enfants une friandise et un peu d'argent.

Ce petit dit fait référence aux greniers pleins de la moisson de blé; et ce jour-ci, les prémices de blé sont présentées au temple de Bhumiya, le dieu des terres agricoles du village.

Six mois plus tard, le premier jour du mois d'Asoj (mi-septembre), vient le festival de Khataṛuwā, qui marque la fin des pluies ainsi que le début de la

saison froide et de la récolte du riz et du mil maduna. C'est le jour où les prémices de ces récoltes seront présentées au dieu Bhumiya. Le nom du festival est liée à une légende : Khataṛuwā aurait été un roi ou général du royaume voisin de Garhwal, à l'ouest du Kumaon; il aurait envahi le pays avant d'en être chassé par les Kumaonis. Le roi du Kumaon a alors fait allumer des feux sur les sommets des collines pour signaler sa victoire. Le soir du jour de Khataṛuwā, les gens de chaque maisonnée font un feu dans le sous-sol de la maison où dort le bétail, et utilisent ensuite ce petit feu pour allumer des grands feux de joie sur le sentier qu'utilisent les vaches. Après le coucher du soleil, les gens du village se rassemblent sur ce sentier des vaches; on lance des baguettes sur les feux pour « brûler Khataṛuwā », et les enfants sautent au-dessus des feux en criant :

<i>gāy kī jīt! khatārwa kī hār!</i>	Victoire à la vache!
	Défaite à Khataṛuwā!
<i>mārā khatārwa gvātṭē cār.</i>	Khataṛuwā détruit après quatre bouchées!
<i>lāg jā khatārwa dhārē dhār.</i>	Khataṛuwā s'est enfui de crête en crête.

On dit que s'il pleut cette nuit-là, la vache a gagné et la récolte sera bonne; sinon, la vache a perdu et la récolte sera mauvaise.

Ces petits dits de printemps et d'automne appellent quelques commentaires. Ils sont hautement marqués discursivement, comme objets linguistiques relativement fixes, distingués du flot de la parole qui les entoure et comportant une structure interne bien marquée : ce sont des textes, dans le sens étymologique du latin *textus*, 'ce qui a été tissé ensemble'.

D'abord, ces textes ont fortement un rythme fort, qui marque une division en lignes, division soulignée, si j'ose dire, par la présence de la rime à la fin de presque chaque ligne. Le rythme de base est

une alternance de syllabes accentuées et non-accentuées pour faire ce que les poéticiens appellent des pieds trochaïques : BOUM ba BOUM ba BOUM ba. C'est un rythme insistant. Cette qualité d'insistance est renforcée à la fois par la grammaire de ces phrases et par leur sens. D'abord, il n'y a presque pas de verbes finis ! Il n'y en a pas du tout dans le dit du printemps, qui consiste en une série de phrases nominales qui nomment les bonnes choses d'abord présentes, perceptibles (les fleurs et les filles), puis souhaitées (greniers pleins), finissant avec une bénédiction performative dans le sens strict du terme : dire *namaskār*, 'salutations', c'est faire *namaskār* (cf. Austin 1962 [1970]). Pour le dit de l'automne, on a dans la première ligne des formes optatives, exprimant un désir à propos d'une situation non encore résolue. Puis dans la deuxième ligne, il y a passage à un adjectif verbal ou participe passé: *Khataṛuwā* a été défait, et vite ! A la fin sa dégringolade embarrassante appelle le seul verbe fini, dans le temps passé : *Khataṛuwā* s'est enfui. Il s'agit donc du passage de l'expression d'un espoir à la déclaration de son accomplissement.

khā lé káuwā!
khā le, khā le ghúguf!

et puis :

lé, káuw, khír.
ítai húri phír.

lé, káuw, bār.
mákaī dī jā súnuk ghwār.

lé, káuw, kyáuli.
mákaī dī jā bháli bháli bhyáuli.

lé, káuw, lágaṛ.
mákaī dī jā bhái báñi dágaṛ.

Toutes ces caractéristiques — rythme et rime insistants, trucs verbaux pour souhaiter ou pour annoncer un bon résultat — ont été identifiées comme typiques du genre auquel ces petits dits appartiennent : ce sont des formules magiques (cf. Todorov 1973), deux exemples de poésie magique agraire comme on en trouve dans beaucoup de sociétés. Ils souhaitent, prédisent, annoncent les bienfaits aux moments des débuts des récoltes sur lesquelles toute la vie des gens va dépendre.

Comparons maintenant avec un troisième festival. Quatre mois après le *Khataṛuwā*, à un moment que les Hindous définissent comme celui du solstice d'hiver, en mi-janvier (le système tout entier est déplacé par un mois par rapport au nôtre), a lieu *Ghugutiyā*, le festival des 'Colombes'. Le jour avant, le solstice à proprement parler, les mères des familles font des petits gateaux frits en forme d'oiseaux, qu'on appelle 'Colombes'. Le jour du festival, au lever du soleil, les enfants montent sur le toit des maisons avec ces gateaux et d'autres délices, invitant les corneilles à venir les manger. Les enfants crient :

Prends-mange, corneille!
Prends-mange, prends-mange, des colombes!

Prends, corneille, pouding de riz.
Reviens vite par ici.

Prends, corneille, beigne.
Apporte-moi un cheval d'or.

Prends, corneille, banane.
Apporte-moi une belle belle épouse.

Prends, corneille, friture.
Apporte-moi des frères avec des soeurs.

On trouve ici le même rythme trochaïque que dans les exemples précédents, la même importance de la rime pour lier ensemble les phrases. Mais on trouve également une structure nette d'opposition binaire, qui relie et oppose les deux moitiés du couplet : une première qui offre aux corneilles quelque chose de délicieux, opposée à la deuxième moitié qui demande que l'oiseau apporte une contrepartie. Chaque couplet comporte donc deux verbes dans l'impératif. On donne des ordres aux corneilles qui sont assez affamées pour les accepter. Sémantiquement, il n'y a aucun rapport, surtout pas d'équivalence en valeur, entre les deux éléments de l'échange proposé : une beigne ne vaut pas un cheval d'or. Mais par contre, il y a une équivalence sonore là où l'équivalence de valeur manque : les deux riment, et la rime, cette équivalence laissée à un état de potentialité dans la parole quotidienne, est utilisée ici pour actualiser une équivalence d'échange. Cet exemple d'un usage magique de la parole illustre parfaitement le propos de Roman Jakobson que « la fonction poétique projette le principe d'équivalence de l'axe de la sélection sur l'axe de la combinaison » (1960 [1963] : 220), propos qu'il illustre lui-même avec des exemples de formules magiques parfaitement comparables à celles que je viens de présenter (*ibid.*).

Notons également une différence de longueur entre les deux moitiés de chaque couplet. La première n'a que trois ou quatre syllabes, dont les trois premières sont toutes accentuées, donnant un rythme spondaïque solide : BOUM BOUM BOUM. La deuxième ligne est, par contre, dans le rythme trochaïque que nous avons déjà vu : BOUM ba BOUM ba BOUM ba BOUM, ce qui va deux fois plus vite et permet au locuteur de mettre deux fois plus de syllabes dans sa contredemande que dans son offre initiale. Parfois, comme dans le dernier

exemple présenté, le locuteur met carrément trop de syllabes dans sa demande, ce qui le force à dire très vite les dernières : *bhai baiṇi dagaṛ* va comme le vent. Ceci renforce l'impression globale que l'échange dans ce cas est fortement orienté en faveur des enfants contre les corneilles. Mais les corneilles ont faim et ne marchandent pas.

Je ne vais pas entrer plus longuement dans la symbolique de ces actes rituels (mais cf. Leavitt 1994), sauf pour dire que les corneilles représentent pour les Kumaonis ruraux le bruit, la chaleur, le mouvement désordonné et dangereux. Pour toutes ces raisons, entendre le cri de la corneille est de mauvais augure sauf à ce moment du solstice d'hiver, où il faut donner un bon coup de pied pour démarrer un soleil qui risque de ne pas revenir.

Les mots qu'on vient de citer — mots chargés, mots bien travaillés — interviendraient donc à des moments cruciaux de l'année économique, soit pour garantir une bonne récolte, soit pour aider le monde humain, animal et cosmique à se relancer, à se rechauffer, au moment le plus froid, le plus noir, le plus silencieux du cercle de l'année.

Les dits qu'on a cités jusqu'à maintenant sont récités par les enfants ou les autres participants dans ces rites qui impliquent toute la population. Mais il existe également au Kumaon une poésie professionnelle, celle des bardes, qui marque également certains moments forts de l'année économique. Le Kumaon jouit, en effet, d'une riche tradition bardique comportant un grand nombre de genres poétiques différents : les bardes chantent des chants d'amusement, de prouesse poétique, ainsi que des traditions épiques et religieuses. Ces dernières semblent particulièrement liées à l'année économique : les bardes chantent les légendes des héros kumaonis aux foires annuelles qui

représentaient les occasions les plus importantes de distribution dans l'économie traditionnelle; et ils les chantent dans les champs pour inspirer le travail de transplantation du riz ou de sarclage du mil. Une fois par an, donc, la voix du barde intervient directement à un moment crucial de l'année agraire. On appelle ce chant des champs *hurkiyā baul*, 'le travail du joueur de tambour'. Le jour du *baul*

commence avec un sacrifice de chèvre dans les champs. Les travailleurs s'assemblent en rang à un bout du champ et font le sarclage tous ensemble. Le barde joue, chante et danse à rebours devant eux toute la journée. Il commence et finit avec un chant d'invitation aux dieux, et surtout de louange au dieu Bhumiyā, le seigneur des terres. En voici un extrait :

o rājā, bhumiyā rājā, ho bhumiyā rājā

Ô roi, Roi Bhumiyā, ho Roi Bhumiyā

o rājā re bhumiyā rājā ho bhumiyā rājā

Ô roi, Roi Bhumiyā, ho Roi Bhumiyā

myāra deva ho bhumiyā ho bhumiyā rājā

Mon dieu, Roi Bhumiyā, ho Roi Bhumiyā

myāra deva ho bhumiyā ho bhumiyā rājā

Mon dieu, Roi Bhumiyā, ho Roi Bhumiyā

saba rājā re debō ko bhumiyā rājā ho bhumiyā rājā

Roi de tous les dieux, Roi Bhumiyā, ho Roi Bhumiyā

myāra debō ko bhumiyā ho bhumiyā rājā

Mon Bhumiyā de tous les dieux, ho Roi Bhumiyā

myāra rājā tū dayālū ho jāye ho bhumiyā rājā

Mon roi, sois miséricordieux, ho Roi Bhumiyā

myāra deba tū daiṇā hai jāye ho bhumiyā rājā

Mon dieu, sois propice, ho Roi Bhumiyā

myāra deba tū ye gaū ka ho bhumiyā ho bhumiyā rājā

Mon dieu, tu es Bhumiyā de ce village, ho Roi Bhumiyā

bāla rājā re teri bali ho re lhi jūlo ho bhumiyā rājā

Roi puissant, on a fait ton sacrifice, ho Roi Bhumiyā

Puis le barde invoque d'autres dieux et déesses, surtout Inar, le roi du ciel, et le serpent Baisiṇi, roi des enfers, et passe ensuite à des légendes des héros du Kumaon. L'exemple que je présente ici

fait partie de l'histoire des luttes entre les rois du Kumaon — dans ce cas, le roi Bhārati Cand, qui régnait au XV^e siècle — et les héros de la famille Baphaul :

o madadā ho tumūkaī sunūlo ho o goṛner logo

Ô en vous aidant je vais vous faire entendre,

ô gens qui sarclez,

paikan ka paikvāṛā sunūlo bais bhainō ki bātā ho, o goṛnerā logo . . .

Les actes héroïques des héros je vais vous faire entendre, la geste des vingt-deux frères, ô gens qui sarclez! . . .

paika janama o paika re, baphauli ka kota

Naissance de héros parmi les héros, à Baphauli Koṭ

sābās! baphauli koṭ mē paid gāī baphaula

Bravo! A Baphauli Koṭ sont nés des Baphauls!

baphauli koṭ janamā paid go baisai bhai baphaulā ho

A Baphauli Koṭ sont nés les vingt-deux

frères Baphauls. . .

o paiko paikō mē ka paid gau re, baphaulai paika

Ôhéros parmi les héros, lesquels sont nés ?

Les héros Baphaul!

janama bhu bā baphauli koṭai mē ho baphaulai bhayya . . .

La naissance eut lieu à Baphauli Koṭ des frères Baphaul.

myara deva re ki paika janama ho kumūpati rājā

Mon dieu, quelle naissance chez le roi du Kumaon ? . . .

mera rājā terii kumū-campāvati re kumayyā rājā

Mon roi, à ton Champawat de Kumaon,

ô roi du Kumaon? . . .

janame hi kumayyā ko celo re kumūpati rājā

Naissance au Kumaon d'un fils, ô seigneur du Kumaon!

Je ne peux pas traiter ici de la subtilité des jeux rythmiques et phonologiques de ces vers, ni des rapport complexes qu'ils entretiennent avec le tambour qui les soutient, avec les mouvements de danse du chanteur et avec les mouvements brusques des gens qui travaillent. Les travailleurs auxquels le barde apporte « aide » l'aident aussi, en portant une note continue entre chacun de ses vers, lui donnant ainsi le temps de composer le vers suivant. Notons pourtant la rhétorique de question et de réponse qu'utilise le barde, et son usage de parallélismes grammaticaux et sémantiques : à la naissance des

frères Baphaul à leur forteresse répond exactement la naissance d'un roi du Kumaon à sa forteresse à lui, et voilà les deux forces opposées du chant qui sont posées rhétoriquement comme égales. Et notons que là où on n'avait presque pas de verbes finis dans les formules magiques, ici on en a; et ils sont au passé.

A travers cette longue journée de travail, le barde et les travailleurs vont chanter d'autres chansons, surtout des chansons amusantes, mais ils reviendront chaque fois à un nouvel épisode de cette épopée.

Le déroulement de l'année agraire dans la poésie

Ce que j'ai essayé de montrer jusqu'à maintenant, c'est la présence de la parole comme partie intégrale des travaux intervenant à des moments cruciaux des cycles agricoles. Mais on peut très bien renverser les termes et demander quelle est la place de l'année agraire dans la parole ? On en trouve une place bien agencée dans certaines traditions hautement élaborées : chez les Grecs, on a les *Travaux et les Jours* d'Hésiode, poème-manuel du cycle agraire; en Inde ancienne, un manuel semblable se trouvait intégré au texte de base de la politique princière, l'*Arthasāstra* de Kautilya (Renou 1950 : 194), ce qui n'est pas surprenant quand on se rappelle que la caste royale est celle qui s'occupe de la Terre et donc de l'agriculture.

Au Kumaon on n'a pas une tradition poétique explicite pour régler les travaux agricoles. Il y a des chansons des saisons, mais elles se limitent, comme ailleurs en Inde du Nord, à des évocations des joies du printemps ou à des séparations de la saison des pluies. Les Kumaonis ont, par contre, une masse de proverbes plus ou moins désorganisés portant sur ce domaine et formant une sorte d'almanach oral. De ces petits dits, le plus répété est le suivant : *maḍuwā rājā, dhān padhān, ghyū gulām*, « Le madua est roi, le riz est chef, le blé esclave. » En effet, le blé est utilisé pour entretenir les représentants du gouvernement, ses serviteurs ou esclaves; le riz se vend pour payer les taxes ou le loyer, et va donc au chef du village; seul le maduna maintient la famille. Retenons la structure rythmique de ce proverbe, qui répète le modèle trochaïque que nous avons déjà vu dans les formules magiques et qui, évidemment, aide ici la mémoire.

L'absence d'un manuel agraire poétique explicite au Kumaon peut être liée à la vitalité de la vie agraire elle-même. Là où la plupart des gens

pratiquent l'agriculture et la célèbrent à des moments réguliers de l'année, on n'a peut-être pas besoin d'un Manuel d'Agriculture. En Inde ancienne, ce manuel faisait partie des instructions aux princes et à leurs ministres qui vivaient dans les villes, loin des champs. Et chez les Grecs, le moment historique de la constitution du texte hésiodique semble correspondre au remplacement de beaucoup de festivals agraires par des festivals pan-helléniques qui vont perdre progressivement leurs liens avec les travaux et les saisons, perte exacerbée par l'usage chez les Grecs d'un calendrier lunaire mal accommodé à l'année saisonnière (Cartledge 1985 : 101). A l'époque classique, d'où nous viennent la plupart de nos sources, les festivals grecs étaient devenus des festivals de la cité, non pas de l'année agraire.

Deux temporalités

Dans *Lire le Capital* (Althusser et Balibar 1965), le philosophe Louis Althusser propose qu'il n'y a pas de temps historique en général et que, par contre, chaque mode de production produit sa propre temporalité. On peut comparer ce modèle d'une multiplicité de temporalités avec le modèle beaucoup plus simple et beaucoup plus répandu qui oppose le temps linéaire des sociétés modernes avec un temps cyclique de l'éternel retour (Eliade 1949), qui serait celui des sociétés traditionnelles ou, comme on a proposé plus récemment, des sociétés sans écriture et donc sans histoire (e.g., Ong 1982). Je ne veux pas endosser ce dernier modèle binaire, que je trouve grossier, mais on ne peut pas ne pas reconnaître que ces deux métaphores — le temps comme ligne et le temps comme cercle — se retrouvent dans beaucoup de traditions. Le biologiste Stephen Jay Gould les a récemment redécouvertes dans les origines de la géologie et de

la paléontologie occidentales; il les appelle la flèche du temps et le cycle du temps — *time's arrow, time's cycle* (Gould 1987).

La présence fréquente de ces deux métaphores n'est pas très surprenante quand on considère notre expérience du temps. Le temps vécu, c'est tout simplement le changement, l'impression qu'a chacun que, dans les mots de Benjamin Lee Whorf, il devient de plus en plus tard : « *getting later* » (Whorf 1941 [1956] : 144). Mais cette impression peut se prêter à différentes conceptualisations. Dans les sociétés modernes, axées sur le progrès collectif et individuel, la conceptualisation dominante est unilinéaire, une flèche qui va du passé vers l'avenir à travers le présent. Ce modèle, qui dans notre cas est probablement renforcé par la centralité de la catégorie grammaticale du temps dans le verbe (Whorf, *op. cit.*), exclut ou dévalorise radicalement la répétition. Dans les sociétés à base agricole, par contre, la répétition à chaque année d'une complexe série de travaux, répétition basée sur celle des saisons, se prête à une conceptualisation cyclique qui, elle aussi, prend la répétition comme donnée de base. Dans certains cas, comme dans celui du Kumaon, ce modèle cyclique peut s'élargir pour prendre en compte non seulement l'année, la journée et d'autres temporalités qu'on peut caractériser d'évidemment cycliques, mais aussi, par exemple, la vie humaine et même les âges de l'histoire et du cosmos.

Je trouve frappant, donc, qu'à un moment précis du cercle de l'année intervienne un temps linéaire. Le chant du barde dans les champs rappelle aux gens les grands événements de leur passé commun, événements définitivement révolus et dont il faut pour cette raison se souvenir. A ce moment de l'année agraire, la flèche touche au

cercle. Or, c'est à ce moment que le village se constitue comme village, que le principe de proximité de résidence devient plus important que les différences de caste ou de parenté. Ce moment de rassemblement, comme celui des rassemblements dans les foires, est celui lors duquel les gens vont précisément sortir du cycle pour remonter la ligne d'un temps historico-légendaire qui les définit comme groupe.

On trouve ce double temps également là où nous avons commencé, chez les Grecs archaïques. Les *Travaux et les Jours*, comme d'autres textes grecs, sont pleins de métaphores de la répétition cyclique du temps et de l'année (cf. Cornford 1912 : 165-170). Mais Hésiode est également l'auteur d'un autre poème très célèbre : la *Théogonie*, la généalogie des dieux, qui, elle, commence au début du temps et se prolonge jusqu'à nous. Et, pour reprendre un thème que nous avons déjà noté, là où les verbes dans les *Travaux et les Jours* sont généralement au présent ou à l'impératif, dans la *Théogonie* ils sont au passé. A côté du poème-cercle, donc, et attribué au même chanteur, on trouve un poème-flèche.

Les ressemblances avec le Kumaon sont, pour moi, frappantes. En fait, les poèmes d'Hésiode, comme ceux d'Homère, représentent la fixation d'une longue tradition de chant oral (Lamberton 1988; Nagy 1990), fixation qui aura eu lieu comme partie d'un mouvement de création d'une conscience et d'un langage pan-hellénique, on peut dire de l'invention de la Grèce. Cette transformation, située par les archéologues au fameux VIII^e siècle avant notre ère (Snodgrass 1971), se basait en grande partie sur l'institution d'une série de festivals pan-helléniques. De tels festivals offraient un lieu « international » pour les performances poétiques, et on pense maintenant qu'ils fournissaient le contexte nécessaire pour la constitution des corpus

homérique et hésiodique (Nagy 1990). La fête, dans les mots de Marcel Detienne (1973 : 12), était la « condition sociale de la création poétique ».

Or, il y a toute raison de penser que le corpus hésiodique était constitué en particulier autour de la *Móuseia*, festival quinquennal des Muses célébré sur les flancs du Mont Hélicon où les poètes rivalisaient pour gagner une couronne (cf. Lamberton 1988 : 48). Aristote nous assure que de tels festivals étaient tous des prolongements d'anciennes fêtes agraires, et qu'ils avaient lieu l'été, après l'unique récolte printanière — moment, en Grèce, où tout le monde travaillait ensemble le plus vite possible — pour célébrer la récolte et pour tomber dans un temps de repos (Ethique à Nicomaque 8.9; cf. Cartledge 1985 : 100). Cette année agraire basée sur le blé d'hiver, avec une récolte à la fin du printemps, existe d'ailleurs toujours en Grèce centrale (Lamberton 1988 : 129). Tout ceci suggère que les conditions de formation de ces chants hésiodiques n'étaient peut-être pas très différentes des conditions actuelles au Kumaon. Dans les deux cas, on a la double temporalité déjà évoquée : d'un côté, un cycle répétitif de travaux et de jours scandé par des formules et des proverbes; de l'autre, un poète qui a comme tâche de relier ce cycle à un passé collectif, à une mémoire, qui intervient à des moments de constitution d'un groupe, ou, comme chez les Grecs, d'une civilisation. Il est peut-être pertinent de se rappeler le rôle du poète grec comme gardien du passé et comme maître de vérité, les deux rôles en fait n'étant qu'un : la 'vérité', en grec, c'est *aléthéia*, littéralement le non-oubli (Detienne 1973 : 25-26). Au Kumaon aujourd'hui, comme dans la Grèce archaïque, le poète est celui qui lance la flèche du temps pour relier le cycle de l'année économique au passé collectif et aux dieux, pour recréer la société et faire

tourner la roue du monde.

Bibliographie

Althusser, L. et E. Balibar, 1965, *Lire le Capital*, Paris, Maspero.

Austin, J.L., 1962 (1970), *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.

Cartledge, P., 1985, *The Greek Religious Festivals*. In P.E. Easterling et J.V. Muir, eds., *Greek Religion and Society*, p. 98-127. Cambridge, Cambridge University Press.

Cornford, F.M., 1912, *From Religion to Philosophy : A Study in the Origins of Western Speculation*, Londres, Edward Arnold.

Detienne, M., 1973, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Deuxième édition, Paris, Maspero.

Eliade, M., 1949, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard.

Gould, S. J., 1987, *Time's Arrow, Time's Cycle : Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Jakobson, R., 1960 (1963), *Linguistique et poétique*. N. Ruwet, trad. In R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, p. 209-250. Paris, Minuit.

Lamberton, R., 1988, *Hesiod*, New Haven, Yale University Press.

Leavitt, J., 1994, *The Language of the Birds : Cuckoo, Crow, and Dove in Central Himalayan Discourse*, Communication au congrès de l'American Anthropological Association, Atlanta.

Lewis, O. et V. Barnouw, 1956 (1967), *Caste and the Jajmani System in North India*. In J. M. Potter et al., eds., *Peasant Society : A Reader*, p. 110-134. Boston, Little, Brown.

Nagy, G., 1990, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca, Cornell University Press.

Ong, W., 1982, *Orality and Literacy*, Londres, Methuen.

Pant, S.D., 1935, *The Social Economy of the Himalayans*, Londres, Allen & Unwin.

Renou, L. 1950, *La civilisation de l'Inde ancienne.*, Paris, Flammarion.

Sanwal, R.D., 1976, *Social Stratification in Rural Kumaon*, Delhi, Oxford University Press.

Snodgrass, A.M., 1971, *The Dark Age of Greece*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Todorov, T., 1973, Le discours de la magie. *L'Homme* 13 (4) : 38-65.

Whorf, B.L., 1941 (1956), The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language. In B.L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, p. 134-159. Cambridge, MA, MIT Press.

**LES GIGOTS DU POUVOIR.
DU DON COMME ORIGINE ET JUSTIFICATION
DES STRUCTURES POLITIQUES HIERARCHIQUES.
L'EXEMPLE DES Dìl DU NORD-CAMEROUN.**

Jean - Claude Muller

La littérature africaniste est remplie d'innombrables mythes de fondation de chefferies et de royaumes qui expliquent la structure socio-politique des sociétés qui souscrivent à ce schème par le partage des tâches entre un ou des étrangers et des autochtones qui leur ont donné la chefferie. Un des archétypes de ces mythes, qui comportent de nombreuses variantes, fait état d'étrangers vagabonds qui rencontrent au gré de leurs pérégrinations une population qu'ils soumettent par les armes et qu'ils se mettent à administrer non sans leur avoir laissé les prérogatives de faire les rituels nécessaires à la bonne marche de la société. Ces versions insistent sur la force ou encore la ruse des étrangers qui sont finalement acceptés après quelques tractations avec les autochtones. Ceux-ci vont fournir par la suite les prêtres chargés de gérer l'aspect religieux, laissant le politique et la guerre aux nouveaux arrivants. Le statut de ces prêtres est souligné dans leur appellation même, les « maîtres de la terre » en français, une traduction assez exacte des langues africaines qui mentionnent leur autochtonie d'une façon ou d'une autre. Ces mythes plus ou moins guerriers ont occulté d'autres versions, moins belliqueuses, qui mettent en évidence une caractéristique plus pacifique des nouveaux venus. Ces versions de la création d'entités politiques insistent sur l'économique et sur l'importance du don et de la générosité, ce que les

autres font aussi mais après conquête faite. Nous allons en résumer quelques unes, recueillies récemment chez les Dìl de l'Adamaoua, au Nord-Cameroun. Les Dìl, qui sont environ quarante mille divisés en quelque cent cinquante chefferies de tailles variables mais plutôt petites, disent explicitement qu'ils ne connaissaient pas la guerre avant la Guerre Sainte engagée par les Peuls au cours du XIX^e siècle et aucun de leurs mythes de création n'en fait mention. Ils font souvent état, non pas d'un groupe de guerriers, mais d'un chasseur solitaire, la chasse pouvant être considérée comme une version faible de la guerre ou la guerre comme une version forte — ou une perversion, ceci dépendant du point de vue où l'on se place ! — de la chasse. Les versions du mythe d'instauration de la chefferie impliquant un chasseur ont été bien moins examinées jusqu'ici que celles mentionnant des conquérants guerriers, probablement à cause de la plus grande taille des entités politiques basées sur la ou les conquêtes et du plus grand rôle joué par celles-ci dans l'histoire africaine jugée à l'aune des événements que nous considérons nous-mêmes comme les plus importants.

Le canevas commun de ces mythes, généralement très courts, met en scène un groupe de personnes sans chef qui voient arriver près de chez elles un chasseur solitaire en expédition. Celui-ci donne généreusement du gibier aux autochtones

qu'il visite, ou encore ceux-ci viennent le voir pour se renseigner sur son identité; il leur dispense alors ses libéralités. Les autochtones se demandent comment faire pour garder chez eux un si bon pourvoyeur. Quelques versions disent que les bénéficiaires lui donnent une de leurs soeurs comme épouse parce qu'il était célibataire; ils le gardent ainsi à proximité avant de lui conférer la chefferie, ce qui est le plus sûr moyen de s'attacher le nouveau venu de manière permanente. Une version assez comique et expéditive explique qu'un étranger descendit de la montagne et se mit à distribuer ses largesses au village qui l'accueillit. Il donnait des festins à toute la population et les résidents, croyant qu'il n'allait pas rester, convoquèrent une assemblée secrète en brousse sans rien lui dire pour tenter de trouver le moyen de le garder. Chaque homme se rendit subrepticement à la réunion sans se faire voir pour donner le change. Les comploteurs prirent la parole : « Comment faire pour que cet étranger reste avec nous ? C'est lui qui nous fait tout ! Il nous faut trouver un moyen de le garder », dirent-ils. Après délibérations, la décision fut prise de le nommer chef. Le groupe rentra alors au village, se saisit incontinent de l'étranger médusé et lui fit subir immédiatement les rites d'installation. Une fois promu chef, plus question qu'il s'en aille... On remarquera que la ruse n'est pas ici au service des tenants d'un pouvoir conquérant mais du ressort de gens qui veulent tout simplement un chef...

Ces mythes ne sont en rien des versions historiques car comment croire qu'on ait pu inventer ainsi sur le champ une structure cheffale telle que nous allons l'exposer ? A cette question, les Dìl restent muets. Deux de ces mythes d'origine que j'ai recueillis disent pourtant que ces gens soi-disant sans chef en avaient un, qui était l'inverse du nouveau venu sur le plan de sa caractéristique

principale, la libéralité. Ces histoires mentionnent que ce chef couvrait systématiquement les calebasses qu'il transportait pour que personne ne lui demande d'en partager le contenu, qui n'était en fait et en plus que de l'eau... Refuser de donner de l'eau — et même la cacher — est le comble de l'avarice et de la cachotterie dans une société où l'exposition publique des richesses alimentaires est une des caractéristiques frappante. Les cérémonies familiales comme les mariages et les initiations sont ponctuées de cortèges où les parties en cause apportent les cadeaux de nourriture et de bière à qui elles sont destinées dans un défilé public ostentatoire. Un chef doit être encore plus visible que ses administrés, ce qu'est bien le chef de notre histoire, mais il l'est à l'inverse d'un vrai chef car il refuse de montrer ostensiblement — donc de partager — une chose sans valeur en la protégeant des regards par un couvercle, un luxe de précaution extravagant pour une denrée qui, en fait, n'en est pas une.

Les versions du mythe faisant intervenir un chasseur sont surtout répandues chez les Dìl mam be', mam nà'a, goom, sagzee, huun et saan, qui désignent des sous-groupes linguistiques de l'ethnie dìl. Chez les Dìl paan et naan, un des villages de ces groupes reçoit aussi un étranger large et généreux dont ils font leur chef, les autres villages les copiant en élisant chef le plus riche homme du village à défaut d'étranger prestigieux. Certaines de ces versions où le chef n'est ni un étranger ni un chasseur, insistent aussi sur le bénéfice qu'il y aurait à élire chef un concitoyen si libéral. Une des traditions recueillies dit explicitement qu'un homme riche du village donnait à manger à tout le monde. Les villageois se concertèrent et se dirent que s'ils l'intronisaient chef, il devrait leur donner à manger encore davantage ce qui les décida à créer leur

chefferie.

Toutes les versions recueillies, qu'elles mentionnent un chasseur ou un homme riche peu importe, tournent autour de largesses, de banquets, de générosité, de distributions festives qui fondent, si l'on peut dire, le politique. Ce n'est pas ici une guerre de conquête ni une tricherie qui inaugure l'ordre social présentement existant. C'est un don initial, une sorte de « big bang » — au moins dans le mythe — qui nous renvoie directement à Mauss et à son fameux *Essai sur le don*. Mais avant de discuter des implications théoriques de ce schème, il nous faut poursuivre la description et voir comment se traduit cette générosité dans chaque chefferie en suivant le cycle cérémoniel annuel. Le chef est un distributeur et un redistributeur de biens. Les mythes d'origine insistent sur le rôle de la nourriture dans ces prestations; elle reste toujours importante aujourd'hui avec une addition cruciale introduite par les Peuls. Ceux-ci ont conquis les chefferies dîl au cours du XIX^e siècle, chefferie après chefferie, débutant vers 1830 et se terminant vers 1900. Les chefs peuls utilisaient, en sus de l'oppression armée pour ceux qui résistaient, des largesses faites à leurs clients et affidés sous forme de vêtements que les Dîl ne connaissaient pas à l'époque. Mise à part l'imposition d'un tribut, les Peuls laissèrent les chefferies dîl fonctionner comme à l'accoutumée mais les chefs dîl importants se mirent à distribuer eux-aussi des boubous aux villageois qu'ils voulaient honorer.

Une dilapidation de prestige est obligatoire au moins une fois lors d'un règne juste après l'installation d'un nouveau chef. Dans les deux ou trois ans suivant sa nomination, celui-ci est tenu d'organiser une fête appelée *bu!g sàà* « réchauffer la place de danse » où il doit sacrifier des boeufs et des moutons, faire brasser une grande quantité de bière

pour régaler ses administrés et ses invités. Ceux-ci sont les chefs des villages voisins, l'aire d'extension des invitations étant proportionnelle à la grandeur de la chefferie organisant la fête. Cette cérémonie se nomme aussi « faire le *gbaN* », litt. « faire le règne » où le chef est supposé, selon l'expression française utilisée par les Dîl scolarisés, « se mettre à plat », c'est à dire se ruiner. Une seule de ces invitations par règne suffit mais le chef peut en faire plusieurs si son règne est long. Les circoncisions collectives où sont circoncis des princes sont aussi l'occasion de rehausser sa gloire de même que celles qui suivent immédiatement un changement du site du village.

Lors du cycle agricole annuel, le chef agit comme redistributeur des richesses collectives du village au cours de plusieurs cérémonies mais surtout dans une de celles-ci, *dòò lum*, « la bière du marché » [i.e. abondante comme le jour du marché] où les gens de la chefferie sont invités à un repas et à des agapes arrosées après une divination et une bénédiction collective pour tous les résidents de la chefferie.

Mais l'accession du chef chasseur et pourvoyeur ou de l'homme riche à la chefferie, qui est un contre-don pour la viande ou les biens initialement donnés — et nous revenons ainsi au schème maussien — conduit, économiquement parlant, à une inversion capitale : le chef était un producteur sans être un distributeur car il laissait ce soin à un vieil autochtone après avoir produit les biens ou tué le gibier. Certaines versions disent en clair que le futur chef alla trouver un vieux du village avec les largesses qu'il leur destinait et lui confia la tâche de les répartir. Ce rôle de répartiteur des biens donnés par la chefferie est encore aujourd'hui un titre réservé à un des clans autochtones de la chefferie. Le futur chef du mythe était donc à l'origine essentiellement un producteur

et on juge encore aujourd'hui les candidats potentiels à la chefferie à leur capacité à travailler dur et à amasser des biens. Un adage dit même explicitement que les habitants d'une chefferie ne seraient jamais assez étourdis pour nommer un paresseux à la chefferie. Cependant, une fois nommé, tout change : le chef n'est plus un producteur, il devient essentiellement un redistributeur et il lui est — était plus exactement — strictement interdit de travailler de ses mains. Dans la chefferie de Kaana'a, une telle infraction était immédiatement repérée, dit-on, car elle se manifestait par un nombre accru de serpents dans les champs cultivés. Les agriculteurs, qui ne manquaient pas d'en être incommodés, en connaissaient immédiatement la raison et venaient alors reprocher au chef d'avoir travaillé manuellement dans sa maison, ne serait-ce que d'en redresser la barrière en nattes paillées qui l'entoure...

De producteur qui nourrit les gens qui l'accueillent, le chef se change en son inverse : il devient le récipiendaire au lieu du producteur de toutes sortes de dons prestigieux ou utilitaires qu'il a la charge de redistribuer ou de convertir en d'autres biens; il reçoit une défense d'éléphant de chaque chasseur qui en a abattu un, les chasseurs individuels lui apportent une partie de la viande boucanée et les pêcheurs une partie des prises des pêches collectives tout comme une partie du gibier capturé lors des chasses collectives lui est réservée. Les gens travaillent aussi sur ses champs volontairement contre de la bière et un repas. Ces efforts collectifs se sont adaptés à l'évolution de la société d'il. La conquête peule introduisit, outre les vêtements, les chevaux de guerre et d'apparat dont quelques uns étaient prêtés par les chefs peuls aux chefs d'il subordonnés les plus importants. Les résidents des autres villages pouvaient cotiser pour

en acheter un pour leur chef et, aujourd'hui, la voiture du chef du village d'il le plus important a été payée par cotisations volontaires ainsi que tout un mobilier pour son salon de réception où il reçoit les personnes importantes de l'administration comme le Gouverneur ou le Préfet.

Mais, en contrepartie, que fait le chef et quel est son travail ? C'est, disent les gens sous forme de cliché, de rester à la maison, de manger et de « surveiller » le village. Le chef ne devait jamais sortir de sa demeure le matin : il restait dans son vestibule qui était en même temps sa salle d'audience ou sous son porche pour écouter les nouvelles du village, convoquer éventuellement les parties des litiges, décider des ordalies, fixer la date des rites, administrer la justice avec l'aide des vieillards les plus écoutés de la chefferie. Rien de ce qui se passe au sein de celle-ci ne doit lui échapper et aujourd'hui, un observateur averti qui prend la route de Garoua à Ngaoundéré le long de laquelle sont alignés la majorité des villages d'il, voit tout de suite quelle est la maison du chef car il s'y trouve bien en évidence un siège sous le porche. Ceci signifie aux yeux de tous que le village a un vrai chef en exercice.

On peut dire ici que le pouvoir politique origine de la production économique mais qu'il en est en même temps la négation : le chef ne produit rien en termes de biens économiques au point que des tabous stricts l'en empêchent mais il donne autre chose : il administre la justice et les biens produits par ceux qui autrefois bénéficièrent, une fois, des siens. Mais ce n'est pas seulement d'un simple contre-don qu'il s'agit, le pouvoir politique conféré contre des biens économiques. Même si c'est bien ainsi que la situation est présentée par le mythe, il y a un retournement total de la part du chef qui de producteur devient récipiendaire et des bénéficiaires

qui deviennent producteurs. Mais ce changement de rôles est aussi bénéfique sur le plan économique. Les administrés se bercent de la fiction que le chef a un rôle à jouer dans la production. Le don initial est censé se perpétuer grâce à ce changement de rôles. On connaît bien maintenant les idéologies africaines qui justifient la chefferie par la puissance intrinsèque du corps du chef, responsable des malheurs comme de la prospérité. Ici, le chef en lui-même n'a pas le pouvoir d'influencer la surnature comme dans le cas où il est chassé lors d'une catastrophe. C'est son prédécesseur mort qui est cause, en partie et en partie seulement, de la prospérité. Plusieurs chefferies d'il mam be' et mam nà'a — mais pas toutes — conservaient le crâne du dernier chef décédé qu'on invoquait lors de la fête annuelle, *dòd lum*, mentionnée ci-dessus. Le chef priait ses ancêtres à cette occasion et le crâne subissait des manipulations. Dans les autres chefferies, on se contentait de balayer les tombeaux à cette occasion en faisant des prières aux ancêtres cheffaux. Cette cérémonie où l'on bénissait les récoltes était censée accroître la capacité culinaire du grain où une petite poignée donnait une grande quantité de nourriture. Ces cérémonies ont été abandonnées à la toute fin des années soixante, lors de l'islamisation brutale entreprise avec la bénédiction du Gouvernement de l'époque, mais tous mes interlocuteurs étaient lyriques à l'évocation de l'abondance qui, disent-ils, régnait alors, grâce à l'esprit du précédent chef aidé des prières de son successeur, le prince régnant.

Le don initial est donc transformé en pouvoir politique qui devient — entre autres — un contre-don garantissant une redistribution permanente sans que le donneur initial ne produise lui-même aucun bien matériel. Ce pouvoir politique est vu de manière double, complémentaire et hiérarchisée. Il est vu aussi comme potentiellement

dangereux. Complémentaire il l'est dans les faits car il est étroitement contrôlé pour que le chef ne soit pas tenté d'abuser du pouvoir qui lui est conféré. Le chef a ses devoirs et les autres clans de la chefferie ont les leurs, qui sont vus comme complémentaires mais incompatibles — le chef ne peut faire ce que les membres des autres clans font et *vice versa*. Le chef est choisi par les aînés parmi les descendants d'un chef régnant sur deux générations, à l'exclusion des autres descendants du même lignage dont le père ou le grand-père n'a pas eu la chance de régner. Lors de son installation, on en fait une sorte de surhomme en l'initiant une seconde fois. Le propos de la première initiation est de fabriquer des hommes complets en leur faisant subir des épreuves, la principale d'entre elles étant une circoncision douloureuse. Les faiseurs de chef circoncisent le chef élu une seconde fois pour que ces souffrances additionnelles lui permettent de supporter celles d'assumer le poids de la chefferie : il devra être patient, modéré, impavide mais ne montrer ni agressivité ni ressentiment envers ceux qui le contredisent, faire montre d'équanimité en ne favorisant personne en particulier. Un tel chef ne peut être que l'incarnation de la perfection et si les habitants du village ont mal choisi, ils en portent la responsabilité et n'auront plus qu'à se plaindre en silence du résultat funeste de leur choix. Contrairement aux royautés sacrées ou un chef est déposé pour cause d'incompétence mystique car il n'est pas intrinsèquement assez fort pour infléchir les mauvaises influences de la surnature ou pour leur résister, il est rare ici qu'il soit chassé ou démis mais les villageois ont une possibilité de se soustraire aux actes qu'ils jugent arbitraires. Ceux qui sont en désaccord avec le chef s'en vont tout simplement s'établir ailleurs, chez des parents ou des alliés d'autres villages, ou encore une partie du

village s'exile, guidée par un prince, pour créer ailleurs sa propre chefferie. Le territoire dîl est sous-peuplé : il est bordé par des réserves fauniques et des parcs nationaux où abondent lions, éléphants, buffles, antilopes, hippopotames, et où résident encore les derniers rhinocéros noirs de l'Afrique de l'ouest. Partir et s'en aller ailleurs n'est pas un problème et cette possibilité tempère les chefs qui voudraient abuser de leurs concitoyens.

Il s'agit donc dans les faits d'un contrat de complémentarité des tâches où la partie engageante, les autochtones, prend toutes les précautions et toutes les garanties pour qu'il soit respecté au mieux afin que le chef ne se mue pas en despote. Cependant, le mythe de fondation des chefferies parle d'un don initial et d'un contre-don qui fixe une fois pour toutes — sans préciser plus avant — la nature hiérarchique de ce contre-don. Les chefs et les membres de leur lignages sont supérieurs aux autres habitants de la chefferie même — et surtout — parce qu'ils sont arrivés en dernier en provoquant l'apparition de la chefferie. On appelle le groupe dirigeant « princes » en français local et ce statut est considéré comme plus élevé que celui des autochtones et que celui des forgerons, qui forment, eux, un autre groupe à part. Mais ces princes, bien qu'arrivés en dernier, sont plus importants que les immigrants récents. Ceux qui sont venus après l'établissement de la chefferie sont considérés comme des intrus qui obéissent à d'autres règles. Ils sont bien accueillis par devant — en fait on cherche à les attirer — mais discriminés par derrière comme étant des « venants » à qui néanmoins on donne à ceux qui s'impliquent de manière significative dans le déroulement de la vie du village des titres empruntés aux Peuls au mérite, comme il est aussi coutume d'en attribuer aux autochtones qui sortent de l'ordinaire. Ceci n'enlève rien à la nature du

contre-don initial qui est plus grand finalement que celui du don initial puisqu'il confère au groupe qui le reçoit une supériorité hiérarchique indiscutée — même si elle est étroitement contrôlée pour empêcher l'apparition d'un despote.

Comparons donc rapidement ce don et ce contre-don à leurs analogues cités et discutés par Mauss (1923-1924) dans son célèbre essai. Il s'agit là d'échanges mais aussi, et peut-être avant tout, de cycles d'échanges. Les échanges trobriandais, la kula, sont codifiés : il s'agit d'une sorte de biens de prestige qui est donnée contre une autre qui circule en sens inverse en créant une alternance hiérarchique, le donneur étant supérieur jusqu'à ce que le récipiendaire lui rende la pareille. Ceci est différent de notre échange qui se fait une fois pour toutes, un bien contre une fonction qui vise à perpétuer la fonction initiale, bien que les rôles y soient inversés et transformés. L'autre institution analysée par Mauss, le potlatch des Amérindiens de la Côte Nord-Ouest, se fait entre deux partenaires. L'un institue le don auquel le récipiendaire répond par un contre-don de même nature ou de même valeur tout en essayant de surpasser le don initial. L'opération vise à écraser le partenaire, devenu adversaire, par un contre-don plus important. Ces cycles dyadiques courts se perpétuent dans une escalade où les prestations augmentent, théoriquement, chaque fois que le don précédent est rendu. Dans ces deux cas, il nous est dit que celui qui donne place celui qui reçoit dans une position d'infériorité temporaire jusqu'au retour de la contre-prestation. Nous avons là une hiérarchie alternée, bien différente de celle de nos chefferies dîl où la hiérarchie reste permanente après l'instauration de l'institution cheffale. La hiérarchie alternée qui accompagne le potlatch et la kula devient permanente en inversant le sens de la circulation des

biens tout en préservant la figure de celui qui les donne. Dans le cas du chasseur ou de l'homme riche du mythe fondateur de la chefferie, ce même personnage est à la fois le producteur et le donateur alors qu'une fois la chefferie instaurée, les récipiendaires du don initial deviennent les producteurs des biens redistribués par le même donateur. Le cycle des dons et contre-dons entre personnes qui alternent leurs rangs hiérarchiques respectifs se mue ici en hiérarchie permanente. Mais il s'agit toujours dans notre cas du schème maussien : il y a bien échange de produits et de biens matériels entre deux parties où le donneur, tant que la prestation n'est pas rendue, est hiérarchiquement supérieur. Le don initial est rendu, comme dans le schème maussien, mais la circulation des biens change alors de sens ainsi que le statut des partenaires. L'initiateur de l'échange est remboursé mais il est désormais chargé d'organiser les redistributions de biens produits par d'autres. Le don initial confère une fois pour toutes au donateur l'hégémonie hiérarchique qui n'alterne plus entre donateur et donataire mais qui oblige toujours le récipiendaire initial au contre-don. Dans les sociétés à potlatch, l'alternance des dons et des contre-dons est une sorte de jeu; ici le don, — pourrait-on dire —, est pris plus au sérieux. Celui qui l'initie est supérieur une fois pour toutes. C'est pourquoi ce sont ces initiateurs qui sont investis de la tâche la plus prestigieuse, mais aussi la plus risquée du point de vue des administrés, celle d'assumer le travail politique. L'action de donner ne se répète pas indéfiniment entre même partenaires qui changent alternativement de statut. L'acte initial de donner est vu comme absolu et unique; le don lui-même n'est peut-être pas trop gros pour être remboursé — il est des versions du mythe, rappelons-le, où les autochtones donnent une de leurs filles ou soeurs

comme épouse à l'étranger célibataire comme contre-don — mais l'acte initial en tant qu'il est premier ne demande rien de moins comme remboursement qu'un surplus écrasant : il confère le droit et le devoir de diriger la société.

Ce qui précède est une analyse qui prend en compte les mythes *dìl* et les mythes similaires qui abondent en Afrique sans y faire intervenir directement deux facteurs : les mythes des sociétés voisines des *Dìl* — qui ont pu les influencer ou que les *Dìl* ont pu influencer — et les pratiques sociales de ces mêmes voisins qu'il est possible de relier éventuellement aux mythes. Le premier aspect a été analysé dans un article antérieur (Muller 1992) où il est montré que ce mythe du chasseur, partagé par la majorité des villages, est devenu, dans sa version politique actuelle avancée par les intellectuels *dìl* de Mbé qui se croient les tenants de l'histoire véritable des *Dìl* alors que les autres la nient, une transformation des mythes de quelques voisins des *Dìl*, les Moundang, les Mbéré et les Mboum qui se situent à l'est des *Dìl*. Ces trois ethnies ont toutes des mythes similaires à celui du chasseur *dìl*, qui ne sont pas plus élaborés sur ce plan; les chasseurs ne font que recevoir la chefferie grâce aux bienfaits qu'ils dispensent à la population qui les héberge. Ces sociétés voisines ont toutes une structure politique similaire à celle des *Dìl* et elles n'attirent donc pas l'attention sinon par les variantes mineures qui les accompagnent. Il en va différemment des voisins de l'ouest, les Dowayo, que les *Dìl* connaissent bien pour avoir entretenu avec eux des relations commerciales au temps pré-coloniaux. Ceux-ci n'ont pas de chefferies organisées et ils se placent dans la catégorie des sociétés à « big men » que les gens suivent dans la mesure où ils peuvent leur procurer des bénéfices. Les descriptions que brosse Barley (1983 : 3) de ces chefs sont éloquentes.

Après nous avoir dit que les chefs administratifs introduits relativement récemment par les Français n'ont aucun pouvoir ni aucune autorité, qu'ils sont méprisés par les Dowayo traditionalistes et ignorés comme un anachronisme (déjà !) par la jeune génération impliquée plutôt dans la politique nationale, il précise : « The term *waaryo* 'chief' denotes a much more fundamental distinction between a rich man (who owns cattle) and a poor one (who does not). This distinction constantly recurs in Dowayo life. Only rich men can organise the major festivals at which cattle must be killed. » Dans un autre travail, il est dit que : « Poor men can associate themselves with rich celebrants and so complete rituals that they would not otherwise be able to afford. » (Barley 1986 : 47). Nous sommes ici à la fois dans la réalité et dans le mythe; les chefs dowayo se comportent en donnant comme les hommes riches des mythes dïl qui mentionnent un tel homme. La situation initiale du mythe, un homme riche qui nourrit et fait bénéficier les gens de son village par ses largesses, se trouve donc juste chez les voisins. Il est significatif de remarquer que les mythes des chefferies dïl les plus proches des Dowayo sont plus nombreux à mentionner un homme riche qu'un chasseur et que toute une série de villages dïl des dialectes paan et naan prétendent avoir copié les Dïl après être descendus de la montagne et s'être assimilés à eux en les imitant, en faisant de leur « big men » des chefs héréditaires à la façon dïl. Mythe et réalité se rejoignent ici. Comment le statut de donneur se transforme en celui de redistributeur, comment s'inverse le mythe peut être expliqué facilement si l'on suit Barley (1986 : 48) qui mentionne un des « chefs » dowayo comme détestant l'agriculture et n'en ayant jamais fait, mais riche en troupeaux, ce dernier le faisant vivre ainsi que le travail de ses épouses et de ses

clients. Les Dïl avaient aussi des troupeaux avant l'intrusion des Peuls, une situation semblable à celle des Dowayo, et donner le statut de chef au possesseur de troupeau nous amène directement non pas du mythe à la réalité mais de la réalité au mythe.

Bibliographie

Barley, N., 1983, *Symbolic structures. An exploration of the culture of the Dowayo*, Paris-Cambridge, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme — Cambridge University Press.

Barley, N., 1986, *The innocent anthropologist. Notes from a mud hut*, Hardmonsworth, Penguin Travel Library.

Mauss, M., 1923-1924, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique* (I) [Repris dans M. Mauss, 1960, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 143-279].

Muller, J.-C., 1992, Les aventuriers du mil perdu. Mythe, histoire et politique chez les Dïl de Mbé (Nord-Cameroun). *Culture* XII (2) : 3-16.

STRATIFICATION SOCIO-ÉCONOMIQUE CHEZ LES BARUNDI

Frédéric Nzeyimana

Introduction

Les clivages socio-ethniques entre *Batwa*, *Bahutu* et *Batutsi*, les trois « ethnies » représentées au Burundi et au Rwanda, précèdent la colonisation (allemande de 1897 à 1916, puis belge jusqu'à 1962). Il reviendra cependant à l'historiographie coloniale et à l'administration belge de consolider l'identité entre les groupes « ethniques » remplissant des fonctions sociales différenciées dont le découpage se réalise à l'intérieur d'un processus de stratification socio-économique et dont la présente communication donne des éléments d'explication. Nous nous servons de l'écologie et des facteurs économiques pour montrer comment au sein de la société burundaise, émerge, à un endroit précis, un groupe de riches en accaparant l'élément de prestige qu'est la vache, puis établit un système de clientèle et de hiérarchisation qui nous permet de retrouver et de classer chacun des groupes sociaux.

Notre interprétation s'appuie sur les observations de Meillassoux (1960) à propos des sociétés traditionnelles d'autosubsistance, et les nuances qui lui sont apportées par Rey (1971) là où il montre que le processus de hiérarchisation s'accompagne d'un autre processus d'exploitation. Pour le reste, nous plaçons notre interprétation dans une vision transactionaliste en appliquant à notre société d'étude les théories du rationalisme individualiste (Malinowski 1963) à propos de l'agent social perçu comme individu intéressé, calculateur, rationnel et doté de sentiments et d'ambitions...

Le Burundi; pays à civilisation agro-pastorale

Le Burundi, sur le plan écologique et humain fait partie de l'Afrique de l'Est bien qu'il soit à la charnière du bassin du Zaïre et des plateaux orientaux. Les habitants de cette partie de l'Afrique s'occupent économiquement à deux activités prédominantes entre le premier millénaire avant notre ère et le X^e siècle après Jésus-Christ : l'agriculture et l'élevage de bovins. C'est pourquoi on parle de civilisation agro-pastorale.

Habitat et structure d'exploitation du milieu

Le paysage agraire des Barundi présente un habitat fort dispersé sur les collines. Les maisons sont soit isolées, soit en groupes de quatre ou cinq et forment le *rugo* au milieu d'une ceinture de cultures. L'exploitation paysanne juxtapose autour du *rugo* la zone des cultures, la zone des pâturages naturels et des friches, et la zone des marais. Les parcelles d'exploitation entourent l'enclos, siège d'exploitation. Dans la plupart des régions, la culture du bananier constitue la principale culture de base. Autour de la bananeraie, se place ensuite une multitude de parcelles dont la taille est très réduite et de forme très irrégulière. Ces parcelles portent les diverses espèces cultivées selon les milieux écologiques. Cette zone de cultures s'agrandit proportionnellement à l'accroissement démographique de la famille, souvent au détriment de la zone de pâturages.

Chaque exploitation est morcelée par héritage, ce qui ne cesse de diminuer sa superficie.

Ce morcellement continu des exploitations a pour conséquence la diminution de la taille des parcelles dont le nombre moyen varie en fonction de la pression démographique. Le morcellement des parcelles provoque également la dispersion des parcelles. Les terres héritées ne se trouvent pas toujours à proximité du *ruogo*.

La notion de région au Burundi

Beaucoup d'auteurs ont distingué au Burundi neuf régions dites naturelles : l'*Imbo*, le *Mumirwa*, le *Mugamba*, le *Buyogoma*, le *Buyenzi*, le *Kirimiro*, le *Bweru*, le *Bututsi* et le *Kumoso*. Cette division régionale est récente. Il en existait une autre avant l'arrivée des Européens. Celle-ci comprenait, en plus de la région du *Buragane* au sud du *Bututsi*, quelques petites unités géographiques telles le *Bunyambo* dans le *Buyogoma*, le *Bukurira* au sud du *Bututsi*, l'*Akanoge* entre le *Mugamba* et le *Kirimiro*, le *Buvugarimwe* au sud du pays etc. qui ont par la suite disparu de la cartographie moderne.

Les critères de cette différenciation traditionnelle sont d'ordre historique (anciennes chefferies), culturel (spécificité folklorique) et économique (activités des gens).

Monarchie et écologie

La monarchie burundaise a choisi de « s'établir sur les deux régions les plus riches du pays, à savoir le *Mugamba* (riche en paturages et en culture) et le *Kirimiro* très riche du point de vue agricole » (Mworoha 1977 : 145).

Ainsi donc, l'histoire de la genèse de la monarchie burundaise ne serait rien d'autre qu'une histoire de l'enrichissement de certains par l'accumulation de vaches qui permet de contrôler ultimement et des hommes et des terres.

Les cours des chefs : des centres d'attraction économique

En parlant de cour ou de capitale à propos des anciennes monarchies africaines, on est bien loin d'après Mworoha (1977) d'avoir les grandes agglomérations des Etats modernes. Ceci est d'autant plus vrai que nous nous trouvons dans une Afrique sans village, où l'habitat dispersé constitue le milieu de vie caractéristique. Ainsi donc, la physionomie de ce qui s'appelle politiquement cour royale dans le *Burundi* pré-colonial est celle d'un enclos (*urugo*) similaire à celui de tout homme valide. Mworoha nous en présente un schéma. Vu de loin, l'enclos royal (entendons ici de tout chef), apparaît comme une série de cours et d'habitations, d'une grande palissade avec deux entrées principales. L'ensemble formait une enceinte assez imposante. Il comprendra des places pour le parquage du bétail. Il y aura ensuite des maisons pour les veaux, pour les bergers et les trayeurs ainsi que pour les cuisiniers. On trouvera des greniers pour conserver des vivres, puis, enfin une cour contenant la maison royale réservée à différents usages et services relatifs à la fonction politique et religieuse du roi.

La personne du roi apparaissait au niveau des actions comme celle d'un grand propriétaire de vastes champs et troupeaux de bétail, idée qui se trouve confirmée par le nom même du groupe : celui des *Baganwa* : littéralement, ceux vers qui on se dirige.

Linguistiquement, le terme *muganwa* (*baganwa* au pluriel) est un substantif dérivé du verbe *kugana* qui signifie « se diriger vers ». Le *muganwa* devient donc l'homme vers qui on tend. Au Burundi, le terme *muganwa* désigne directement le chef (en principe de sang royal). Ce terme regroupe des individus que Mworoha (1977) définit

comme des descendants du fondateur mythique de la monarchie. Selon lui, leur métier n'était ni celui d'éleveurs, ni celui d'agriculteurs, ni celui d'artisans. Ils n'étaient ni *hutu* ni *tutsi*, s'occupaient d'après lui du pouvoir seulement. Cependant, à l'analyse, le rôle politique de ce groupe semble découler de quelque manière du cadre économique qui, à notre avis, inspire le nom même par lequel on désigne les membres de ce groupe. Pour ce faire, observons les fonctions matérielles de la cour telles que nous les décrit Mworoha lui-même.

Les fonctions liées à la vie matérielle de la cour

Mworoha en énumère jusqu'à cinq : les trayeurs, les bergers, le service de la bouche, les suivantes, le personnel de garde et d'entretien.

— *Les trayeurs* : étant donné l'importance accordée à la vache, le métier de trayeur était un honneur. Il requérait des qualités particulières ainsi que des critères de sélection. Le trayeur devait provenir de certaines familles *tutsi*. Le métier s'apprenait à la cour même. Très jeune, le trayeur se rendait à la cour pour y faire son apprentissage. Une spécialisation existait parmi les trayeurs. Il y avait des trayeurs particuliers pour les vaches laitières royales *masugi* et les trayeurs pour les vaches *inyambo* qui donnaient du lait pour le personnel de la cour. On distinguait aussi les trayeurs proprement dits et ceux qui tenaient les veaux et qui portaient les pots une fois remplis et, enfin, ceux qui recevaient le lait dans le palais et le conservaient.

Le trayeur jouissait d'une grande considération sociale. A la fin de sa carrière, le roi pouvait lui donner une vache, un taureau, une barratte et une femme. Ainsi, la fonction de trayeur offrait des avantages que beaucoup de simples Barundi enviaient. Certains pouvaient aussi être

promus notables de collines. Une autre activité rivalise d'importance avec celle de trayeur : l'activité de garder les vaches.

— *Les bergers* : la tâche du berger commence chaque matin lorsque les vaches sont encore dans l'enclos. Il inspecte le troupeau et regarde si les vaches n'ont pas attrapé de tiques. Certains jours, il faut donner aux vaches le *cuhiro*, une sorte de terre salée. Durant la journée, le berger cherche les pâturages les plus riches et suit les vaches dans leurs pérégrinations. En saison sèche, il doit repérer les endroits où se cacheraient encore de l'herbe tendre. Pendant les heures chaudes de la journée, il mène les bêtes à la rivière. Cette fonction de berger était très recherchée. Les anciens bergers bénéficiaient des mêmes avantages que les trayeurs.

— *Le service de la bouche* : l'occupation des cuisiniers consistait à préparer la nourriture du chef, de ses épouses et de ses enfants. Il y en avait qui faisaient exclusivement la cuisine, et d'autres qui présentaient la nourriture. Ceux dits *babazi* étaient spécialisés dans l'abattage des animaux. Ils distribuaient les morceaux de viande et désignaient ceux qui étaient tendres et qui convenaient particulièrement au chef. Ces fonctions de cuisiniers et de bouchers revenaient souvent aux familles *hutu* des *bajiji* et des *bahanza*. Au terme de leurs fonctions, les cuisiniers recevaient les mêmes récompenses que les trayeurs et les bergers.

— *Les suivantes* : quelques unes vont chercher des herbes pour embellir la case royale. D'autres balaient la maison ou nettoient les pots à lait. Certaines autres catégories avaient pour rôle de moudre le grain utilisé par la cour pour la fabrication de la bière. A la fin de son service, une suivante recevait une vache. Elle est demandée en mariage à la cour même.

Le rôle prédominant de l'élevage de bovins

L'élevage dans l'ancienne société burundaise jouait un rôle plus important qu'aujourd'hui. Le rôle économique des bovins n'était pas négligeable. Pour l'éleveur, la vache remplit plusieurs fonctions dans la société. Avec son lait, elle permet de nourrir les enfants comme les adultes. Avec son beurre, elle permet d'assaisonner la nourriture et de la rendre agréable. Son fumier fertilise le sol. Sa viande constitue un mets très apprécié. Avec ses cornes, on peut fabriquer des instruments de musique ou s'en servir pour la consommation du tabac.

Du point de vue politique et social, l'élevage jouait un rôle de premier plan. Son acquisition se faisait sous forme de cadeau ou monnaie d'échange contre des services rendus. Objet de prestige, des jeunes gens venaient à la cour des chefs pour offrir leurs services espérant obtenir un jour quelques têtes de bétail. Les plus fidèles et les plus remarquables pouvaient d'ailleurs avoir, en plus du bétail, un domaine à administrer. C'est ce que les anciens appelaient *gushengera* ou partir au service du chef.

Les possesseurs de troupeaux échangeaient eux aussi du bétail en guise d'amitié. La vache pouvait s'échanger contre tout bien considéré comme de valeur. Le contrat d' *ubugabire* fondé sur le principe du don permettait de sceller des amitiés et de créer des réseaux de relations.

Enfin, le bétail servait de dot, de bien d'échange contre les houes et les armes.

L'élément vache chez les Barundi correspond assez bien à la catégorie des objets d'un caractère particulier dont la manipulation est associée au statut de celui qui les manipule et dont nous parle Meillassoux dans son étude des économies traditionnelles d'auto-subsistance. L'accumulation des vaches devenues objets porteurs de prestige devient dès lors chez les Barundi une

affirmation de la supériorité sociale de celui qui les accumule et leur exhibition est une manifestation de prestige. Comme les autres objets de prestige à l'instar du potlach tel qu'étudié par Mauss (1960), les vaches chez les Barundi ne vont pas être données aux gens du commun sans leur donner en même temps les attributs d'un statut social supérieur. Voilà pourquoi on va retrouver les grands troupeaux de vaches chez les chefs.

Celui qui a des vaches aura donc automatiquement des champs qui produisent et des enfants qui ne souffrent pas de malnutrition. Il sera fréquenté par les pauvres et pourra donc avoir des serviteurs à son service. Il pourra marier ses fils à qui il veut puisqu'il est capable de payer. Avec des gens à son service, lui il peut se reposer. Le cercle est tel qu'il peut devenir facilement un maître, c'est-à-dire un chef. Et occupant un tel rang, il en retire du prestige que beaucoup aspirent avoir.

Ziegler (1979) s'est donc trompé dans ses analyses en disant que la signification économique de la vache est minime. Loin de là. Son rôle économique se transforme et devient en même temps politique. Une accumulation de vaches peut à elle seule suffire pour avoir autour de soi des gens qui dépendent de nous et que l'on contrôle. Du coup l'importance d'un individu se mesurera au nombre de vaches qu'il possède, celui-ci décidant du nombre de personnes qui dépendront de lui.

Bétail et prestige

L'économie de la société burundaise traditionnelle est une économie de subsistance pour qu'on puisse accorder aux possesseurs de vaches (en l'occurrence les *batutsi*) le bénéfice d'une assez bonne connaissance scientifique en matière de fructification du bétail. Rien sur place ne vient justifier comment un propriétaire peut détenir des centaines de vaches

par son travail personnel et honnête. C'est qu'il devait exister un autre moyen de se les procurer d'une façon plus efficace : l'usage de la force.

Parlant du mode dominant d'extorsion des biens de prestige dans les sociétés lignagères, Rey (1971 : 54) a fait remarquer que les groupes sociaux liés par l'échange des biens et des femmes sur une aire matrimoniale connaissaient un autre moyen de s'approprier soit les femmes, soit les biens. Ce moyen, c'était la guerre. Or, il se fait que toute l'histoire de la monarchie burundaise est jalonnée par une série de guerres contre d'autres clans ou royaumes. A chaque victoire remportée, il est mentionné qu'elle permettait de récupérer bétail et autres biens. Si la guerre implique des enjeux politiques pour qu'elle puisse être menée par tous ceux qui aspirent se procurer du bétail, il existe un autre moyen plus simple et plus accessible à tous : le vol et les razzias.

Dans le Burundi traditionnel, le vol de vaches est considéré comme un métier. Non pas n'importe quel métier, mais un métier noble. Voler n'est pas condamnable. Ce n'est pas un mal tant qu'on n'est pas attrappé.

La vache qui fait le chef : une genèse des *baganwa*

Nous l'avons déjà dit, l'accroissement du nombre de bétail d'un individu influe sur le nombre de gens à son service, élargit l'extension des champs et des pâturages, augmente la productivité et, avec elle, la richesse et le prestige de l'individu, bref, il permet de retrouver la silhouette de la cour du roi du Burundi ou du *muganwa* (entendez un chef) en général. Un domaine royal est constitué d'un ensemble de deux ou de plusieurs collines sous le contrôle du roi, mais sans qu'il y ait des enclos sur chaque colline du domaine. Certaines collines étaient occupées uniquement par des sujets qui

dépendaient directement du roi. Le cadre naturel et humain de ces enclos comprenait jadis des cultures de sorgho, d'éleusine, de courges, de colocases et des pâturages où paissaient d'immenses troupeaux. La plupart des informateurs estiment qu'un domaine du roi équivalait de quatre à six fois celui du paysan. En tenant compte du nombre de ces domaines et de leurs rapports avec ceux des simples paysans, on en conclut que le roi était sans nul doute le plus grand propriétaire foncier du pays. Il était aussi le plus grand possesseur de bétail. Cependant, il est attesté que les enclos de bétail étaient de loin plus nombreux que ceux des cultures. Vu sous un angle exclusivement politique, on risque beaucoup de passer à côté de bien des phénomènes économiques qui ont donné naissance à cet homme politique.

Le *muganwa*, notable de colline

Comme propriétaire de vaches et de terres, le *muganwa* est l'homme indiqué pour venir en aide aux pauvres et aux indigents. Comme homme politique, il est encore indiqué pour venir en aide à des individus lésés dans leurs droits. Après tout, c'est lui l'homme fort du milieu. Il est celui à qui on recourt finalement pour tout, mais aussi celui qui intervient partout où ses intérêts sont en jeu. Et c'est le sens du terme qui le désigne. Or ces fonctions sont celles dévolues au chef de colline en général : le notable, dit en Kirundi *umushingantahe*.

Mworoha (1977) en parle quand il discute de l'autorité politique au niveau de la colline comme unité administrative du royaume. Ce terme, dit-il, veut dire « ceux qui plantent la bague » . On désignait ainsi les vieux notables de colline à cause d'un petit bâton (*intahe*) avec lequel ils frappaient sur le sol lorsqu'ils arbitraient les litiges des habitants de la colline. Ils en frappaient le sol pour prendre à témoin les esprits des ancêtres morts, en guise de

source de l'autorité des notables vivants.

Les *bashingantahe* intervenaient dans tous les domaines intéressant la communauté de la colline, c'est-à-dire dans les querelles concernant les questions de propriété, d'héritages, de pâturages privés, etc. Pour accéder au grade de notable, il fallait avoir un certain âge, être marié, avoir une aisance économique, avoir manifesté beaucoup de bon sens et formuler une demande auprès des anciens de la colline en offrant au moins une cruche de bière. L'autorité du *bushingantahe* était conférée au cours d'une cérémonie d'initiation par les notables déjà confirmés. Ces autorités arbitrales constituaient un pilier fondamental pour le système politique burundais. Etant donné l'accent mis sur l'expérience pour l'accession au *bushingantahe*, on ne peut plus dissimuler les critères de sélection, notamment ici ceux de l'âge et de la richesse qui nous font penser au pouvoir des *ainés* sur les *cadets* dont parle Meillassoux dans son étude des communautés traditionnelles d'auto-subsistance. Cette étude nous permet de faire d'autres observations intéressantes à l'endroit des *baganwa*. Des éléments font penser à leur rôle de contrôle et de redistribution de biens de prestige, leur regroupement en une famille qui monopolise le pouvoir et le transmet à ses seuls descendants.

De la seniorité des *baganwa*

L'économie de subsistance, par le principe de redistribution, accordait selon Meillassoux une place prépondérante aux aînés dont l'autorité découlait en fin de compte d'un processus d'accaparement égoïste d'un certain domaine de connaissances, en l'occurrence le savoir social, la connaissance des coutumes. Or, ces conditions qui définissent l'aîné chez Meillassoux sont, à quelques nuances près, celles qui définissent le notable

(*umushingantahe*) au Burundi.

Meillassoux concluait en faisant remarquer que la disparition éventuelle de l'économie de subsistance entraînait l'apparition de nouveaux rapports sociaux qui s'établissent en fonction d'une appartenance à des catégories sociales hiérarchisées et de nouveaux rapports économiques entre classes édifiées sur le modèle transformé des rapports antérieurs.

Par ailleurs, Meillassoux avait pu constater que l'autorité des aînés s'appuyait sur l'établissement d'une série de rapports sociaux et que la condition d'aîné se manifestait par la détention de certains attributs. Ces attributs se multipliaient au fur et à mesure que la société s'intégrait, permettant l'abandon des uns devenus moins efficaces au profit d'autres qui le sont davantage. Puis, l'autonomie relative qu'acquéraient alors ces attributs par rapport à l'âge et à la parenté tendaient à faire de la séniorité une notion sociale et de la parenté un cadre idéologique de référence. Nous rejoignons ici l'émergence des *baganwa* comme familles nobles à part, qui regrouperont par la suite ceux qui s'appellent *abana bo mu nda y'ingoma* ou enfants du tambour : ce qui signifie *princes de sang*.

Nous voyons apparaître, dit Meillassoux, des conditions d'une transformation de la société vers des ensembles plus nombreux et plus intégrés où les fonctions d'autorité s'exerceront grâce à des techniques sociales plus élaborées, permettant, à un certain point, l'édification d'une société hiérarchisée par classes sociales.

Accaparement du pouvoir par les *baganwa*

Meillassoux avait noté que l'accroissement numérique des groupes nécessite toutefois certains ajustements des notions de séniorité et de parenté qui auront à leur tour des répercussions

économiques. Si l'autorité est liée à l'ancienneté, et si celle-ci est liée à la durée de vie d'un individu, cette autorité ne pourra s'exercer que sur le nombre de descendants nés pendant cette durée. Mais, pour que le groupe s'accroisse et rassemble plusieurs lignées, il est indispensable, pour respecter le principe d'identification de l'âge et du pouvoir, de projeter dans le passé la source d'autorité dont se réclame l'aîné vivant. Nous retrouvons au Burundi quelque chose de semblable.

Dans sa tentative de définir le pouvoir royal, le livre de Mworoha (1987) sur l'histoire du Burundi note que la fonction du roi reposait manifestement sur trois éléments : les capacités guerrières, la vénération religieuse et les solidarités lignagères. C'est la conjonction de ces trois logiques qui, selon lui, caractérise l'institution royale (entendez des *baganwa*) qui s'est affirmée tout particulièrement avec celui qui est retenu comme le premier roi : *Ntare Rushatsi*. Celui-ci est alors présenté comme un héros civilisateur qui aurait apporté la forge, le rituel des semilles du sorgho et, l'institution des vieux notables de collines dont il a été question ci-dessus. Nous retrouvons donc au Burundi ce qui confirme et la projection dans le passé, et le culte des ancêtres comme source de l'autorité des aînés vivants.

Meillassoux avait remarqué aussi que dans certains systèmes la transmission de l'autorité se faisait de frère aîné à frère cadet jusqu'à l'épuisement de la génération. Dans un tel système, l'autorité n'était attachée à aucun lignage et ne permettait donc pas la domination d'un lignage sur les autres en vertu du principe de séniorité. Il n'en est plus de même, et c'est aussi le cas chez les Burundi, si l'autorité se transmet héréditairement et selon le droit d'aînesse. Désormais, le pouvoir se situera toujours dans le même lignage : la famille des *baganwa* pour le cas du Burundi.

Tous les membres de ce lignage vont alors jouir du pouvoir indépendamment de leur âge réel. La condition d'aîné, au départ individuelle devient sociale. Dès lors, le système se présente comme un système hiérarchique. A la tête de la hiérarchie, les *baganwa*, et le reste de la stratification s'explique pour le cas des classes sociales au Burundi.

Stratification sociale

La hiérarchisation sociale entraînait d'après Meillassoux des pratiques d'endogamie, observables également chez les *baganwa*. Le mariage avec des femmes de statut inférieur impliquerait la remise de biens matrimoniaux — désormais nobles — à des gens du commun. Ceux-ci, ne disposant pas de ces biens ou n'en ayant pas assez ne peuvent plus accéder aux femmes du groupe supérieur consacrant ainsi l'endogamie au sein du groupe de tête. C'est ce que constatait Hans Meyer (1984 :236-237) chez les *baganwa* :

« Parmi les nombreuses familles Batussi de l'Urundi, il n'y a que quatre (ou six ?) qui ont le droit exclusif et l'honneur de fournir au sultan régnant (umwami) des épouses... Par ailleurs, les *baganwa* marient la plupart du temps leurs filles à d'autres *baganwa* (...). Les quatre lignages batussi, présentables à la cour pour ainsi dire, sont les Wakundo, les Warwanda, les Wenengwe et les Wanyakarama (...) »

Ce choix délibéré de familles pouvant donner des femmes au groupe monarchique, est un indice assez éloquent d'un processus d'apparition de tout au moins une classe sociale au Burundi : celle à partir de laquelle les autres se rangent. Voilà qui explique, en partie, les dites ressemblances physiques entre membres d'un groupe par rapport à ceux des autres.

Perméabilité des rangs sociaux

Parlant de l'aristocratie princière, le livre *Histoire du Burundi* note que le destin des *baganwa* reposait à la fois sur le principe héréditaire et sur leur situation politique. Au XIX^e siècle, ces aristocrates se hiérarchisaient en fonction de leur position généalogique par rapport au souverain régnant. Les descendants des rois précédents étaient refoulés vers les périphéries du pays.

Tout se passait comme si l'éloignement dans l'espace (par rapport à la capitale) était proportionnel à l'éloignement dans le temps (par rapport au roi ancêtre). Cela se traduisait dans l'articulation de deux principes : un premier qui consistait à placer les princes de sang à distance des cours royales, puis, un deuxième, celui de la dégradation (*gutahira*) progressive de leur descendants présentée comme un renouvellement cyclique.

Le principe de dégradation continue ou principe du remplacement cyclique des *baganwa* est retenu comme une donnée-clé du fonctionnement du système politique *ganwa*. Une fois installé dans le domaine ainsi concédé par le gouvernement central, licence était donnée au nouveau chef de l'agrandir autant qu'il le pouvait avec les moyens dont il disposait. Il devait alors s'emparer de force des terres d'un chef issu des rois précédents. Une fois qu'une terre avait été confisquée de la sorte sans que l'autre réussisse à opposer une résistance, le roi s'y accommodait. Ce grignotage continuait jusqu'à atteindre l'endroit dans lequel se trouvait la cour du chef. Dès que l'enclos était saisi, l'ancien chef partait ou acceptait d'être réduit au rang de simple sujet. Ce processus politique défavorisait nettement les lignées les plus anciennes. Il permet de comprendre, écrit Mworoha (1977 : 142), le principe selon lequel tous les princes sont réduits au rang de simples

batutsi au début d'un nouveau cycle de quatre rois. Les *batutsi* ne seraient donc que des descendants des anciens *baganwa* dégradés au cours du temps. De cet ancien rang ils ont pu garder des vaches qui leur donnent une certaine importance, et ils sont privilégiés pour participer au pouvoir à un niveau inférieur selon les besoins du moment et des affinités particulières avec les grands en place.

Le passage de l'état de client à l'état de patron

Le terme *ubugabire* se traduit en *kirundi* par « don ». Mauss (1960 : 161) a montré que le don n'avait de gratuité que l'apparence. Le donateur passe dans le don quelque chose de sa substance qui doit lui revenir et, dans une certaine mesure avec intérêt. La chose donnée confère ainsi au donateur une espèce de pouvoir sur le donataire. Le don prend la forme d'un crédit, et celui qui reçoit est endetté. Il est débiteur, et tout débiteur est dans une position inférieure vis-à-vis son créancier. Donner gratuitement devient une manière de forcer une créance et se mettre dans une position de supériorité. Le don ne crée donc pas seulement de l'alliance, il crée aussi de la hiérarchie.

Le contrat de clientèle tel que vécu au *Burundi* s'explique très bien dans cette logique hiérarchique. Ce n'est pas pour rien que le donateur est dit *shebuja* : c'est-à-dire maître du servage.

shebuja /se - ubuja/

père servage

Le client lui s'appelle précisément *umuhutu* wiwe (son serviteur)

Mais voici que Malinowski (1963 : 155), étudiant une autre société, avait constaté, à propos du même don, que le code social de l'action de donner « assimile la fortune à la grandeur, et la

richesse devient la marque indispensable du rang social, le symbole du mérite personnel ». Dans ces sociétés, détenir signifiait donner. Cet aspect s'observe dans le groupe monarchique des *baganwa*. Un chef *muganwa* donne généreusement à tous ceux qui demandent. On l'appelle *Biganza-bigaba-inyambo* (mains qui font cadeaux de belles vaches *inyambo*). C'est lui l'homme qui a réussi au Burundi. C'est lui le modèle, l'idéal qui hante tous et chacun. L'objectif premier de tous, c'est d'être un jour semblable au *muganwa*. C'est cela réussir dans la vie. Mais il fallait pour cela avoir de quoi donner. Et pas n'importe quoi. Des biens de prestige. Autrement dit, des vaches. Il fallait à tout prix posséder des vaches, et on était prêt à en acquérir à n'importe quel prix, afin de pouvoir se défaire de la honte du servage : *ubuhutu*. C'est cela qui explique le phénomène de *kwi hutura* (ku-i-hut-ur-a) ou se défaire de la servitude. Un *muhutu* qui s'enrichissait réclamait qu'on le traite comme un *mututsi*. Et il acquérait, par ce titre le rang et la satisfaction de tous les propriétaires de vaches, le seul critère qui le séparait des tenants de ce nom. Le processus de changement de statut s'accompagne d'un renouveau au niveau du système matrimonial. Le *hutu* affranchi prend en mariage une fille *tutsi*, et ses enfants naîtront *tutsi*.

Conclusion

Le décodage du phénomène *baganwa* en tant que fait économique-politique permet donc de retrouver la genèse des groupes sociaux du Burundi qui, de la sorte, ne peuvent pas avoir laissé de traces d'invasions successives, dans la mesure où les termes renvoient à des processus socio-économiques locaux plutôt qu'à des déplacements des groupements humains en tant que tels.

On sera *muganwa* selon qu'on a le pouvoir

politique la richesse et les privilèges qui en découlent. Un *muganwa* perdant son influence politique se rabat sur sa richesse matérielle et devient un *mututsi*. Et le *muganwa*, et le *mututsi*, parce que riches en vaches et en terres pourront avoir des gens à leur service selon les cas. Toutes ces personnes qui dépendent d'eux sont leurs *bahutu*. Les gens en dépendance constitueront naturellement la grosse majorité, de la même manière que les *baganwa* seront peu nombreux, les avantages politiques ne pouvant pas s'élargir à un grand nombre selon la logique de l'intérêt. En cela, nous ne faisons que confirmer ce que Leach (cf Verdon 1991 : 114) avait observé en constatant qu'il y a un danger de confondre modèle idéal et réalité observée. Car, souvent, les gens cherchent à tirer le plus grand profit de ce qu'ils font. Chacun désire agrandir son capital politique en usant de discernement et de raison pour évaluer les bénéfices à retirer des diverses stratégies qui lui sont ouvertes.

Bibliographie

- Bidou, J.-E., S. Ndayirukiye, J.-P. Ndayishimiye et P. Sirven, 1991, *Géographie du Burundi*, Paris, Hatier.
- Malinowski, B., 1963, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- Mauss, M., 1960, *Essai sur le don*, Paris, PUF.
- Meillassoux, C., 1960, Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance. *Cahiers d'Etudes Africaines* IV : 38-67.
- Meyer, H., 1984, *Les Barundi*, Traduit de l'allemand, Paris.
- Mworoha, E., 1977, *Histoire du Burundi. Des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Hatier.
- Mworoha, E., 1987, *Peuples et rois de l'Afrique des lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au XIX^e siècle*, Dakar-Abidjan, Nouvelles éditions africaines.

Rey, P.-P., 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspero.

Verdon, M., 1991, *Contre la culture: fondements d'une anthropologie sociale opérationnelle*, Paris, Édition des archives contemporaines.

Ziegler, J., 1971, *Le pouvoir africain*, Paris, Seuil.

« INTÉGRATION DE LA FEMME AU DÉVELOPPEMENT. »
L'EXEMPLE DE LA BIÈRE DE CÉRÉALES
CHEZ LES SÉNOUFO (AFRIQUE DE L'OUEST)

José Azoh

Introduction

La présente communication porte sur des changements intervenus dans une activité traditionnelle connectée à de nouveaux objectifs de développement. Elle insiste surtout sur l'intégration de la femme au développement (IFD) et les rapports de genre dans le développement (GED).

L'examen du statut socio-économique de la femme du tiers-monde en général et de l'Africaine en particulier, a soulevé la question de sa faible insertion, voire de sa quasi exclusion des programmes de développement, tant de la part des concepteurs que des récipiendaires ou bénéficiaires du développement, tous hommes imbus d'une idéologie patriarcale (Boserup 1975; Ferchiou 1983; Tinker 1991). En remontant plus loin, on en est arrivé à la question de son infériorité, de sa subordination et de son exploitation. Une telle situation, orchestrée d'abord par les dogmes des religions révélées monothéistes patriarcales (i.e. christianisme et islam), et ensuite par l'impérialisme et son inséparable mode de développement capitaliste, n'a fait qu'avantager les hommes africains. Ceux-ci se sont retrouvés en avant de la scène, privilégiés par leur initiation aux cultures de rente et à la technologie moderne (Société africaine de culture 1972; Boserup 1980; Tinker 1979; Beverly 1980; Diop 1982).

La première décennie des Nations Unies consacrée à la femme (1975-1985) était une occasion

de corriger cette situation d'inégalités et de marginalisation. Elle permettrait aussi d'appliquer concrètement le cadre théorique de l'IFD. Le développement d'activités génératrices de revenus (AGR) est alors apparu comme une des stratégies à mener compte tenu de ses impacts positifs pressentis pour le statut de la femme. On croyait que l'accès à un revenu assurant la sécurité économique, permettrait aux femmes d'échapper aux pratiques traditionnelles injustes et « avilissantes » à leur égard (e.g. rites du veuvage, accès réduit ou parfois inexistant à l'héritage, lévirat, polygynie). On croyait aussi que cette formule favoriserait le développement d'une plus grande autonomie au niveau de la reproduction biologique, et se traduirait par une baisse tant souhaitée au Nord de la fécondité (Nations Unies 1988; Dolphyne 1991).

Dans ce cadre, les femmes ont alors été encouragées à s'adonner à des activités lucratives allant du commerce individuel à petite et grande échelles, aux coopératives à vocation alimentaire ou artisanale (e.g. élevage, vannerie, poterie, etc.). Ces activités ont pour caractéristique de s'inscrire dans le prolongement des tâches ou occupations domestiques des femmes, ce qui donne lieu à des réactions divergentes. Pour les promoteurs, ne pas rompre avec le cadre de vie habituelle constitue un atout. Pour les détracteurs au contraire, cette continuité entraîne l'impossibilité pour les femmes de rompre avec les schémas traditionnels de

subordination.

Aussi, y a-t-il lieu de s'interroger sur ces dimensions à propos de la fabrication artisanale de la bière de mil (*Pennisetum typhoideum*), de sorgho (*Sorghum sp.*) et de maïs (*Zea mays*) à des fins de commercialisation. Cette AGR intégrée de façon plus spontanée que planifiée au développement, se déroule dans une région de savane africaine où vivent des populations sénoufo.

Cette communication s'articule autour de trois questions principales. Quelles étaient les fonctions et usages de la bière de céréales (tchapalo) dans le contexte traditionnel des Sénoufo ? Ce contexte traditionnel est-il en transformation avec un recours plus important que par le passé à la fabrication de la bière en tant qu'AGR ? Enfin, quelles en sont les conséquences ?

Pour placer l'analyse dans son cadre naturel, il convient tout d'abord de présenter brièvement la communauté ethnique en utilisant quelques repères ethnosociologiques, environnementaux et démographiques.

Le groupe ethnique sénoufo

Les Sénoufo¹, désignés comme tel en langue malinké, font partie de l'espace culturel voltaïque ou gur et se répartissent dans trois pays à savoir le sud du Burkina Faso et du Mali et l'extrême nord de la Côte d'Ivoire. Ils constituent un vaste ensemble avec une structure ethnique très diversifiée culturellement. On y reconnaît une trentaine de dialectes (Holas 1966 : 11 et 35); une institution militaro-éducative (Poro) accessible aux deux genres²; une religion axée sur le culte des ancêtres mais qui, malgré des variations locales, reconnaît partout l'existence d'un Dieu suprême (Koulotcholo).

En Côte d'Ivoire, les Sénoufo sont au nombre de 459 223, ce qui représente 8,8 % de la

population nationale³. Dans leur société à filiation matrilineaire mais en transition vers une filiation patrilinéaire⁴, la règle de résidence est tantôt patrilocale, tantôt bilocale. La polygynie et le lévirat sont fréquents, l'institution du mariage forcé (cekanri) est en recul et le versement d'une dot⁵ constitue la conclusion d'un mariage. Il est préférable qu'une femme soit excisée (porg) avant de se marier, sinon la lacune est comblée au moment de son accouchement, surtout s'il s'annonce difficile⁶.

Très attachés à leur terroir au couvert végétal en régression et faiblement arrosé (environ 900-1200 mm de pluies par an), les Sénoufo émigrent très peu et de façon saisonnière vers le sud. Ce sont des cultivateurs sédentaires qui pratiquent une agriculture de subsistance (céréales, tubercules et légumineuses), selon des méthodes ancestrales et à l'aide d'outils traditionnels sur les terres du lignage devenues de plus en plus arides. L'introduction du coton comme culture de rente masculine a conduit les hommes à utiliser la traction animale, la charrue, des fertilisants, des herbicides et insecticides. Les femmes, quant à elles, continuent à utiliser l'outillage rudimentaire (houes, daba) pour travailler aussi bien leur champ personnel que celui de leur mari.

Aux époques précoloniales et coloniales, les femmes sénoufo, à la différence de celles des groupes ethniques localisés dans le centre et le sud de la Côte d'Ivoire n'étaient pas assez impliquées dans le commerce de courte et/ou de longue distance. Ce domaine d'activité était le lot des colporteurs dioula (i.e. Malinké) qui se rendaient d'un village à un autre. Les femmes sénoufo confinées aux travaux domestiques et agricoles avaient, outre les officiantes religieuses et mystiques (e.g. culte du Sandogo) et à la faveur des marchés hebdomadaires, très peu de contacts avec la sphère

publique et avec le monde extérieur.

La situation s'est peu à peu modifiée avec la construction de marchés dans les grandes villes et les gros villages. Les femmes vendent de plus en plus les produits qu'elles transforment (e.g. graines de néré (*Parkia biglobosa*) fermentées en condiment (soubala), grains de céréales en bière, noix de karité⁷ en beurre et savon), qu'elles cultivent dans leurs champs personnels (e.g. légumes, légumineuses et oléagineux), ou qu'elles ponctionnent dans la brousse (e.g. fruits de l'arbre à karité, bois de chauffe) en vue d'accéder à du numéraire. Ce revenu lui revient de droit et est à peine épargné, car il est aussitôt investi dans la satisfaction des besoins personnels, de ceux du ménage et dans les échanges du réseau social.

A cette présentation générale succède celle plus succincte de la méthode qui a présidé au recueil du matériel analysé.

Méthode et données

Les données que je voudrais commenter ont été recueillies auprès de femmes et d'hommes lors d'un travail de terrain effectué en pays sénoufo en 1993, tant en milieu rural qu'urbain de la région de Korhogo, précisément dans le sous-groupe Kiembara unifié et regroupé en seul canton. Cinq brasseuses (sumbartcho), également vendeuses de tchapalo, les membres de leur ménage ainsi que leurs clients ont fait l'objet d'observations directes, d'entrevues semi directives et non directives sur leur lieu de travail et de consommation. Les deux premières brasseuses rencontrées (qui sont des cousines) vivent dans un quartier populaire du milieu urbain à proximité d'un petit marché permanent, tandis que la troisième réside dans un quartier non moins populaire, mais éloigné du marché. L'une des deux brasseuses du milieu rural

est également une des accoucheuses traditionnelles de son village.

Leur sélection s'est faite à partir d'une orientation de la part d'informateurs-clé lors d'une première série d'entrevues.

Les propos d'entrevues, traduits du français au sénoufo et du sénoufo en français, ont été enregistrés et pris en note simultanément. Les guides d'entrevues, soumis à aucun prétest, ont été administrés en plusieurs phases selon une durée variable et sans rétribution.

Caractéristiques initiales de la bière de céréales

Dans la société traditionnelle sénoufo, la bière de céréales ou tchapalo est un breuvage à la fois individuel et social dans la mesure où sa consommation intervient aussi bien à titre individuel que dans le cadre d'événements sociaux.

Usages sociaux de la bière de céréales

Les cérémonies sociales de grande envergure comme celles marquant les sorties d'initié(e)s du bois sacré, les funérailles d'adultes, les fêtes coutumières ou encore les travaux champêtres collectifs (e.g. défrichage, battage du mil), constituent une occasion de faire couler à flot du tchapalo brassé par les femmes.

Après les travaux champêtres communautaires réalisés par des groupements d'entraide (tons), le tchapalo sanctionne un repas copieux ou plantureux. En plus d'être une partie constituante de la rémunération en nature du *ton*, elle sert à désaltérer les travailleurs qui ont dépensé de l'énergie sous une chaleur torride.

Lors des funérailles et des danses de réjouissance par contre, l'ingurgitation massive de bière (à partir de 400 litres et plus suivant l'ampleur des funérailles) vise à maintenir en éveil les

musiciens et les danseurs jusqu'aux petites heures du matin. Alors, tout un chacun repart satisfait avec un bon souvenir de la cérémonie, ce qui ne peut que flatter l'orgueil des familles organisatrices. Dans le cas des funérailles, une célébration aussi bien arrosée et animée procure le sentiment que le défunt sera bien accueilli dans le village des morts où reposent les ancêtres (koubélékaha). Cela tient au fait que les Sénoufo restent très attachés à leurs croyances religieuses traditionnelles malgré l'exposition et l'adhésion à d'autres religions (e.g. Islam et Christianisme). Conséquemment, chaque fois que cela est nécessaire, il y a des sacrifices rituels lors desquels l'utilisation de la bière de céréales intervient.

Bière de céréales et rituels

Dans le cadre des rituels, la bière de céréales est avant tout sacrificielle⁸. Versée en libation aux ancêtres, aux génies et autres esprits, elle sert d'intrant dans l'établissement de la communication et de la communion entre le monde visible et invisible. Elle est d'abord offerte aux habitants du monde invisible auprès de qui assistance, protection et bénédiction sont recherchées, ou encore en guise de remerciements pour la moisson abondante ou pour une faveur obtenue (e.g. naissance). Ce n'est qu'après cela qu'elle peut être partagée entre les vivants. La cohésion entre les habitants du monde visible s'en trouve alors renforcée.

Usages individuels de la bière de céréales

Le tchapalo dans la quotidienneté

Le tchapalo est une boisson commune très prisée tant chez les hommes que chez les femmes sénoufo. Sa fabrication dans le contexte traditionnel est uniquement l'oeuvre de femmes d'un certain âge

(quarantaine et plus), qui en ont hérité en ligne maternelle selon les révélations de la société divinatoire du Sandogo⁹. Depuis la période précoloniale alors que les cauris (*Cypraea moneta* ou *C. marginata*) servaient de monnaie, ces spécialistes (sumbartcho), commercialisaient à tour de rôle le tchapalo et ce, de façon à éviter une compétition.

Cette bière consommée sur une base quotidienne et souvent à jeun, est appréciée pour ses vertus préventives des états fébriles, du paludisme et de la constipation, ce qui rend inutile l'administration de lavement rectal. Elle sert aussi d'excitant pour les paysans en leur permettant de supporter les travaux pénibles des champs. Aussi, en emportent-ils dans des bidons sur leurs lieux de travail afin d'en boire pendant la pause midi.

L'usage du tchapalo par les femmes

Compte tenu des nombreuses occupations qui la retiennent au foyer, la clientèle féminine est moins visible dans les lieux de consommation publique. Il n'en demeure pas moins que dans le cadre strictement familial, les femmes en font également usage. Un des usages individuels féminins est lié à une période bien spécifique de la vie reproductive. Il s'agit de la gestation, état durant lequel la femme sénoufo voit sa diète marquée par de nombreuses prohibitions alimentaires (e.g. chair de certains animaux, certains poissons, patates douces, mangues, miel, etc.).

De toutes les boissons connues en terroir sénoufo, la bière de céréales bien épicée (ajout de piment *Caspicum sp.*) est celle qui est la plus recommandée aux femmes pendant leur grossesse. Compte tenu des propriétés curatives (« soigne le ventre »), dépuratives (« fait sortir les saletés du ventre ») et amincissantes (« fait sortir les excès de graisse ») qui lui sont reconnues, l'absorption

d'importantes quantités est une norme. En cas de refus chez les personnes qui n'en ont pas l'habitude, la contrainte peut être exercée.

En quête de revenu, les femmes se sont lancées dans la commercialisation locale à plus grande échelle de cette bière, en produisant et en vendant des quantités plus importantes. Cette innovation a-t-elle engendré des transformations par rapport au contexte traditionnel de sa fabrication ? Dans l'affirmative, quelles en sont les conséquences ?

Transformations survenues et en cours

La principale transformation survenue et en cours, réside dans l'extension de la fonction économique de la bière de céréales. En effet, celle-ci se développe au point de se juxtaposer aux autres fonctions traditionnelles. Ainsi, lors de funérailles, la bière de céréales se vend après que la quantité¹⁰ offerte gratuitement pour la consommation collective ait été épuisée. Celle-ci, de plus en plus restreinte, cède le pas à l'apparition de transactions commerciales lors d'événements sociaux. La bière commercialisée procure de l'argent aux brasseuses dont la motivation procède plus du gain matériel. La brasseuse de service se rend sur les lieux des funérailles avec sa production, qu'elle est contente de pouvoir écouler auprès d'une clientèle encore plus diversifiée.

Ce gain prend le pas sur le prestige que ressentait autrefois la famille hôte à afficher de la générosité, via la gracieuseté du breuvage servi suivant un ordre de priorité (i.e. hiérarchie selon l'aïnesse) au cours des funérailles. Ainsi, du consommateur communautaire qu'il était au début de la cérémonie, le Sénoufo devient un consommateur-client avant la fin de la cérémonie, chaque fois qu'il s'établit une transaction entre une vendeuse de bière et lui.

Un autre changement notoire en milieu urbain, est la fabrication de la bière sept jours sur sept et en grande quantité pour une clientèle plus importante numériquement. Les femmes de ce milieu ont moins de contraintes car au village, le respect des jours de la semaine consacrés au(x) génie(s) protecteur(s) ne permet pas aux femmes de brasser et de vendre tous les jours de la bière. Elles le font seulement les jours qui leur sont prescrits par le Sandogo, et le reste du temps travaillent dans leurs champs. En saison pluvieuse par exemple, elles sont tenues de semer car il s'agit d'une tâche qui ne revient qu'aux femmes.

Enfin, il y a lieu de s'intéresser aux conséquences de l'expansion de la fonction économique de la bière de céréales dans une société en proie à un changement social.

Conséquences des transformations

Les conséquences engendrées par la bière de céréales brassée et vendue par les femmes en guise de source de revenu, concernent aussi bien les individus, le milieu que les rapports sociaux dans la communauté. Pour mieux le saisir, une description préalable de la nouvelle activité économique est nécessaire.

Les lieux et acteurs sociaux en présence

La bière de céréales se boit dans de petites calebasses sur les lieux même de sa production, à savoir le domicile des brasseuses (e.g. à l'intérieur de la case) ou dans un hangar aménagé pour la circonstance qu'elles louent. La clientèle qui est essentiellement constituée d'hommes adultes et âgés du même groupe ethnique et membres des couches populaires, se caractérise par une homogénéité. Elle s'y rend pendant ses moments de loisirs. En milieu urbain c'est surtout le soir, pendant les fins de

semaine et le jour de marché¹¹, tandis qu'en milieu rural c'est tôt le matin, le soir et après la période de travaux agricoles intensifs. La bière achetée entre 100 et 150 F CFA¹² la bouteille de un litre, se sirote tout en jasant et on s'informe ainsi des potins locaux où on se lance parfois dans des discussions sur la parenté, voire le tracement d'arbres généalogiques. Compte tenu de sa faible teneur relative en alcool¹³, il faut en boire assez pour s'enivrer. Il arrive que des personnes dépassent leurs limites, mais cela donne rarement lieu à du grabuge. L'inconvénient rapporté par les vendeuses est que ces personnes oublient de payer ou feignent d'oublier. En milieu urbain, c'est parfois un attrait pour les rondeurs des jeunes serveuses qui s'éveille.

Les revenus ou recettes des brasseuses de bière

En milieu urbain, c'est en fin de mois et pendant les périodes de grande chaleur que les femmes vendent le plus de bière et réalisent une plus grande marge de bénéfice.

En milieu rural, le pic est atteint lors de la traite du coton. Ces dernières années, les recettes ont accusé une baisse car le coton, à l'instar du café et du cacao a connu une crise. A combien exactement ou approximativement s'élève le profit ? C'est la seule question pour laquelle le taux de non réponse est fort car le sujet est quasi tabou. « On gagne un peu et on se débrouille avec » répondent-elles. Les femmes parlent difficilement de ce qu'elles gagnent. A ce niveau, la diversification des sources de données s'est avérée très utile en ce sens que, le recours aux informateurs-clé a fourni un taux de réponse maximal et très révélateur du caractère prospère de l'AGR à l'étude. En milieu rural par exemple, les femmes brassent une quantité de bière qui remplit au moins quatre grandes marmites d'environ cinquante litres chacune. Elles réussissent

à l'écouler entièrement le lendemain du jour où elles en ont achevé la cuisson. Leur recette journalière varie entre 20 000 et 30 000 F CFA et les jours de marché, la recette est plus élevée. Aucun problème de perte (i.e aspect périssable du produit) n'a été mentionné.

Toujours est-il que les femmes restent les mieux placées pour dire si les gains qu'elles retirent de cette activité valent l'énergie et le temps investis. Le processus de fabrication de la bière de céréales dure un minimum de quatre jours. Elle est cuite dans de grandes marmites sur un feu de bois et brassée avec de grosses spatules. Tout cela requiert des efforts physiques. En milieu rural où le bois de chauffe est collecté et transporté par les femmes toutes seules (porté sur la tête), ces efforts se dédoublent. Aussi, est-on encline à se demander quel est l'impact des exigences de cette activité pour la santé des participantes.

L'impact sur la santé des femmes

Les femmes parlent de fatigue générale sans évoquer un problème de santé particulier lié à cette AGR. Habituees à la fumée que dégage le feu de bois, elles ne s'en plaignent pas. Aucun accident de travail n'a été rapporté quand bien même les risques de brûlure par la vapeur ou par le feu existent. Leur longue expérience dans le domaine de la cuisson au feu de bois joue certainement en leur faveur.

Celles (trois sur cinq) qui ont mentionné des maux de dos sont d'un certain âge, aussi est-il délicat de proposer une association directe. Par contre pour la fatigue générale, on peut oser l'attribuer à la charge de travail considérable et aux rares moments de loisirs et de repos qu'elles ont de par la division sexuelle du travail en vigueur dans leur société. En effet, le fait d'exercer cette activité lucrative ne les dispense pas de leurs obligations domestiques

traditionnelles.

L'impact sur l'environnement, les rapports de genre et les rapports sociaux en général

La cuisson de la bière de céréales qui dure presque toute une journée exige une quantité importante de bois. Pour un sac de 100 kg de mil, il faut au moins quatre gros fagots de bois (il y a environ vingt troncs d'arbres moyens par fagot).

Leur débitage étant difficile, les femmes ont recours à une main d'oeuvre masculine rémunérée (e.g. Bella et Peulh résidant dans le village). En milieu urbain le bois se vend déjà débité par les hommes¹⁴. En milieu rural, les femmes achètent les grains qui servent à la fabrication de la bière aux hommes. Ne pouvant que s'en réjouir, ils coopèrent au transport des sacs de grains. C'est le plus souvent les excédents qu'ils écoulent ainsi tant en milieu rural qu'en destination du milieu urbain. Dans ce dernier milieu, la consommation de la bière de céréales sous un apatam installé par les vendeuses constitue une occasion de retrouvailles, de « s'abreuver » en nouvelles, de revivre des souvenirs collectifs, de se retremper en quelque sorte dans des habitudes traditionnelles et de se rapprocher ainsi du village que l'on a quitté depuis X mois ou années.

Les interactions avec des personnes hors lignage et hors voisinage direct sont également favorisées chez les vendeuses tout comme chez les clients, ce qui aboutit au développement d'un nouveau réseau social et ainsi, à une réduction de l'anonymat plus spécifique à la vie en milieu urbain. Cela est tout aussi valable ou vrai pour la consommation de vin de palme intégrée à des AGR dans les autres régions du pays.

L'impact sur la qualité de vie et la condition socio-économique

Les femmes impliquées dans la commercialisation de la bière de céréales ne se démarquent pas des autres par un mode de vie distinctif. La diète du ménage, largement dominée par les hydrocarbures, reste inchangée et la sobriété est de rigueur. Il n'y a aucun projet de modernisation du matériel de travail et en dehors de l'acquisition de pagnes imprimés de qualité, on n'achète que ce qui est vraiment nécessaire. Leur fécondité est semblable à la tendance générale observée en milieu urbain et rural. Ce qui les différencie, c'est la sécurité économique qui leur est plus accessible et garantie au point où elles participent plus aux dépenses du ménage (fournitures scolaires, vêtements pour enfants) et investissent dans l'immobilier¹⁵ en milieu urbain.

Peut-on alors parler d'acquisition de pouvoir économique chez les femmes par le biais de cette AGR ? Dans le milieu féminin (e.g. groupement de femmes, tontines) la réponse est affirmative à partir du moment où la relative importance de leur financement leur octroie plus de pouvoir dans les décisions à prendre pour la conduite des affaires associatives. En termes plus concrets, pour la réalisation d'une entreprise collective, leur cotisation sera plus élevée que celle des autres membres car on sait qu'elles ont plus de moyens financiers. Aussi, leurs propositions auront-elles plus de poids.

Au niveau de la société ? Il est peut-être prématuré de se lancer dans une réponse tranchée, surtout que se pose encore l'importante question de savoir si le comportement de thésaurisation en vue des funérailles, bien connu non seulement des Sénoufo, mais de bon nombre de groupes ethniques africains, se maintient chez les femmes qui se lancent dans des AGR en général et chez les brasseuses de

bière en particulier.

Les femmes, lorsqu'elles sont de bonnes brasseuses, acquièrent une réputation qui dépasse les frontières immédiates de leur milieu de vie. Les personnes de passage gardent un bon souvenir de leur bière et vantent leur mérite, ce qui leur confère une renommée. Le fait d'être très connues est une caractéristique distinctive qui a pour effet de drainer davantage de monde à leurs funérailles.

Conclusion

Dans sa version commerciale, la vente et la consommation de la bière de céréales en pays sénoufo se déroulent, à l'instar des tavernes en Occident, dans une ambiance chaleureuse et conservent dans une certaine mesure un caractère communautaire.

Aussi faible ou substantielle soit-elle, la masse monétaire qui circule dans le cadre de la commercialisation de la bière de céréales permet aux brasseuses la satisfaction de certains besoins immédiats et parfois même lointains et avant tout, procure un sentiment de sécurité économique à défaut d'un accès à des cultures de rente où à d'autres sources plus rémunératrices.

Dans une optique de genre et développement (GED), quelle évaluation ou remarques peut-on faire de la bière de céréales davantage transformée en un produit économique ?

A travers les interactions et l'interdépendance entre hommes et femmes qu'elle met à jour, l'accentuation lucrative de la consommation de la bière de céréales réaffirme l'effective complémentarité entre sexes sociaux dans leurs rôles traditionnels (Société africaine de culture 1972). Que deviendrait cette AGR sans l'implication de son marché potentiel constitué d'hommes titulaires de cultures de rente ou d'emplois

rémunérés ?

Cet exemple d'intégration non planifiée des femmes au développement, confirme la possibilité de leur accès à des activités économiques dans une société aux rapports de pouvoir inégalitaires. Il laisse suggérer que la sécurité et l'autonomie économique peuvent tout aussi bien s'acquérir dans des rapports de genre qui ne sont pas nécessairement équivalents à ceux que propose l'Occident (i.e. égalitaires).

Notes

¹ Les Sénoufo ont pour dénomination originelle Sénambélé ou Siéna et sont des locuteurs du Syénar.

² Dans son essence même, le Poro est une société initiatique masculine qui forme les individus (masculins et féminins) pour la vie et régule celle-ci à partir de sa structure de pouvoir qui exerce un contrôle politique, social et économique dans la communauté. Dans certains sous-groupes sénoufo tel que celui des Kiembara, les femmes n'y sont admises qu'après avoir atteint une certaine maturité d'âge et c'est souvent à la ménopause. Cependant, on leur épargne les épreuves physiques difficiles inhérentes à certaines étapes du Poro. Aussi, considère-t-on leur accès au Poro comme une simple initiation d'où, l'expression de « laver la figure » employée dans leur cas.

³ Selon le recensement général de la population et de l'habitat (RGPH 1985) et l'enquête ivoirienne de fécondité (Institut national de la statistique 1991 : 34) qui fournissent ces indicateurs, la fécondité cumulée en savane urbaine serait de 6,3 et de 7,1 en savane rurale vs une moyenne de 6,5 pour l'ensemble du pays. L'âge moyen à la maternité serait de 27,7 en savane urbaine et de 28,2 en savane rurale vs une moyenne de 28,1 à l'échelle nationale.

⁴ Avant l'implantation d'une administration coloniale, les neveux utérins d'un homme (i.e. les fils de sa soeur) travaillaient ses champs et héritaient de ses biens à son décès. Dans certains sous-groupes ethniques sénoufo, selon la forme d'organisation sociale dominante, l'enfant portait le nom de famille de sa mère plutôt que celui de son père. Mais de telles pratiques sont de plus en plus remises en cause et les conflits qui en découlent sont portés à

l'attention de l'appareil judiciaire et de l'administration moderne à orientation patriarcale. En tranchant toujours en faveur des fils pour l'héritage, et en établissant les pièces d'état civil dans une logique de filiation patrilinéaire, ces instances nationales accélèrent la transition de la société sénoufo vers la patrilinéarité, forme de filiation la plus répandue de nos jours.

⁵ La dot — en fait prix de la fiancée — et le mariage sont des synonymes. Après les prestations de travail, les dons en nature et autres cadeaux pour la belle-famille et la fiancée, le versement d'un numéraire (yapèr) peu élevé (environ 40 000 F CFA) constitue l'étape finale du mariage (yasro). Dans la pure tradition sénoufo, il sert à accomplir des sacrifices destinés aux ancêtres en vue de la réussite de l'union conjugale.

⁶ Les complications de l'accouchement peuvent justifier une ablation du clitoris, organe mis en cause par les oracles. Informées du fait que de telles mutilations n'existent pas partout et qu'elles ont un impact négatif en matière de santé reproductive, du point de vue de la médecine conventionnelle moderne, les accoucheuses traditionnelles ont réagi comme suit : « Nous n'avons affaire qu'à des femmes excisées dans notre pratique, donc nous ne pouvons rien dire à ce sujet. »

⁷ Le fruit du karité (*Butyrospermium parkii*) est soit vendu dépulvé à des colporteurs dioula qui passent dans les villages avec leur système de pesage et fixent les prix, soit transformé en graisse végétale et vendu sur le marché local et à l'extérieur au prix de la productrice. Dans cette deuxième formule, il constitue après la bière, une AGR rentable.

⁸ L'utilisation de la bière lors des sacrifices rituels est sujette à des variations selon les sous-groupes ethniques. Certains n'ont recours qu'à de l'eau ordinaire.

⁹ C'est le Sandogo, société de divination féminine par excellence et intermédiaire du monde surnaturel, qui révèle aux individus les interdits et prescriptions de leurs génies créateurs. Les femmes impliquées dans la fabrication de la bière (sumbartcho) en tiennent compte, à cause des ingrédients et formules secrètes qui donnent un cachet particulier à leur produit final et leur assure une bonne réputation. Chaque génie a généralement un jour de la semaine qui lui est réservé et dans les villages, les femmes s'organisent en fonction de ce jour pour brasser et vendre de la bière.

¹⁰ Cette quantité peut dépendre des moyens de l'organisateur des funérailles et du statut social du défunt.

¹¹ En milieu urbain, le marché se tient tous les jours. Cependant, il existe un jour dans la semaine qui est appelé jour de marché lors duquel les paysans arrivent avec leurs produits et font également des emplettes avant de retourner au village. A la différence des autres groupes ethniques, ce jour n'est jamais fixe chez les Sénoufo, parce que leur calendrier compte six jours au lieu de sept.

¹² Avant le 15 janvier 1994, 50 franc CFA valaient 1 franc français compte tenu de l'accord de parité fixe. Depuis cette date, le franc CFA, monnaie commune à plusieurs pays d'Afrique francophone, a été dévalué de la moitié de sa valeur.

Actuellement, 1 \$ US vaut environ 530 F CFA et 1 \$ Can 370 F CFA.

¹³ Selon Mulkay et Delaude (1986 : 34), la teneur en alcool des breuvages africains est de 2 à 3 %, ce qui représente moins de la moitié de l'alcool contenu dans une bière européenne. Ces auteurs soutiennent que les bières traditionnelles d'Afrique dont la valeur nutritive (e.g. glucides, acides aminés, vitamines) est reconnue, sont à considérer comme des aliments.

Les données fournies par une table de composition des aliments et de leur valeur nutritive pour une quantité de 100 g, permettent de faire la comparaison suivante en matière de degré d'alcool : la bière nutritive renferme en moyenne 1,28 % d'éthanol vs 3,50 % pour la bière brune; 3,61 % pour la bière blonde; 7,85 % pour le vin rouge; 8,40 % pour le vin blanc; 8,90 % pour le vin mousseux et 35,20 % pour le whisky (Souci et al, 1989-90 : 951-966).

¹⁴ Il n'existe pas de prix standard pour le débitage du bois de chauffe. D'une façon générale, la main d'oeuvre masculine qui fait ce travail reçoit un repas et un montant d'argent qui est variable (exemple 200-500 F CFA). En milieu urbain où le bois se vend, les prix vont de 75 F CFA à 300 F CFA selon la grosseur des tas et la saison (le bois est dispendieux en saison pluvieuse).

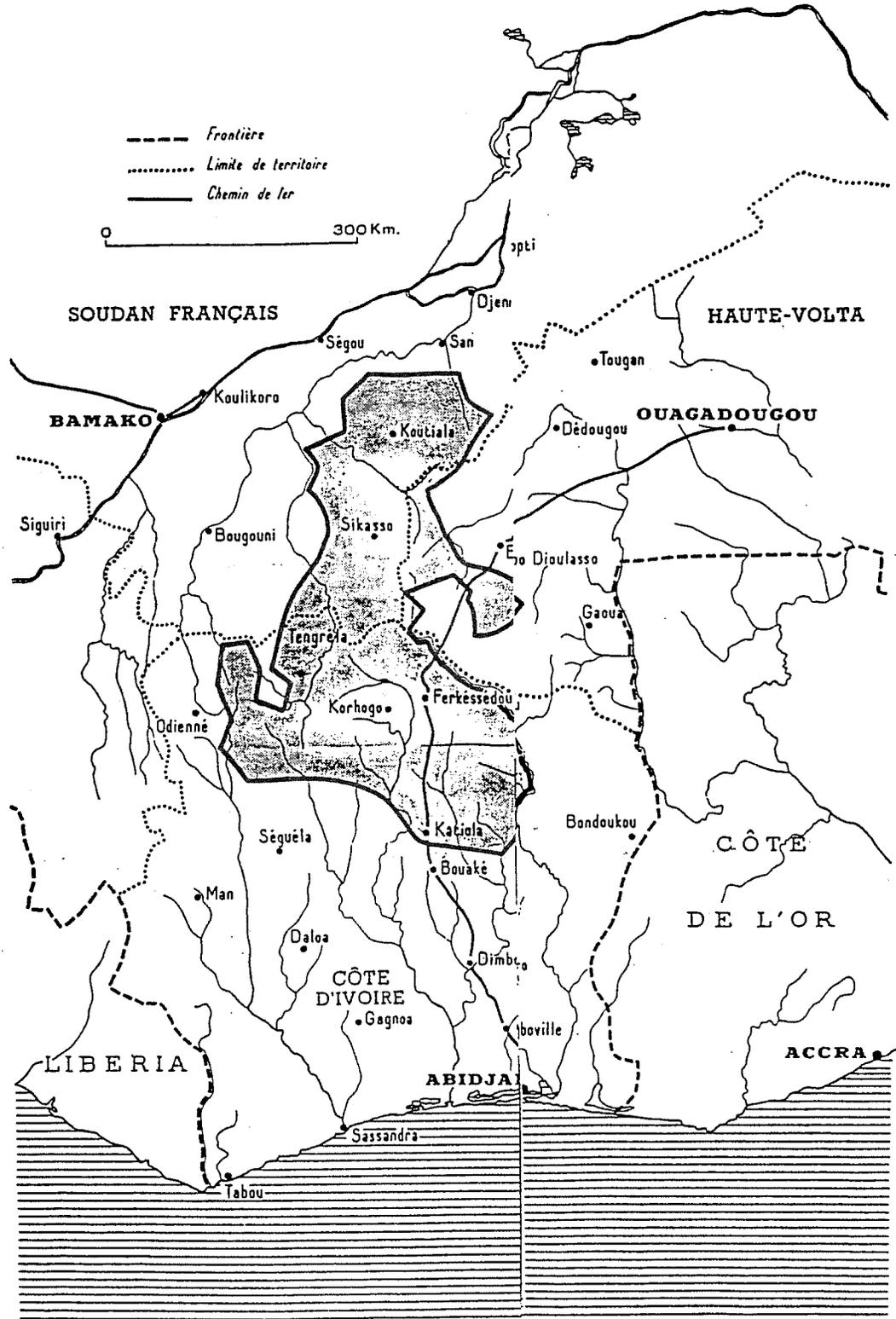
¹⁵ Certaines brasseuses de tchapalo du milieu urbain construisent au moins une villa qu'elles louent à des fonctionnaires, ce qui leur rapporte un revenu mensuel supplémentaire.

Bibliographie

- Azoh, J., 1993, *Notes de terrain en milieux rural et urbain sénoufo de Côte d'Ivoire*.
- Beverly, L., éd., 1980, *Comparative perspectives of Third World women: the impact of race, sex and class*, New York, Praeger.
- Boserup, E., 1975, *Intégration de la femme au développement. Pourquoi, Quand, Comment ?* PNUD, New York, Nations Unies.
- Boserup, E., 1983, *La femme face au développement économique*, Paris, PUF.
- Conseil canadien pour la coopération internationale (CCCI), 1991, *Un autre genre de développement: un guide pratique sur les rapports femmes-hommes dans le développement*, Ottawa.
- Diop, C.A., 1982, *L'unité culturelle de l'Afrique noire : domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, Paris, Présence africaine.
- Dolphyne, F.A., 1991, *The emancipation of women. An african perspective*, Accra, Ghana Universities Press.
- Ferchiou, S., 1983, L'aide internationale au service du patriarcat. *Nouvelles questions féministes* N° 5 : 47-58.
- Glaze, A., 1981, *Art and Death in a Senoufo Village*, Bloomington, Indiana University Press.
- Holas, B., 1966, *Les Sénoufo (y compris les Mininanka)*, Paris, PUF.
- Institut national de la statistique, 1993, *Femme et Population en Côte d'Ivoire*, Collecte de données démographiques, statistiques et bibliographiques, Abidjan.
- Mulkay, P. et C. Delaude, 1896, Valeur nutritive des boissons fermentées africaines. *Psychotropes* 3 (1) : 33-35.
- Perrois, L. et M. Dieu, 1986, Culture matérielle chez les Komba-Gimbe des monts Alantika (Nord-Cameroun) : les gens de la bière de mil. In *Relations inter-ethniques et culture matérielle dans le bassin du Lac Tchad*, Actes du 3e colloque Mega-Tchad, Paris, Orstom, p 175-182.
- Société africaine de culture, 1972, *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Rencontre d'Abidjan, 3-8 juillet, Paris, Présence africaine.
- Souci, S.W., H. Fachmann et H. Kraut, 1989-90, *Food Composition and Nutrition Tables*, Stuttgart, 4th revised and completed edition.
- Tinker, I., 1979, Le développement contre les femmes. *Questions féministes* N° 5-6 : 69-86.
- Tinker, I., éd., 1991, *Persistent inequalities : women and world development*, New York, Oxford University Press.
- Women 2000, 1988, *Social Support Measures for the Advancement of Women*, N° 3, New York, United Nations.

FIGURE 1

Essai de délimitation de l'habitat actuel du complexe ethnique Sénoufo—Minianka
(Holas 1966)



**Tableau approximatif des intrants et des dépenses liées à la fabrication de la bière de céréales.
Exemple d'une entreprise familiale du milieu rural**

Dépenses Intrants	Énergie combustible	Énergie humaine	Temps approx. Heures de travail	Coût en numéraire
Céréales 300 kg de mil	Cuisson énergétivore en bois de chauffe	Tri Lavage Trempage Germination Mouture (port sur la tête au moulin) Brassage pendant la cuisson	60 min. 20-30 min. 20-30 min. Nil 60-90 min. déplacement aller-retour et attente en cas de file 45-60 min. durée = 15 h (temps d'attente et suivi)	Sac de 100 kg = 4 000 F CFA X 3 = 12 000 F CFA
Eau 400 l		Collecte Transport sur la tête	50-75 min. Attente plus longue en cas de file	Nil (puits ou pompe publique)
Bois 12 grands fagots		Collecte Transport sur la tête Débitage	2-3 heures selon l'emplacement	Nil 350-400 F CFA Un repas
Piment sec 200-300 g		Cultivé dans le champ personnel ou dans le jardin de case	pilage au mortier 20-30 min.	Nil (Ponction dans le champ personnel)
Autres ingrédients : assaisonnements et incantations secrètes	Nil	Nil	Nil	Nil

**Tableau approximatif des recettes et des extrants.
Exemple d'une entreprise familiale du milieu rural**

Recettes Extrants	Prix de vente	Quantité vendue	Gain journalier
Breuvage fermenté alcoolisé et piquant	100-150 F CFA le litre	4 grosses marmites de 50 litres environ chacune	Brut = 20 000-30 000 F CFA NET = 7 650-17 650 F CFA

Bilan : le gain net par rapport au temps de travail est faible, car il s'agit d'une moyenne de 20 heures de travail et de mobilisation (production et commercialisation) dans des conditions presque comparables à celles d'un ouvrier. L'ensemble des opérations dure un minimum de 5 jours.

LES DENTS DE L'ÉCONOMIE

Gérard Gagné

De nos jours, à la simple lecture des colonnes d'économistes dans les quotidiens, on se rend compte rapidement que l'économie est un phénomène extrêmement dynamique qui comprend plusieurs facettes.

Pour le préhistorien, la notion d'économie semble plus simple que la réalité actuelle. En fait la notion d'économie fait surtout référence à des modes d'exploitation des ressources naturelles qui vont permettre aux populations de s'adapter à leur environnement; culturel, psychologique et biologique. La composante biologique se rapporte essentiellement à la quête de subsistance qui peut être réduite à deux catégories : la première regroupe toutes les populations qui vivaient de chasse, de pêche et de collecte de végétaux sauvages; la deuxième regroupe les sociétés de producteurs alimentaires, c'est-à-dire celles qui ont domestiqué les plantes et les animaux. Il y a donc une distinction assez nette entre les deux types d'économie.

Même si le débat autour des causes et des facteurs qui ont influencé l'origine de la production alimentaire est loin d'être résolu, il semble du moins accepté par la majorité des archéologues que la domestication des plantes et des animaux s'est faite progressivement. De nombreux sites à travers le monde attestent en effet une phase de transition reléguant aux oubliettes l'image d'une révolution subite telle que proposée par certains auteurs anciens. Cette période de transition est marquée par une connaissance accrue du monde végétal ainsi que

par un développement technologique qui allait permettre l'exploitation et même la transformation de diverses espèces végétales et animales.

La distinction entre les deux types d'exploitation relève par conséquent beaucoup plus d'un élément quantitatif que qualitatif : augmentation des ressources, possibilité d'entreposage à long terme, augmentation démographique, plus grande sédentarisation, complexification des systèmes politiques, etc. Mais, comme ce phénomène est graduel il y a évidemment lieu de croire en un continuum d'exploitation. Ceci est d'ailleurs attesté comme on l'a dit plus haut par une transition de l'exploitation des ressources. De ce point de vue les espèces et les variétés produites sont devenues petit à petit de plus en plus populaires.

En ce qui a trait à la préhistoire de l'Amérique du Nord-Est, un élément de subsistance sert à distinguer les deux modes d'économie : la présence de cultigènes. Il n'y a en effet aucun animal domestiqué si ce n'est le chien. L'aspect quantitatif se limite donc à une augmentation de l'exploitation du monde végétal par rapport au monde animal.

Les archéologues ont développé plusieurs techniques d'analyse pour rendre compte de l'économie des populations préhistoriques du Nord-Est ou d'ailleurs :

1- l'archéologue qui analyse la culture matérielle peut, à l'occasion, mettre en évidence la fonction de certains outils et par là identifier

l'exploitation de telle ou telle ressource. Le développement au cours des dernières années de l'analyse de micro-traces sur les outils permet de classer certains gestes liés à la coupe de bois, au raclage des peaux etc.

2- le zooarchéologue va s'intéresser directement à l'alimentation en analysant les restes osseux provenant la plupart du temps des dépotoirs culinaires ou de foyers; il pourra ainsi identifier les espèces consommées et établir divers éléments du menu quotidien. D'autres spécialistes de la flore viendront compléter la carte en s'attardant à l'analyse des restes végétaux qui soulignons-le sont plus rares que les restes osseux, à cause principalement de leur dégradation plus rapide dans les sols.

3- l'analyse de coprolithes permet aussi un regard direct sur le brassage digestif mais, malheureusement ces études sont rares dans le Nord-Est devant l'absence de spécimens adéquats.

4- l'anthropobiologiste a aussi apporté une contribution importante à l'étude de l'alimentation des sociétés anciennes. Au cours des dernières années des techniques d'analyse d'éléments chimiques (traces d'éléments) sur le squelette ont permis de déceler des tendances au niveau de la proportion des végétaux ou de la viande consommés. Les analyses macroscopiques et microscopiques permettent de plus de savoir si les individus possédaient des carences au niveau alimentaire, éventuellement de les identifier (rachitisme, ostéoporose, avitaminose, etc.).

Parallèlement à l'analyse sur les os, les anthropobiologistes ont aussi porté leurs intérêts de recherche sur les modifications des dents et de leurs tissus de support. Cette approche est très pertinente puisque tout aliment ingéré vient d'abord en contact avec les dents. Or, à la suite de recherches en

laboratoire par les chirurgiens dentistes, de données épidémiologiques et d'expériences de simulation par les préhistoriens, il est clair maintenant que certaines pathologies buccales peuvent être directement reliées à la consommation de produits végétaux, notamment les cultigènes.

L'analyse des dents humaines permet ainsi de reconnaître le même type de division alimentaire que celui proposé par les préhistoriens et d'évaluer la dépendance envers les végétaux. L'identification de certaines pathologies dentaires va même un peu plus loin dans les interprétations. Ainsi au-delà de la division végétal/animal, la présence de pathologies dentaires fournit des indices sur la préparation des aliments faisant ainsi ressortir des pratiques culinaires (préparation, cuisson, entreposage) qui peuvent contribuer à augmenter ou à diminuer les effets abrasifs ou infectieux. Ces données débordent ainsi largement la simple valeur pathologique et permettent d'identifier des gestes culturels quotidiens et confèrent même une valeur épidémiologique lorsque les effectifs sont adéquats.

C'est de ce dernier apport que j'aimerais vous entretenir. Ce court exposé se veut donc un survol des informations alimentaires que l'on peut obtenir à partir de l'analyse des dents.

Comment associer une pathologie buccale à un type d'économie ?

Pour permettre de retracer à partir de l'analyse de dents des différences alimentaires et en particulier l'opposition d'une économie basée davantage sur le végétal que sur le carné, il fallait que l'étiologie des pathologies dentaires retenues soient bien connues. Des associations entre pathologies et alimentation, sans preuve en laboratoire seraient en effet demeurées au seul stade d'hypothèses et auraient été d'un intérêt très limité

pour les archéologues. Heureusement, les données obtenues d'études cliniques, épidémiologiques et en laboratoire ont permis de préciser l'étiologie de quelques pathologies dentaires et de saisir les relations entre leur expression et la consommation de certains aliments (Triller 1981; Mendel 1979; Jenkins 1978). Il en va ainsi pour la carie dentaire, l'abrasion des surfaces occlusales et quelques affections des tissus de support.

La carie dentaire est un bel exemple, sans doute le plus connu, de cette preuve en laboratoire. Pour que la carie dentaire se développe, il faut qu'il y ait formation de plaque sur les surfaces des dents. La plaque dentaire va favoriser sous certaines conditions la prolifération de microorganismes qui vont détruire les substances minérales des dents. La présence de sucre dans l'alimentation est une de ces conditions favorables au développement de la carie dentaire. L'association entre la consommation de sucre et l'origine de la carie dentaire est connue et démontrée depuis longtemps. Les expériences en laboratoire sont par ailleurs venues préciser cette relation. Pour permettre la carie dentaire, il faut que le sucre, contenu dans les aliments, vienne en contact direct avec les surfaces dentaires. En effet, des animaux nourris en laboratoire d'aliments sucrés par tube relié directement à l'estomac, sans contact avec les dents, ne possédaient pas de lésions carieuses. Des analyses plus fines ont par la suite montré non seulement que la nature de l'aliment ingéré influençait certaines pathologies mais aussi que la texture de l'aliment était tout aussi si non plus importante encore comme facteur étiologique. Ainsi un aliment comme le maïs ou les autres céréales riches en sucre, favorisera certes le développement de la carie dentaire lorsqu'il est consommé à partir de l'épi mais il sera par contre beaucoup plus cariogène s'il est consommé sous forme de bouillie

pâteuse qui accentue les propriétés adhérentes. C'est-à-dire que plus l'aliment sera collé aux parois dentaires plus les bactéries auront le temps d'y détruire les surfaces. La fréquence de consommation est un autre facteur à considérer.

Une autre pathologie peu fréquente de nos jours a fait l'objet de recherches intenses chez les populations anciennes et traditionnelles modernes : l'abrasion des surfaces occlusales. De nos jours, à l'exception de quelques cas de bruxisme, la destruction horizontale des couronnes dentaires est pratiquement inexistante. La perte progressive des couronnes constatée chez les populations anciennes a été mise en relation avec une mastication d'aliments aux propriétés abrasives. Il s'agit la plupart du temps de la consommation de viande peu cuite ou d'infiltrations de corps étrangers lors des différentes étapes de préparations alimentaires, habituellement des éléments minéraux qui s'ajoutent aux aliments lors des techniques de séchage au grand air ou de la cuisson directement sur le feu ou encore lors du broyage d'aliments entre deux pierres (Molnar et Molnar 1989; Molnar 1972, 1971a et 1971b).

Les rythmes de destruction des couronnes ont par la suite été établis quantitativement en laboratoire à l'aide de machines plus ou moins sophistiquées qui reproduisaient les mouvements d'occlusion sur des moulages de dents ou sur des populations dont l'âge des individus était bien connu. Il était alors possible de prédire tout en expliquant les données recueillies le type de destruction des surfaces ainsi que la progression de l'élimination des cuspidés (bourellets sur la surface des dents).

De ces étiologies et expériences il ressort que l'alimentation pouvait être intimement liée à l'expression de certaines pathologies dentaires. Il

pouvait même être possible de prédire la consommation de viande et de végétal selon les populations. Ainsi la consommation de certaines plantes riches en hydrates de carbone comme les céréales et le maïs en particulier devait entraîner une augmentation de la carie dentaire. Par contre la consommation de viande peu cuite devait être intimement reliée à une destruction des couronnes dentaires.

C'est à partir de ces deux principales relations que les anthropologues ont tenté de documenter les deux principaux modes de subsistance.

Les dents des populations préhistoriques

On observe depuis une vingtaine d'années une chute considérable du taux de carie dentaire dans les pays occidentaux. Cette diminution est associée aux politiques d'éducation visant à inculquer dans la population la pratique d'une bonne hygiène dentaire tout en réduisant la consommation de sucre.

Avant cette démocratisation de l'hygiène dentaire, la consommation de sucre faisait par contre des ravages sur les couronnes dentaires. Très tôt, les gens développaient des caries dentaires qui entraînaient petit à petit la destruction complète des couronnes. La perte de substance dentaire à cause d'un contact entre les dents et un aliment chimique remonte au Moyen Âge avec l'industrialisation du sucre raffiné. Les fluctuations du coût et de la consommation de sucre ont d'ailleurs eu des effets sur la denture qui ont été mis en évidence par Corbett et Moore (1976).

En fait depuis le Néolithique, une augmentation de la carie dentaire a été notée un peu partout à travers le monde comparativement aux groupes qui n'avaient pas intégré à leur mode de

subsistance l'agriculture.

En Amérique, des recherches ont tenté de faire le lien entre notamment la carie dentaire et la production alimentaire. Le champ d'investigation était prometteur puisqu'en Amérique, la principale céréale cultivée est le maïs, aliment reconnu comme très riche en hydrates de carbone.

Leigh (1925) est le premier à avoir mis en évidence des différences de pathologies buccales liées aux régimes alimentaires différents. Il avait noté que les populations amérindiennes qui consommaient plus de viande possédaient une abrasion des surfaces occlusales plus prononcée que celle enregistrée chez des populations qui dépendaient largement de végétaux cultivés. À l'opposé, la carie dentaire était beaucoup plus fréquente chez les agriculteurs. Près d'un demi siècle plus tard, un projet multidisciplinaire, mis de l'avant à l'Université du Texas, allait permettre de publiciser dans le milieu anthropologique la relation pathologie buccale-alimentation. Le but premier du projet était de découvrir l'origine de la domestication du maïs dans la vallée de Tehuacan, au Mexique. Le projet de Tehuacan n'a peut-être pas permis d'identifier le plus ancien centre de domestication du maïs en Amérique, mais il a permis de livrer les indices d'un passage (transition) d'une économie basée sur la chasse-collecte-pêche à une économie basée sur l'agriculture. La fouille bien documentée rendit possible l'analyse de populations (squelettes) qui vivaient avant et après la domestication de plantes. Le contexte archéologique et environnemental constituait une condition extrêmement favorable à la détection d'une relation causale entre le type d'économie et le développement ou l'expression de pathologies buccales. Anderson (1964) a alors mis en évidence la relation proposée par Leigh quarante ans

auparavant mais cette fois-ci dans un contexte archéologique bien défini. Il a constaté un lien direct entre le type d'économie et deux pathologies buccales : l'usure des surfaces occlusales et la carie dentaire. Il s'agit là de deux facteurs étiologiques différents : l'un de nature mécanique (abrasion) et l'autre infectieux (carie dentaire). Il ressort de cette analyse que les populations nomades qui vivaient de chasse et de pêche possédaient des dents ayant, à la fois, une très forte usure des surfaces occlusales et très peu de caries dentaires. Par contre, chez les populations qui vivaient d'aliments cultivés, ces deux pathologies buccales se présentaient en fréquence inverse : l'usure des surfaces occlusales était peu prononcée mais les caries dentaires étaient très abondantes. Ces résultats démontraient donc que le changement de régime alimentaire (type d'économie) pouvait être perçu à l'examen dentaire. En plus de la publicisation de ces données, Anderson a eu un impact considérable sur le développement des recherches en ostéologie humaine dans le Nord-Est américain. Il a été un des principaux professeurs et formateurs de chercheurs en ostéologie au Canada. Affilié à l'Université de Toronto, il a été constamment en contact avec les populations pré-iroquoiennes et iroquoiennes, ce qui lui a permis de confirmer son hypothèse pour les populations du Nord-Est. Les mêmes pathologies buccales se retrouvaient en proportions semblables chez les agriculteurs et chez les non agriculteurs quel que soit leur lieu d'origine. Par la suite cette relation a été établie un peu partout à travers le monde (Cohen et Armelagos 1984).

Des différences quantitatives en termes de fréquences de caries dentaires étaient ainsi établies. Turner, dans un article synthèse paru en 1979 allait établir des limites dans les taux de carie dentaire pour aider à distinguer les populations qui vivaient

d'agriculture et celles qui vivaient de chasse-pêche-collecte. Sa compilation, basée sur plusieurs échantillons à travers le monde indique que les groupes d'agriculteurs possédaient des taux de carie supérieurs à 10 % et souvent même à 20 %. Pour les groupes de chasseurs-collecteurs les taux sont inférieurs à 5 % et habituellement à 2 % (dans plusieurs cas le taux de carie dentaire est même zéro). Comme les humains ne peuvent être distingués aussi catégoriquement entre carnivores et végétariens, Turner a pris en considération les populations à économie mixte. Dans plusieurs cas, les groupes d'agriculteurs continuaient de pratiquer la chasse, la pêche et la collecte de végétaux sauvages. Toujours selon la compilation de Turner, ces groupes présentaient des taux intermédiaires, entre 1 % et 10 % mais en général autour de 5 %. À partir de ces résultats, il était donc possible d'établir une échelle quantitative de lésions dentaires en fonction de l'alimentation.

Des problèmes importants allaient toutefois soulever des critiques. Il s'agissait surtout de mettre en évidence des carences méthodologiques. Ce point était surtout évident chez les populations qui pratiquaient un type d'inhumation particulier : l'ossuaire ou la fosse commune. De telles fosses pouvaient contenir les restes de plus de 500 individus dont il est impossible de distinguer l'individualité biologique de chacun. Or comme la carie dentaire, de même que l'usure des surfaces occlusales est un phénomène progressif, le facteur âge est d'une importance capitale. Il en va de même au niveau de la différenciation sexuelle des activités économiques et du partage de la nourriture. Qui plus est, des analyses de collections plus représentatives en termes de squelettes complets et de contexte archéologique bien documenté allaient démontrer que la carie dentaire et l'usure des

surfaces occlusales présentaient des fréquences différentes selon la région de l'arcade. Les dents antérieures (incisives et canines) sont en général moins atteintes par la carie dentaire que les dents postérieures (prémolaires et molaires). La morphologie joue évidemment un rôle essentiel puisque les dents postérieures possèdent plusieurs cuspidés et sillons qui peuvent agir comme trappes pour retenir les particules alimentaires et ainsi faciliter la prolifération des microorganismes. Par ailleurs, des études ayant pour objet l'usure des surfaces occlusales ont démontré que les dents antérieures étaient plus usées par rapport aux dents postérieures chez les populations de chasseurs-collecteurs que chez les populations d'agriculteurs (Smith 1984; Hinton 1981).

Pour éviter ces biais, il devenait impératif de se tenir à des comparaisons entre mêmes groupes d'âges, mêmes sexes et mêmes types de dents.

C'est dans cette optique que nous avons tenté de mettre en évidence l'influence de la division sexuelle des taches alimentaires sur l'expression des pathologies buccales chez les Iroquoiens du Sylvicole Supérieur. Cette population se prêtait bien à ce type d'analyse puisque la plupart des sépultures analysées provenaient d'inhumations individuelles et que leur état de conservation allait de bon à excellent. Ces critères rendaient plus fiables la détermination du sexe et de l'âge des individus.

D'autre part, les données historiques permettaient de croire qu'une division sexuelle du travail pouvait avoir entraîné une distinction alimentaire notamment au niveau de la consommation des végétaux et de la viande. Les documents laissaient supposer que les femmes iroquoiennes avaient dû consommer plus de maïs que de viande alors que la proposition inverse semblait appuyée pour les hommes (Sagard 1976;

Giguère 1973; Brown 1970; Stites 1905; Thwaites 1901; Lafitau 1724).

Nos résultats ont démontré que cette hypothèse était dans l'ensemble vérifiée. Devant la complexité du phénomène, il est vite apparu évident que tous les tests (par dent, par intervalles d'âges de cinq ans) ne pouvaient être tous significatifs (tab. 1 à 5).

Les différences les plus marquées se rencontraient chez le groupe d'âges 26-30 ans. Le facteur âge était le plus important pour l'ensemble des pathologies buccales. Chez une population d'agriculteurs intensifs comme les Iroquoiens, la carie dentaire est tellement prononcée qu'à partir de 30 ans les pertes ante mortem sont considérables (plus de 50 %) et affectent tout le système masticateur, camouflant les relations entre pathologies.

Nos résultats ont démontré que les femmes possédaient plus de caries dentaires, qu'elles en développaient plus tôt (16-20 ans) et que les lésions étaient plus destructrices amenant l'ouverture de la chambre pulpaire et favorisant le développement d'abcès périapicaux. Les hommes, en contre-partie, possédaient une usure des surfaces occlusales plus prononcée, notamment au niveau des dents antérieures, comme cela avait été noté chez les chasseurs-collecteurs. La destruction mécanique des surfaces horizontales amenait l'ouverture de la chambre pulpaire et la formation d'abcès périapicaux. Finalement, les hommes présentaient moins de caries dentaires.

Deux autres pathologies ont aussi été retenues. Il s'agit des microfractures et des lésions d'hypoplasie de l'émail. Récemment, des chercheurs ont en effet mis en évidence une plus forte fréquence de fractures et microfractures chez les populations de chasseurs nomades, plus grands consommateurs

de viande que chez les populations d'agriculteurs (Patterson 1984; Turner et Cadien 1969). Cela venait ajouter une autre dimension aux stress mécaniques infligés sur les dentures des chasseurs-collecteurs. Nos résultats confirment ce point et appuient indirectement l'hypothèse d'un partage de nourriture selon les sexes chez les Iroquoiens. Les hommes possèdent en effet beaucoup plus de microfractures que les femmes. De plus ces lésions sont localisées sur les dents postérieures, ce qui exclut le rôle de gestes culturels comme l'utilisation de la bouche comme troisième main.

Pour l'hypoplasie de l'émail, c'est-à-dire de l'arrêt de croissance dans la formation des couronnes dentaires, le phénomène est plus complexe. Malgré l'intérêt des chercheurs pour cette pathologie, il n'y a toujours pas d'étiologie définitive. Ce problème serait causé par une foule de facteurs et il est présentement impossible de déterminer une cause exacte. Un consensus existe cependant autour de l'importance de l'examen de cette pathologie. Même si elle n'est pas d'un diagnostic précis elle est par contre un bon indice de facteurs de stress. Sa présence dénote par conséquent une influence environnementale. Les recherches démontrent de plus que les populations d'agriculteurs étaient plus souvent atteintes de cette lésion. Dans nos échantillons, les femmes ont en général un peu plus de lésions que les hommes. Elles ont de plus été affectées plus tôt (3-4 ans comparativement à 4-5 ans). Il semble donc que les femmes aient été plus sujettes à des stress alimentaires ou infectieux.

Conclusion

Les femmes iroquoiennes possèdent un profil de pathologie dentaire qui laisse supposer une alimentation plus végétale que carnivore. Nos résultats permettent de déduire une division

sexuelle de l'alimentation liée aux partages des tâches domestiques déduits à la lecture des documents historiques. L'analyse des dents permet de croire que les femmes qui s'occupaient des champs de maïs avaient plus d'occasions de consommer du maïs. De plus, étant les maîtresses de la maison elles avaient aussi un plus grand accès au monde végétal lors de la préparation des menus quotidiens : soupes, pains, etc. Par contre les hommes qui s'éloignaient pour de longues périodes loin des villages, pour la chasse, le commerce et la guerre, devaient subvenir à leurs besoins en chassant. Ce type de différence de santé buccale en fonction du partage des tâches quotidiennes est aussi documenté ethnologiquement chez des populations modernes traditionnelles (Walker 1986).

Le développement de la recherche en anthropologie et en médecine dentaire a permis de distinguer deux types d'économie de subsistance des populations anciennes. Le raffinement méthodologique a de plus permis de déceler des différences au niveau de la division sexuelle du travail qui peut avoir une influence sur l'alimentation de certains produits et favoriser une santé buccale différente.

Bibliographie

- Anderson, J.E., 1964, The Human Skeletons. In D. S. Byers, éd., *The Prehistory of the Tehuacan Valley: Environment and Subsistence*,. University of Texas Press, Austin, p. 91-113.
- Brown, J.K., 1970, Economic Organisation and the Position of Women Among the Iroquois. *Ethnohistory* 17 (3-4) : 151-167.
- Cohen, M.N. et G.J. Armelagos, éd., 1984, *Paleopathology at the Origins of Agriculture*,. Academic Press Inc, New York.
- Corbett, M.E. et W.J. Moore, 1976, Distribution of Dental Caries in Ancient British Populations, IV-XIXth Century. *Caries Research* 10 : 401-414.

- Giguère, G. E., éd., 1973, *Oeuvres de Champlain*. Éditions du jour, Montréal, 3 volumes.
- Goodman, A.H., G.J. Armelagos et J.C. Rose, 1980, Enamel Hypoplasia as Indicators of Stress in Three Prehistoric Populations From Illinois. *Human Biology* 52 (3) : 515-528.
- Hillson, S.W., 1979, Diet and Dental Disease. *World Archaeology* 11 (2) : 147-162.
- Hinton, R.J., 1981, Form and Patterning of Anterior Tooth Wear Among Aboriginal Human Groups. *American Journal of Physical Anthropology* 54 (4) : 555-564.
- Jenkins, G.N., 1978, Sugar and Caries : Are All Sugars Equally Cariogenic ? In N.H. Rowe, éd., *Proceedings of Symposium on Diet, Nutrition, and Dental Caries*, University of Michigan, School of Dentistry and The Dental Research Institute, p. 21-37.
- Lafitau, J.F., 1724, *Moeurs des Sauvages américains, comparés aux mœurs des premiers temps*, Saugrain et C. E. Hochereau, Paris, 2 volumes.
- Leigh, R.W., 1925, Dental Pathology of Indian Tribes of Varied Environmental and Food Condition. *American Journal of Physical Anthropology* 8 (2) : 179-199.
- Mandel, I.D., 1979, Dental Caries. *American Scientist* 67 : 680-688.
- Molnar, S., 1972, Tooth Wear and Culture : A Survey of Tooth Functions Among Some Prehistoric Populations. *Current Anthropology* 13 (5) : 511-516.
- Molnar, S., 1971a, Human Tooth Wear, Tooth Function and Cultural Variabilities. *American Journal of Physical Anthropology* 34 (2) : 175-189.
- Molnar, S., 1971b, Sex, Age, and Tooth Position as Factors in the Production of Tooth Wear. *American Antiquity* 36 (2) : 182-188.
- Molnar, S., L. Richards, J. McKee et I. Molnar, 1989, Tooth Wear in Australian Aboriginal Populations From the River Murray Valley. *American Journal of Physical Anthropology* 79 (2) : 185-196.
- Patterson, D.K., 1984, *A Diachronic Study of Dental Palaeopathology and Attritional Status of Prehistoric Ontario Pre-Iroquois and Iroquois Populations*, Musée national de l'Homme, coll. Mercure N° 122, Ottawa.
- Sagard, G.T., 1976, *Le grand voyage du pays des Hurons*, Cahiers du Québec, Hurtubise, Montréal.
- Smith, B.H., 1984, Patterns of Molar Wear in Hunter-Gatherers and Agriculturalists. *American Journal of Physical Anthropology* 63 (1) : 39-56.
- Stites, S.H., 1905, *Economics of the Iroquois*, Thèse de doctorat, département de sociologie, Bryn Mawr College, Lancaster, Pennsylvanie.
- Thwaites, R.G., éd., 1898-1901, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Burrows Brothers Company, Cleveland, Ohio, 72 volumes.
- Triller, M., 1981, La carie dentaire. *La Recherche* 124 : 800-809.
- Turner II, C.G., 1979, Dental Anthropological Indications of Agriculture Among the Jomon People of Central Japan. *American Journal of Physical Anthropology* 51 (4) : 619-636.
- Turner II, C.G. et J.D. Cadien, 1969, Dental Chipping in Aleuts, Eskimos and Indians. *American Journal of Physical Anthropology* 31 (3) : 303-310.
- Walker, P.L., 1986, Sex Differences in the Diet and Dental Health of Prehistoric and Modern Hunter-Gatherers, *Proceedings of the VI European Meeting of the Paleopathology Association*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, p. 249-260.

Tableau 1 :
Distribution des taux de caries dentaires

		Homme		Femme		Probabilité
		Taux	N	Taux	N	
16-20 ans	IC	0,00	69	0,01	162	
	PM	0,06	67	0,07	152	
	M	0,25	89	0,35	200	
	Total	0,12	225	0,16	514	
21-25 ans	IC	0,02	200	0,05	315	p = 0,0357
	PM	0,05	173	0,18	230	p = 0,0001
	M	0,26	258	0,39	270	p = 0,0021
	Total	0,12	631	0,20	815	p = 0,0001
26-30 ans	IC	0,08	92	0,06	123	
	PM	0,18	74	0,18	87	
	M	0,37	78	0,44	98	
	Total	0,20	244	0,21	308	
≥ 31 ans	IC	0,15	267	0,19	321	
	PM	0,29	177	0,38	205	
	M	0,38	178	0,47	158	
	Total	0,26	622	0,31	684	

IC : Incisive et canine

PM : prémolaire

M : molaire

Tableau 2 :
Distribution des taux d'exposition de la chambre pulpaire en fonction des caries dentaires
(seules les différences statistiquement significatives sont notées)

		Homme		Femme		Probabilité
		Taux	N	Taux	N	
16-20 ans	PM	0,00	4	0,27	11	p = 0,0146
21-25 ans	M	0,22	68	0,48	100	p = 0,0015
	Total	0,22	79	0,45	164	p = 0,0008
26-30 ans	M	0,07	29	0,40	43	p = 0,0133
	Total	0,18	49	0,47	66	p = 0,0081

PM : prémolaire

M : molaire

Tableau 3 :
Distribution des taux d'usure des surfaces occlusales

		Homme				Femme				Probabilité
		Taux			N	Taux			N	
		Grade 1	Grade 2	Grade 3		Grade 1	Grade 2	Grade 3		
16-20 ans	IC	0,99	0,01	-	70	1,00	0,00	-	164	
	PM	-	-	-	-	-	-	-	-	
	M	0,99	0,01	0,00	89	0,97	0,02	0,01	193	
	Total	0,99	0,01	0,00	226	0,99	0,01	0,00	508	
21-25 ans	IC	0,90	0,09	0,01	193	0,87	0,11	0,01	310	
	PM	0,98	0,01	0,01	172	0,97	0,03	0,01	220	
	M	0,96	0,02	0,01	250	0,98	0,02	0,00	247	
	Total	0,95	0,04	0,01	615	0,93	0,06	0,01	777	
26-30 ans	IC	0,35	0,44	0,20	91	0,63	0,31	0,07	121	p = 0,0001
	PM	0,57	0,30	0,13	69	0,84	0,14	0,03	81	p = 0,0007
	M	0,80	0,16	0,04	74	0,89	0,10	0,01	90	
	Total	0,56	0,31	0,13	234	0,77	0,20	0,04	292	p = 0,0001
≥ 31 ans	IC	0,19	0,43	0,38	248	0,33	0,41	0,26	287	p = 0,0006
	PM	0,55	0,35	0,11	150	0,54	0,33	0,13	176	
	M	0,65	0,25	0,11	167	0,67	0,24	0,08	135	
	Total	0,42	0,35	0,23	565	0,47	0,35	0,18	598	

IC : Incisive et canine

PM : prémolaire

M : molaire

Tableau 4 :
Distribution des taux de microfractures

		Homme		Femme		Probabilité
		Taux	N	Taux	N	
16-20 ans	IC	0,06	69	0,04	161	
	PM	0,03	67	0,03	152	
	M	0,02	89	0,04	198	
	Total	0,04	225	0,03	54	
21-25 ans	IC	0,03	193	0,11	308	p = 0,0004
	PM	0,05	171	0,02	225	
	M	0,02	253	0,03	265	
	Total	0,03	617	0,06	798	
26-30 ans	IC	0,14	84	0,08	118	
	PM	0,07	69	0,00	84	p = 0,0121
	M	0,11	75	0,01	96	p = 0,0052
	Total	0,11	228	0,03	298	p = 0,0005
≥ 31 ans	IC	0,10	252	0,03	292	p = 0,0005
	PM	0,06	163	0,02	195	
	M	0,08	176	0,07	152	
	Total	0,08	591	0,03	639	p = 0,0004

IC : Incisive et canine

PM : prémolaire

M : molaire

Tableau 5 :
Distribution des abcès péri-apicaux en relation avec l'usure occlusale ou la carie dentaire
(seules les différences statistiquement significatives sont notées)

		Homme		Femme		Probabilité
		Taux	N	Taux	N	
21-25 ans (caries)	PM	0,000	176	0,04	229	p = 0,0144
	Total	0,003	624	0,03	809	p = 0,0015
≥ 31 ans (usure)	IC	0,030	274	0,00	328	p = 0,0086
	Total	0,020	635	0,00	695	p = 0,0032

IC : incisive et canine

PM : prémolaire

LA SÉLECTION MORPHOLOGIQUE À LA RÉUSSITE SOCIALE

Francis Forest

La question posée

A l'occasion d'une recherche sur les Canadiennes françaises et Canadiens français du Grand Montréal, j'ai eu la possibilité de rassembler un grand nombre d'informations sur un échantillon représentatif de 500 personnes de cette population. En plus des variables morphologiques et physiologiques obtenues en laboratoire, chaque sujet devait répondre à un long questionnaire concernant les aspects socio-démographiques, psychologiques et environnementaux de la recherche. Les informations concernant la stratification socio-économique des répondants étaient alors plutôt considérées comme faisant partie de l'environnement de chacun, pouvant ainsi avoir des effets sur d'autres aspects du phénotype reliés à la santé par exemple.

Cependant, ces divers indicateurs de la stratification sociale et économique peuvent à leur tour être considérés comme faisant partie de la variabilité phénotypique, et être analysés en tant que tels. Dans le cadre de cette nouvelle série d'analyses, la question posée devient donc : quels sont les facteurs à l'origine de la variabilité en ce qui concerne la réussite sociale ?

J'ai alors décidé d'utiliser deux modèles théoriques très simples me permettant de mieux situer cette question. Le premier de ces modèles s'appuie sur une définition de la société de castes; dans ce type de société, la réussite sociale dépend uniquement de la caste, ou du groupe, de naissance.

Ayant eu le bonheur ou le malheur de naître dans telle caste, notre devenir social et économique est tout tracé : il est impossible d'y échapper.

Le second modèle, opposé au premier, est celui de la société d'égalité des chances. Dans ce dernier, la réussite sociale ne dépendrait uniquement que des caractéristiques individuelles, telles que l'intelligence, la personnalité, etc., alors que les conditions d'origine ne seraient nullement associées aux divers indicateurs de la réussite sociale. Ce modèle suppose une parfaite égalité des chances en matière d'accès à l'instruction.

On peut dès lors se demander ce qu'il en est dans notre propre société, quelque 30 ans après la « révolution tranquille ». La plus grande accessibilité à l'instruction a-t-elle permis une évolution significative dans la direction du modèle théorique de la société d'égalité des chances ? Ou, au contraire, les conditions de naissance ont-elles encore une influence significative sur les divers indicateurs de la réussite sociale, même en tenant compte de certaines caractéristiques individuelles ?

L'échantillon

Mon échantillon, examiné en 1988 et 1989, est formé de 250 Canadiennes françaises et de 250 Canadiens français de la région du Grand Montréal, répartis uniformément dans 41 circonscriptions électorales provinciales de cette zone. Au total, quelque 630 sujets ont été examinés, mais l'acceptation de la participation à une enquête telle

que la mienne présente toujours un biais. Afin d'obtenir une représentativité statistiquement significative en ce qui concerne l'âge, le niveau d'instruction et la classe des revenus, il a fallu retirer au hasard un certain nombre de sujets dans les classes sur-représentées, pour obtenir finalement ce double échantillon de 250 répondantes et 250 répondants.

Pour des raisons théoriques, je souhaitais avoir un groupe relativement homogène que je pourrais qualifier de « Canadiens français ». L'une des conditions de participation à l'enquête était d'avoir au moins trois grands-parents sur quatre qui s'identifiaient à ce groupe culturel. De plus, l'enquête étant normative, il fallait être suffisamment « sain » pour être potentiellement apte au travail.

La réussite sociale et le modèle explicatif utilisé

Il faut maintenant définir et rendre opératoire le concept de « réussite sociale ». Dans cette enquête, la réussite sociale peut être considérée comme le fait de se conformer au modèle qui nous est proposé socio-culturellement. Dans ce modèle, il est préférable d'obtenir un niveau d'instruction élevé; des efforts collectifs considérables sont faits dans ce sens depuis une trentaine d'années. Il est aussi préférable d'appartenir à une catégorie socio-professionnelle reconnue comme étant « élevée » par la collectivité. Aux travailleurs manuels non spécialisés, on propose de se spécialiser. Aux employés de bureau moyennement qualifiés, on propose des formations complémentaires permettant de se recycler.

Dans ce même modèle, on valorise le fait d'avoir des responsabilités élevées dans son milieu de travail; un travailleur manuel sera mieux considéré s'il devient chef d'atelier ou contremaître; un col blanc sera plus valorisé s'il parvient à devenir

président du conseil d'administration d'une entreprise. Ces trois premiers facteurs se combinent pour déterminer cette forme de reconnaissance sociale que sont les revenus personnels. La richesse est très valorisée dans notre société, il suffit d'ouvrir son téléviseur pour s'en rendre compte. Finalement, de plus en plus dans notre société qui tend vers l'égalité des deux sexes, les revenus du conjoint sont aussi valorisés, quelque soit son propre sexe. Les femmes délaissent de plus en plus les tâches ménagères pour se positionner sur le marché du travail, de telle sorte que c'est maintenant le cumul des deux revenus qui est valorisé.

Ce sont donc ces cinq indicateurs que j'ai retenus, en tant que variables dépendantes :

- 1- le niveau d'instruction : cotes variant de 1 à 8
- 2- la catégorie professionnelle : cotes de 1 à 7
- 3- les responsabilités au travail : cotes de 1 à 6
- 4- les revenus personnels : cotes de 1 à 9
- 5- les revenus du conjoint : cotes de 1 à 9

Le modèle explicatif retenu est présenté à la figure 1. On y verra les diverses variables opératoires que j'ai utilisées pour éprouver les hypothèses permises par la problématique. Le sexe est l'une des plus importantes variables de ce modèle; toutes les analyses, à l'exception de celles qui concernaient les différences entre les sexes, ont été faites séparément pour les deux sexes. L'âge représente ici bien plus de différences entre les cohortes (l'âge de mes sujets varie de 18 à 88 ans ...) qu'un effet du vieillissement. L'état civil n'a été utilisé comme variable de contrôle que lors de l'analyse des revenus du conjoint, afin que les résultats puissent être évalués à état civil équivalent.

J'ai retenu quatre indicateurs représentant l'origine sociale, ne disposant pas du niveau des

revenus des parents alors que les sujets étaient enfants. L'origine familiale m'a aussi semblé importante, en raison des nombreuses études qui ont été faites sur les divers effets de la composition de la famille d'origine. L'échelle représentant la pédagogie des parents envers nos sujets alors qu'ils étaient enfants me vient de K. H. Stapf et al. (1972), et R. Hornung et al. (1974). Le microcosme de la dynamique familiale ne peut faire autrement que d'avoir des répercussions importantes sur le développement des enfants, répercussions que l'on pourrait théoriquement aussi retrouver au niveau de nos indicateurs de réussite sociale.

Ces quatre premiers groupes de variables indépendantes, ou de prédicats, peuvent, dans nos analyses, représenter, bien imparfaitement il est vrai, les diverses conditions d'origine de nos 500 sujets. Le groupe suivant représente quelques caractéristiques individuelles. On y retrouve premièrement le score obtenu par chacun à l'épreuve de l'apprentissage symbolique. Ce test fait partie de la batterie de tests de Hamburg-Wechsler destinée à évaluer le Q. I. (Wechsler 1964). Il ne saurait, à lui seul, représenter adéquatement ce concept, dont la définition diffère d'ailleurs largement d'un test à l'autre et d'un auteur à l'autre ! mais demeure tout de même un bon indicateur d'une certaine forme de capacités intellectuelles. Dans mes recherches, je l'ai surtout utilisé parce qu'il est très sensible au vieillissement, ou aux nécroses cumulatives des neurones supérieurs responsables de cette faculté. Même s'il est entendu que la réussite sociale peut contribuer à maintenir des capacités intellectuelles élevées, on doit plutôt supposer que ces dernières puissent plus facilement être la « cause » de la réussite sociale, et non l'inverse; ces facultés se développent en effet pendant l'enfance, donc antérieurement à la réussite sociale en tant que telle.

- A) Facteurs socio-démographiques :
- 1- le sexe : 1 = femmes, 2 = hommes
 - 2- l'âge en années
 - 3- l'état civil : 1 = célibataires, 2 = veufs(ves), séparés(es), divorcés(es), 3 = mariés(es)
- B) L'origine sociale :
- 4- l'instruction de la mère : cotes de 1 à 8
 - 5- l'instruction du père: cotes de 1 à 8
 - 6- catégorie professionnelle mère : cotes 1 à 7
 - 7- catégorie professionnelle père : cotes 1 à 7
- C) L'origine familiale:
- 8- le nombre de soeurs
 - 9- le nombre de frères
 - 10- le rang de naissance
 - 11- le travail de la mère pendant l'enfance
- du
- sujet: 1 = aucun, 2 = temps partiel, 3 = à plein temps
- D) La pédagogie et l'âge des parents :
- 12- l'autorité des parents, en points
 - 13- le soutien des parents, en points
 - 14- l'inconsistance des parents, en points
 - 15- l'âge moyen des parents lors de la naissance du sujet, en années
- E) Quelques caractéristiques individuelles:
- 16- l'apprentissage symbolique, en points
 - 17- le volume corporel, en litres
 - 18- l'ectomorphisme, en points
 - 19- le mésomorphisme, en points
 - 20- le pourcentage de graisse dans le poids total du corps, en %
- F) Facteurs antérieurs de réussite sociale :
- 21- l'instruction, cotes 1 à 8
 - 22- la catégorie professionnelle, cotes 1 à 7
 - 23- les responsabilités au travail, cotes 1 à 6
 - 24- la situation de travail : 1 = sans travail rémunéré, 2 = employé(e), 3 = à son compte
 - 25- les revenus personnels, cotes 1 à 9

Figure 1: le modèle explicatif

Les quatre indicateurs suivants représentent la morphologie individuelle. On pourrait sans doute se demander la raison de leur présence dans le modèle explicatif de la réussite sociale... On sait depuis fort longtemps que la morphologie des individus appartenant aux diverses strates socio-

économiques diffère considérablement (Chamla et al. 1959; Schreider 1964, 1967; Olivier 1970; Forest 1976; etc.). La stature et le poids plus élevés des individus des strates favorisées ont été l'objet de nombreuses théories explicatives. On peut croire que la strate d'arrivée en tant que telle peut aussi contribuer à maintenir une morphologie particulière, par une meilleure alimentation et une pratique plus régulière des activités sportives par exemple, mais il est plus logique de considérer que la morphologie puisse aussi théoriquement être l'une des « causes » de la réussite sociale, et non l'inverse, ne serait-ce qu'en raison de la survenue antérieure du type morphologique relativement à la réussite sociale.

En effet, le type morphologique est tout à fait déterminé à 18 ans, tant par les gènes de chacun que par l'environnement auquel il aura été soumis jusqu'à cet âge. La variabilité morphologique après 18 ans demeure relativement faible; elle sera surtout sous l'influence du vieillissement morphologique (réduction de la musculature et gain de tissus adipeux), vieillissement qui est lui-même modulé par les habitudes de vie (alimentation, exercices physiques, etc.). Cette variabilité morphologique après l'âge de 18 ans demeure cependant faible relativement à la variabilité morphologique totale, même si elle peut être partiellement sous l'influence de facteurs relevant de la stratification sociale. Un obèse, à 18 ans, ne deviendra jamais aussi maigre qu'un ectomorphe (voir ci-dessous), tout comme ce dernier ne pourra jamais développer la musculature d'un mésomorphe (voir aussi ci-dessous), même en pratiquant le culturisme de façon intensive.

On croit généralement que, en plus des déterminismes génétiques, de bonnes conditions de vie pendant l'enfance favorisent le développement d'une morphologie particulière (être plus grand et plus musclé), tout comme en même temps ces

mêmes bonnes conditions de vie de l'enfance favorisent ultérieurement la réussite sociale. Si tel était le cas, la relation entre la réussite sociale et la morphologie disparaîtrait lorsque les calculs sont faits à origine sociale équivalente, ce que nos analyses nous permettraient de vérifier. Si au contraire la relation demeurerait, il nous faudrait alors considérer que la morphologie, en tant que telle, puisse être l'une des « causes » de la réussite sociale, ou, à tout le moins, l'un des facteurs favorisant ou défavorisant une telle réussite.

Les indicateurs morphologiques retenus sont surtout basés sur la somatotypie de Sheldon (Sheldon et Stevens 1942; Sheldon 1954; Le Blanc 1992). Ce système de classification morphologique s'appuie sur l'existence de trois feuilletts distincts de tissus lors du développement embryonnaire. Le feuillet le plus externe, l'ectoderme, donne surtout naissance aux tissus nerveux, à la peau et aux phanères. Le feuillet intermédiaire, le mésoderme, est à l'origine de la musculature, des os et des divers tissus de soutien. Le feuillet interne enfin, l'endoderme, sera responsable du tractus digestif et des tissus adipeux. L'ectomorphe aura surtout développé son ectoderme, au détriment des autres feuilletts; il sera frêle, maigre, ayant une musculature peu développée. Le mésomorphe aura une musculature imposante, avec peu de tissus adipeux. L'endomorphe, finalement, aura un abdomen imposant et un pourcentage de tissus adipeux très important.

Le somatotype se détermine par l'examen attentif d'images vidéo du sujet nu. Chaque type morphologique est identifié par 35 critères différents relevant de 5 zones corporelles, pour un total de 105 observations. Le système produit des observations à trois cotes représentant l'ectomorphisme, le mésomorphisme et l'endomorphisme, dont le total

est nécessairement de 7 points. Dans mes analyses de régressions multiples, j'ai dû remplacer la troisième cote, l'endomorphisme, pour des raisons statistiques de degrés de liberté, par une autre variable qui lui est très fortement corrélée, le pourcentage des tissus adipeux dans le poids total du corps.

Ce système de classification morphologique est en soi excellent, mais présente une lacune majeure : la classification n'établit qu'une proportion dans le développement des trois types de tissus, le format morphologique n'étant alors pas considéré. En somme, on pourra trouver des ectomorphes mesurant 1,50 m et pesant 50 kg, tout comme des ectomorphes de 1,90 m, pesant 80 kg existent aussi. J'ai donc représenté, dans le modèle explicatif, le concept de format morphologique par le volume total du corps, en litres.

Le modèle explicatif possède enfin un dernier groupe de variables indépendantes qui sont... les variables dépendantes elles-mêmes. Ces variables seront tout simplement ajoutées successivement au modèle explicatif pour l'explication des variables suivantes de la liste. En effet, après avoir utilisé les vingt premières variables pour expliquer la variation des niveaux d'instruction, il était intéressant d'ajouter l'instruction à ces vingt variables indépendantes pour expliquer la variation de la catégorie professionnelle et des trois autres indicateurs de réussite. On s'attend, bien sûr, que l'instruction soit l'une des causes premières de variation de la catégorie professionnelle atteinte, mais il devient surtout très intéressant d'éprouver l'effet des variables d'origine sur la catégorie professionnelle, à instruction équivalente...

De la même façon, il sera très intéressant d'évaluer l'effet des variables d'origine sur le niveau

des revenus personnels, et ce à instruction, profession et responsabilités au travail équivalentes... Il subsiste une variation non négligeable des catégories de revenus à l'intérieur des mêmes classes d'instruction, de professions et de responsabilités au travail; les conditions d'origine jouent-elles encore au sein de cette variabilité, faisant sentir leur effet jusqu'à ce niveau ? C'est ce que nous éprouverons. Pour effectuer ces calculs, cependant, il a fallu ajouter au modèle la variable de contrôle « situation de travail », distinguant les « sans travail rémunéré » (ménagères et chômeurs) des employés et des travailleurs « à leur compte », afin que les calculs soient effectués à situation de travail équivalente.

Les méthodes statistiques

La problématique et les variables opératoires retenues se prêtent merveilleusement bien à l'utilisation des diverses formes de régressions, simples et multiples, disponibles sur le marché des techniques statistiques.

Les régressions ne mettant en relation que deux variables, la dépendante qui est celle dont on étudie la variation, et l'indépendante qui est celle à partir de laquelle on cherche à expliquer la variation de la variable dépendante, peuvent en réalité revêtir trois formes différentes. La régression simple ne permet la détection que des seules relations linéaires, affectant la forme d'une ligne droite : plus une variable augmente, plus l'autre augmente aussi, ou l'inverse. La régression polynomiale de second degré, dans laquelle la variable indépendante est introduite sous sa forme simple et sa forme carrée, est plus intéressante, car elle permet aussi de détecter des relations non linéaires, pouvant prendre une forme courbe asymétrique. La variable indépendante peut aussi n'être introduite que dans

sa forme carrée (chaque valeur individuelle est alors mise au carré), permettant de mettre en lumière des relations courbes plus symétriques de part et d'autre de la moyenne de la variable indépendante (en forme de « U », ou de « U » inversé).

Le recours à la forme polynomiale de second degré permet l'introduction, dans le modèle explicatif, de variables traditionnellement traitées comme des variables qualitatives, à la condition qu'elles n'aient que trois niveaux, variables qui n'auraient pas leur place dans une régression simple. En effet, les variables indépendantes ne doivent pas nécessairement être quantitatives, proportionnelles et normalement distribuées dans une régression, elles doivent tout au plus être ordinales, ou polarisées; de là, d'ailleurs, la possibilité des analyses de variance multiples basées sur la régression multiple (Overall et Klett 1972; Forest et Berthelette 1980). Les variables qualitatives telles que l'état civil ou la situation de travail peuvent donc être introduites sous une forme polynomiale de second degré, générant ainsi deux variables différentes, soit le nombre de niveaux qu'elles possèdent (3), moins 1, pour satisfaire aux exigences des degrés de liberté.

Ces diverses analyses bivariées donnent alors ce que l'on peut nommer des résultats « bruts », ou « empiriques », qui sont ceux que l'on obtient sans tenir compte des autres variables indépendantes du modèle. Les résultats bruts sont bien souvent très différents des résultats « ajustés », obtenus dans le cadre des diverses formes de régressions multiples, qui sont alors calculés en tenant compte des autres variables indépendantes du modèle. Mais nous y reviendrons plus loin.

Il y a de nombreuses façons de calculer une régression multiple. Dans tous les cas, l'objectif demeure le même : parvenir à expliquer la variation

d'une variable dépendante (l'instruction, par exemple), à l'aide de la connaissance que l'on a de l'état de nombreuses autres variables, dites alors indépendantes (les vingt variables représentant l'origine et les caractéristiques individuelles, dans l'analyse de la variabilité du niveau d'instruction).

On peut se contenter de calculer la régression « totale », en introduisant, ou non, chacune des variables indépendantes sous sa forme simple et carrée. Les résultats sont généralement intéressants, mais de nombreuses variables indépendantes présentent alors des relations non significatives avec la variable dépendante. On peut alors « épurer », ou « raffiner » le modèle explicatif, par une procédure itérative. Une première stratégie, nommée régression « à petits pas » (« stepwise », en anglais), consiste à choisir d'abord la variable indépendante la plus significative, et à ajouter successivement au modèle les variables indépendantes qui, à chaque fois, seront les plus significatives, jusqu'à ce que la plus significative des variables candidates à l'ajout n'atteigne pas un seuil acceptable. Cette technique est déjà plus intéressante que la régression totale, mais ne donne pas la possibilité à chacune des variables indépendantes de subir les effets de l'ajustement à l'ensemble des autres.

Une autre procédure, que je préfère, consiste à utiliser le modèle total, puis à lui retirer successivement, et à chaque fois de façon itérative, la variable indépendante la moins significative, jusqu'à ce que cette variable la moins significative atteigne un certain seuil acceptable. Cette technique peut être nommée la régression multiple séquentielle décroissante, et présente de nombreux avantages sur les deux autres.

Cependant, cette analyse, elle non plus, n'est pas parfaite, et fournit parfois, en ce qui concerne la

nature exacte de la relation entre chaque variable indépendante et la variable dépendante, des résultats pour le moins étranges, sinon tout à fait aberrants. En effet, l'objectif de ces trois techniques de régression multiple est de maximiser le pourcentage de la variation de la variable dépendante qui est expliqué par les variables indépendantes du modèle; on ne se préoccupe alors nullement de la nature de la relation fine entre chaque variable indépendante et la variable dépendante. Des résultats étranges peuvent alors parfois être obtenus, en raison du jeu complexe des corrélations multiples entre les prédicats dans la régression.

J'ai pu élaborer une autre approche pour répondre à ce problème, que l'on pourrait nommer « régression multiple optimisante » (Forest 1995). Dans cette technique, la relation entre chaque variable indépendante et la variable dépendante est évaluée dans un contexte de régression multiple habituelle, mais en s'assurant que les effets positifs et négatifs, sur cette relation, de la présence des autres variables indépendantes du modèle soient équilibrés. Les résultats obtenus diffèrent très peu de ceux qui sont issus des autres techniques, dans une très forte majorité des cas. Mais on a la satisfaction de voir ces résultats « aberrants » disparaître comme par enchantement, car ils perdent alors leur signification statistique.

Quoiqu'il en soit, toutes les analyses ont été faites en utilisant l'ensemble de ces techniques : les régressions bivariées en testant les prédicats sous leur forme simple, polynomiale de second degré, et carrée seulement, et les régressions multiples sous leur forme séquentielle décroissante, avec optimisation des résultats, afin d'en éliminer ceux qui ne résultent que du jeu complexe des corrélations multiples entre les prédicats.

Quelques exemples de résultats

La figure 2 illustre quelques résultats obtenus par ces techniques, dans le cas de l'atteinte du niveau d'instruction. Les premières informations, en haut et à gauche de la figure 2, nous renseignent sur les niveaux moyens d'instruction (une cote moyenne de 5,56 correspond à un cours collégial ou professionnel non terminé, avec un bon nombre de répondants ayant terminé ce niveau de cours), de même que sur les différences entre les sexes.

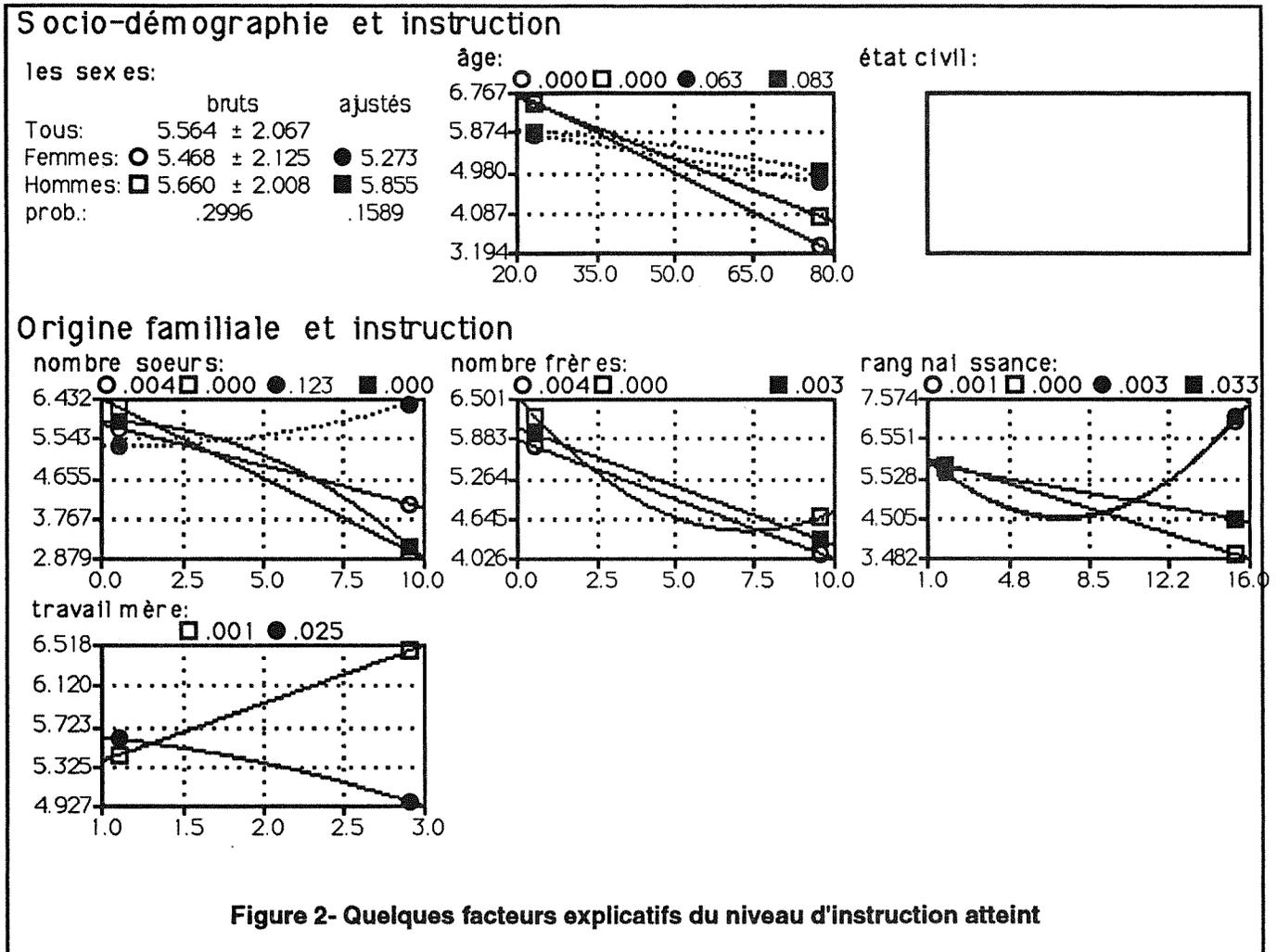
De façon brute, les femmes semblent avoir une cote légèrement inférieure à celle des hommes, mais la différence n'est pas statistiquement significative (alpha de 0,2996). Les résultats ajustés paraissent augmenter cette différence entre les hommes et les femmes, mais la différence n'est pas non plus statistiquement significative (alpha de 0,1589).

Dans les diagrammes suivants, les cercles blancs illustrent les résultats bruts chez les femmes, et les carrés blancs les résultats bruts chez les hommes; les cercles noirs représentent les résultats ajustés des femmes, et les carrés noirs les résultats ajustés chez les hommes. Les probabilités alpha des analyses sont rapportées au haut des diagrammes, à côté des symboles leur correspondant.

Les différences brutes en fonction de l'âge sont tout à fait significatives, et sont sans doute le reflet d'une plus grande accessibilité à l'instruction en faveur des cohortes plus récentes. De façon ajustée, cependant, la relation entre la cote d'instruction et l'âge ne représente plus qu'une tendance statistique (je considère qu'une probabilité alpha de 0,05 à 0,15 représente une tendance statistique, et vaut la peine de s'y attarder un peu; la relation est alors illustrée à l'aide de traits pointillés). Si les diverses cohortes avaient eu la même origine

sociale, ce qui n'est en réalité pas le cas, elles montreraient beaucoup moins de différences en ce qui concerne leur niveau d'instruction.

L'état civil n'a pas été utilisé dans cette analyse, ayant été réservé à la seule variable dépendante témoignant des revenus du conjoint.



Le nombre de soeurs dans la famille d'origine présente plusieurs relations avec la cote d'instruction atteinte ultérieurement par nos sujets. De façon brute, les soeurs semblent être une nuisance en termes d'instruction, tant chez les femmes que chez les hommes; les sujets ayant eu près de dix soeurs auraient, en moyenne, une cote d'instruction bien inférieure à la moyenne (aux environs de 3,75), alors que les enfants des deux sexes sans soeur auraient une cote moyenne de plus de 5,5. Les résultats ajustés sont cependant bien différents. Alors que les effets négatifs d'un nombre

de soeur élevé demeurent tout à fait chez les hommes, la relation chez les femmes, non seulement tend à disparaître, mais tend même à s'inverser. En effet, à âge équivalent (en enlevant l'effet de la cohorte, ou de la meilleure accessibilité à l'instruction des jeunes cohortes), à origine sociale équivalente (ce qui n'est pas le cas en ce qui concerne le nombre de soeurs, les familles défavorisées ayant en général moins d'enfants), et en maintenant toutes les autres variables du modèle explicatif constantes et non agissantes, le nombre de soeurs pourrait même avoir un effet favorable sur le niveau

d'instruction atteint par les femmes, d'un âge moyen de 43 ans. Il ne s'agit cependant que d'une tendance statistique, avec un alpha de 0,123.

Le nombre de frères présente le même effet ajusté négatif sur les hommes, et l'effet négatif brut chez les femmes disparaît complètement. On trouvera peut-être une partie de l'explication de ces deux résultats en considérant la variable suivante : à effectif de la fratrie équivalente, les femmes dernières nées ont tendance à atteindre un niveau d'instruction supérieur à celui des femmes nées au milieu de leur fratrie, et même supérieur à celui des premières nées. On ne retrouve pas le même résultat chez les hommes.

On peut peut-être discerner dans ces résultats des efforts particuliers et délibérés de rattrapage en ce qui concerne l'instruction des filles; depuis une trentaine d'années, on souhaite collectivement que le niveau d'instruction des filles devienne l'équivalent de celui des hommes, ce qui n'est pas loin d'avoir été atteint, d'après nos résultats. Même si les deux sexes subissent des pressions à la hausse en matière d'instruction, les filles ont en plus le désir de combler la différence avec le niveau d'instruction des hommes, dans le cadre d'une tendance générale de libération de la femme des rôles traditionnels. Cette prise de conscience et cet effort particulier pourraient être encore plus importants dans les familles comportant de nombreuses soeurs, ce qui pourrait peut-être expliquer, au moins partiellement, les résultats ajustés que nous avons obtenus.

De façon brute, enfin, le fait que la mère ait travaillé à plein temps semble avoir favorisé le niveau d'instruction des garçons seulement. En se reportant trente années en arrière, le revenu supplémentaire apporté par le travail de la mère devait sans doute être prioritairement consacré à

l'instruction des garçons. Cependant, de façon ajustée, ou à origine sociale équivalente, cet effet en faveur des garçons disparaît. Par contre, un effet négatif apparaît concernant l'instruction des filles : elles ont moins tendance à s'instruire lorsque leur mère travaille. Est-ce parce qu'une mère au travail a moins de temps à consacrer au développement de sa fille, la relation mère-fille pouvant affecter le désir de s'instruire des filles ? La question mériterait d'être approfondie.

Ces quelques exemples auront pu, sans doute, bien illustrer la différence entre les résultats bruts et les résultats ajustés. Il serait ici beaucoup trop long de rapporter les résultats des centaines d'analyses qui ont été faites sous la forme de la figure 2. Il est possible d'en faire la synthèse, et de présenter cette synthèse sous la forme des figures 3 et suivantes.

La stratification sociale et la réussite sociale

Commençons par les résultats du dernier groupe de variables indépendantes, introduisant ces dernières une à une lors de l'analyse des variables dépendantes subséquentes. Les résultats obtenus sont illustrés à la figure 3.

A cette figure, seuls les résultats ajustés sont illustrés, car ce sont ceux qui peuvent le moins présenter de fausses relations de cause à effet. Tous les résultats de cette figure, comme ceux des figures suivantes, ont été évalués en maintenant constantes et non agissantes les vingt premières variables indépendantes du modèle.

Les effets ajustés de l'instruction ont été calculés sur la profession, la responsabilité au travail, et les revenus personnels et du conjoint. Le niveau d'instruction, cela va de soi, a un effet direct sur la catégorie professionnelle atteinte. Cependant, il semble n'avoir aucun effet, à profession

équivalente, sur le fait de prendre des responsabilités à son travail, et sur le niveau des responsabilités qui sont prises. L'instruction présente ensuite un effet ajusté significatif, chez les femmes seulement (cercles blancs), sur le niveau des revenus personnels. À origine sociale et familiale équivalente, à profession et responsabilités équivalentes, l'instruction contribue, chez les femmes, à augmenter le niveau des revenus personnels. Chez les hommes (carrés blancs), les revenus ne dépendraient pas de l'instruction, mais bien des autres variables du modèle. L'instruction, enfin, et encore uniquement chez les femmes, pourrait contribuer à ce que le niveau des revenus du conjoint (un homme) soit plus élevé. Les hommes à revenus élevés sont donc plus sensibles au niveau d'instruction de leur conjointe,

indépendamment de leur profession, l'inverse n'étant pas vrai.

La catégorie professionnelle, à son tour, qui a été en partie déterminée par la cote d'instruction, a un effet positif, chez les deux sexes, sur les trois autres indicateurs de réussite sociale. On peut avoir un même niveau d'instruction, mais différer de catégorie professionnelle; il n'est pas rare de voir un chauffeur de taxi avec un diplôme universitaire, ou un propriétaire de moyenne entreprise avec un cours primaire ou secondaire seulement. Ce que ces résultats nous indiquent, c'est que les responsabilités et les revenus des hommes dépendent plus de la catégorie professionnelle atteinte que de l'instruction en tant que telle, même si cette dernière est l'un des déterminants de la catégorie professionnelle.

Stratification sociale et réussite sociale

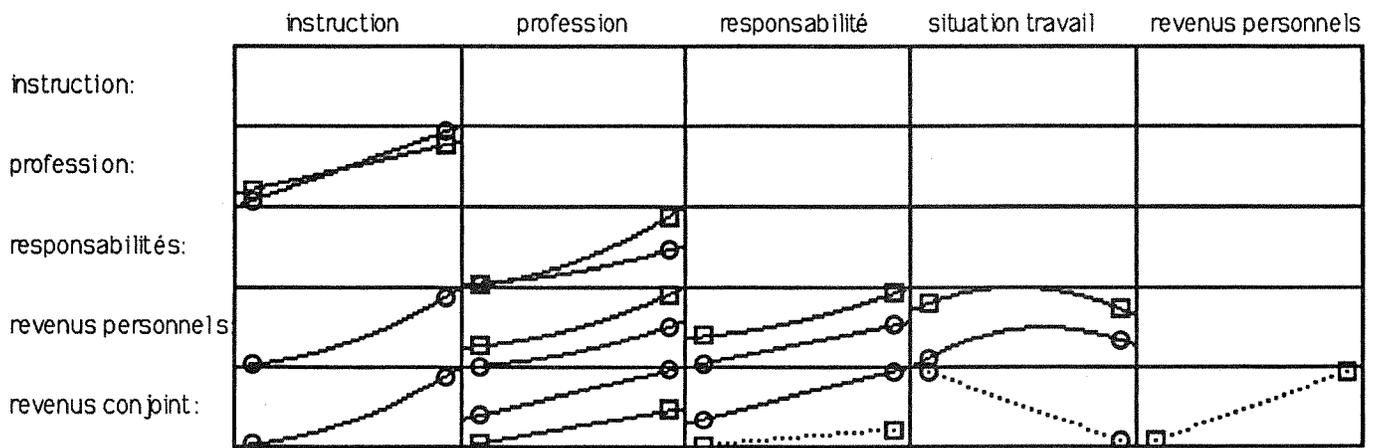


Figure 3- facteurs de stratification sociale et réussite sociale

Tel qu'on l'a vu à la figure 2, les différences d'instruction ne sont plus significatives en fonction du sexe. Cependant, à instruction équivalente, les femmes pourraient atteindre une catégorie professionnelle plus élevée, et pourraient aussi (tendance statistique seulement), à catégorie

professionnelle équivalente, assumer des responsabilités plus élevées à leur travail. Le lecteur a bien lu; l'effet ajusté du sexe semble favoriser les femmes. Les femmes, de façon brute, présentent déjà une tendance statistique à ce que leur catégorie professionnelle soit plus élevée que celle des

hommes, pour la simple raison qu'elles sont moins fréquemment travailleuses manuelles que ces derniers, ayant plus souvent des postes de cols blancs plus ou moins spécialisés. Par contre, de façon brute, les femmes occupent moins souvent des postes de responsabilités à leur travail, les résultats ajustés inversant la relation.

Le niveau des responsabilités au travail agit à son tour, même à instruction et à catégorie professionnelle équivalentes, sur les niveaux des revenus personnels et du conjoint (tendance statistique seulement dans ce dernier cas chez les hommes). Ceci semble conforme au modèle social dans lequel la gratification est fonction des responsabilités assumées. Mais il est intéressant de voir que cet effet se retrouve jusqu'au niveau des revenus du conjoint, au moins chez les femmes. Chez ces dernières, le fait d'assumer des responsabilités élevées est directement associé au fait d'avoir un conjoint dont le niveau des revenus est aussi plus élevé.

La situation au travail n'a été utilisée que lors de l'analyse des niveaux des revenus personnels et du conjoint, ses résultats étant calculés à instruction, profession et responsabilités équivalentes. Chez les hommes, les chômeurs ont évidemment des revenus plus bas (niveau « 1 », à gauche de la courbe), mais ils ne sont pas vraiment plus bas que les revenus moyens ajustés au fait d'être à son compte (niveau « 3 », à droite de la courbe). C'est le fait d'être employé, à salaire (niveau « 2 », centre de la courbe), qui correspond au niveau de revenus le plus élevé. Cependant, les trois catégories de travailleurs masculins semblent avoir des revenus moyens plus élevés que les mêmes trois catégories chez les femmes. Chez ces dernières, cependant, les « sans travail rémunéré » ne bénéficient pas (ou dans des proportions moindres)

de l'assurance chômage, ont des revenus nettement inférieurs aux femmes qui travaillent à leur compte, les mieux rémunérées demeurant les employées salariées.

Les ménagères auraient un conjoint dont le revenu est élevé (tendance statistique seulement); elles peuvent donc se permettre de demeurer à la maison. Les femmes employées, et surtout celles qui travaillent à leur compte, auraient en général des conjoints dont les revenus sont moindres; il faut bien joindre les deux bouts...

Les revenus personnels, finalement, ne semblent associés aux revenus du conjoint que chez les hommes (tendance statistique seulement). Quand un homme a un revenu élevé, il semble se chercher généralement un conjoint dont les revenus soient aussi élevés; quand ses revenus sont bas, il évite sans doute de se trouver un conjoint dont les revenus soient élevés. Mais la réciproque ne semble pas vraie chez les femmes.

Les facteurs socio-démographiques et la réussite sociale

La figure 4 représente les résultats ajustés obtenus pour le sexe, l'âge et l'état civil, cette dernière variable n'ayant été utilisée que comme variable de contrôle lors de l'analyse des revenus du conjoint.

Il faut bien comprendre que les résultats ajustés ont été obtenus en maintenant toutes les autres variables du modèle constantes et non agissantes. Entre autres, en considérant artificiellement que le soutien parental que les femmes ont reçu pendant leur enfance a été le même que celui des hommes, ce qui n'a pas été le cas : les hommes sont en moyenne plus soutenus par leurs parents pendant l'enfance, et on verra plus loin le rôle important joué par le soutien parental en

matière de réussite sociale. On a aussi considéré dans ce calcul que les femmes avaient la même morphologie que les hommes, ce qui est bien évidemment faux; or, on verra aussi plus loin qu'une morphologie masculine favorise de beaucoup la réussite sociale. Donc, si les femmes et les hommes étaient semblables pour toutes les autres variables du modèle, le fait d'être femme pourrait correspondre à l'atteinte d'une catégorie professionnelle plus élevée, et à un seuil de responsabilités au travail qui serait, lui aussi, plus élevé.

On peut peut-être voir, dans ces résultats, les effets d'une plus grande motivation des femmes à « percer » sur le marché du travail. Ne dit-on pas

qu'une femme, pour recevoir les mêmes gratifications socio-économiques qu'un homme, doit se montrer supérieure à ce dernier? La supériorité, dans notre exemple, se manifesterait sans doute par une plus grande motivation à la performance. Cependant, peine perdue pour les femmes, puisqu'à instruction, catégorie professionnelle et niveau des responsabilités au travail équivalents, elles sont encore moins bien rémunérées que les hommes (résultat ajusté tout à fait significatif).

L'effet ajusté du sexe féminin est ici défavorable, et on peut même le chiffrer, dans notre échantillon, à près de \$ 10 000.00 de revenus annuels, alors que la différence brute, elle, s'évalue à plus de \$ 13 000.00.

Socio-démographie et réussite sociale

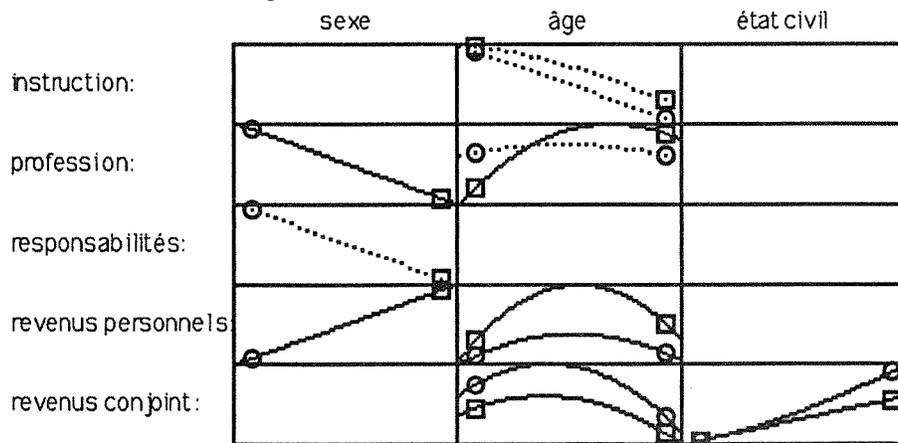


Figure 4- Facteurs socio-démographiques et réussite sociale

Les résultats ajustés en fonction de l'âge sont aussi intéressants. Les différences de niveau d'instruction en fonction de l'âge, de très importantes qu'elles étaient au niveau brut, tendent presque à disparaître au niveau ajusté, ce qui est un signe important d'évolution en matière d'accessibilité à l'instruction. Par contre, à instruction équivalente, ce sont les hommes de 55

ans qui auraient les catégories professionnelles les plus élevées et, à profession équivalente, les hommes de 45 à 50 ans qui auraient les revenus les plus élevés. De plus, ce sont les hommes de 35 ans qui ont des conjointes dont les revenus sont les plus élevés. Chez les femmes, on retrouve des relations semblables, bien que moins prononcées, et qui témoignent du fait que les revenus personnels,

même à instruction, profession et responsabilités équivalentes, sont moindres chez elles.

Les effets ajustés de l'état civil sur le niveau des revenus du conjoint, finalement, témoignent bien du fait que les célibataires ont un conjoint qui ne gagne rien... puisqu'ils n'ont pas de conjoint. Cette variable de contrôle ne sert, en fait, qu'à calculer les effets des variables sur les revenus du conjoint, à état civil équivalent.

L'origine sociale et la réussite sociale

La figure 5 rapporte les résultats pour les divers indicateurs représentant l'origine sociale des répondantes et répondants. De façon tout à fait générale, le fait d'être « bien né » semble constituer un important facteur de réussite sociale, et ce pour les quatre indicateurs d'origine sociale retenus. Il y a cependant quelques exceptions, que nous allons brièvement décrire.

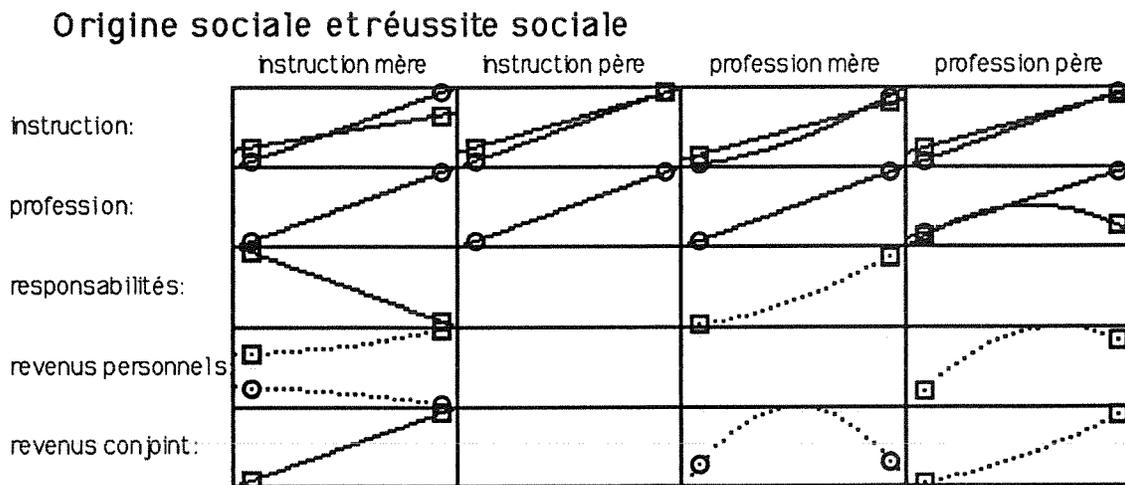


Figure 5- Origine sociale et réussite sociale

L'instruction de la mère semble avoir des effets bénéfiques en général, sauf en ce qui concerne le fait d'accepter des responsabilités élevées chez les hommes, même à instruction et catégorie professionnelle équivalentes. Tout semble se passer comme si les hommes dont la mère était très instruite fuyaient les responsabilités élevées... Est-ce une question de dynamique familiale, les mères très instruites ayant plus de pouvoir au sein de la famille d'origine, réduisant l'association entre le fait d'être un homme et d'avoir des responsabilités élevées ? Mes collègues ethno-psychologues pourraient sans doute en dire plus long que moi à ce sujet. L'instruction du père, assez curieusement, si elle fait bien sentir son effet sur les niveaux d'instruction

atteints par ses enfants, ne semble pas avoir d'influence importante sur les autres indicateurs de la réussite sociale. La catégorie professionnelle de la mère a des effets semblables, mais effets qui pourraient aller jusqu'au niveau des responsabilités que leurs fils acceptent, ayant ici un effet inverse de celui de l'instruction de la mère.

La catégorie professionnelle du père pourrait faire sentir son influence bénéfique jusqu'au niveau des revenus personnels de leurs garçons, et même à celui des revenus de leurs belles-filles (tendance statistique seulement dans ces deux derniers cas). On peut ici supposer, si les résultats étaient exacts, que cet effet puisse se faire sentir par le biais de l'influence qu'un père de catégorie

professionnelle très élevée peut exercer sur son entourage, et particulièrement sur les éventuels employeurs de ses fils et belles-filles. Il est aussi possible qu'il exerce une pression à la réussite sur ses fils et belles-filles, pression qui ne semble pas toujours la bienvenue. En effet, lorsque la catégorie professionnelle du père est très élevée, les fils ont en moyenne une catégorie professionnelle qui tend à être plus faible que celle des fils dont la catégorie professionnelle du père est moins élevée.

L'origine familiale et la réussite sociale

La figure 6 présente les principaux résultats ajustés concernant les effets des indicateurs de l'origine familiale sur la réussite sociale. De façon générale, on y voit que, même à origine sociale équivalente, l'effectif de la fratrie et le rang de naissance semblent avoir un effet négatif sur les indicateurs de réussite sociale. Nous avons eu l'occasion, à la figure 2, de commenter les résultats concernant le niveau d'instruction atteint. On discerne ici que l'origine familiale a aussi des effets

sur les indicateurs de réussite sociale postérieurs à l'instruction, même lorsque ces derniers sont évalués à niveau d'instruction équivalent. Une fratrie nombreuse et un rang de naissance élevé semblent donc avoir des effets plutôt négatifs sur la réussite sociale.

Lorsque le nombre de soeurs était élevé, les filles ont tendance à prendre moins de responsabilités dans leur travail, les garçons auront des revenus personnels moindres et choisiront des conjoints à revenus aussi moins élevés (tendance statistique seulement, dans ces deux derniers cas). Lorsque c'est le nombre de frères qui est élevé, la catégorie professionnelle pourrait atteindre une cote moins élevée dans les deux sexes, et les responsabilités acceptées seraient aussi moindres chez les garçons. Par contre, les femmes ayant eu de nombreux frères auraient un conjoint dont les revenus sont plus élevés; le nombre élevé de frères aurait-il augmenté le nombre des conjoints possibles, permettant un choix plus judicieux en termes de réussite sociale ?

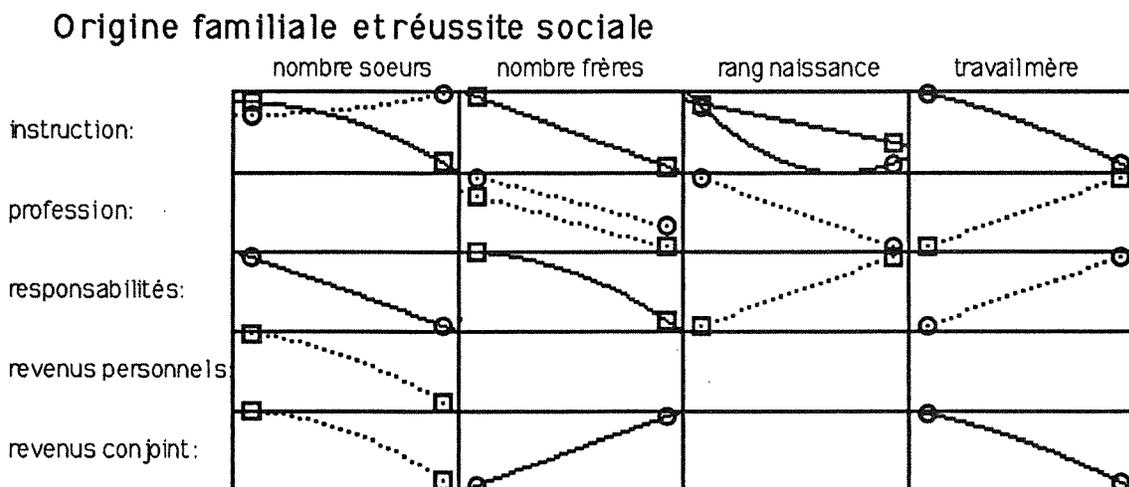


Figure 6- L'origine familiale et la réussite sociale

Le rang de naissance pourrait nuire à la catégorie professionnelle des femmes, mais pourrait aussi permettre aux hommes, dans leur devenir professionnel, d'accepter plus de responsabilités dans leur travail (tendance statistique seulement).

Le travail à plein temps de la mère, s'il semble nuire au niveau d'instruction des filles, pourrait par contre avoir un effet favorable pour la catégorie professionnelle des fils (tendance statistique); ces derniers, peut-être conscients des « sacrifices » faits par leur mère, pourraient avoir une motivation plus élevée leur permettant d'atteindre une catégorie professionnelle supérieure. Chez les filles, c'est le niveau des responsabilités acceptées au travail qui pourrait être favorisé par le travail à plein temps de la mère (tendance statistique aussi). L'exemple de cette dernière peut peut-être contribuer à expliquer ce résultat.

Les filles dont la mère travaillait à plein temps, finalement, pourraient en moyenne avoir ultérieurement un conjoint dont les revenus seraient moindres. Là encore, la répétition du contexte familial passé, par identification à la mère, pourrait faire en sorte que ces femmes considèrent normal de travailler elle-mêmes, donc d'avoir un conjoint dont

les revenus sont moindres. Inversement, celles dont la mère ne travaillait pas pour une rémunération peuvent peut-être considérer comme allant plus de soi que le conjoint doit subvenir aux besoins de la famille; dans ce cas, elles auront pris soin de se choisir un conjoint dont les revenus étaient plus élevés.

La pédagogie, l'âge des parents, et la réussite sociale

Nous en venons enfin aux indicateurs représentant le dernier groupe des conditions d'origine, la pédagogie des parents pendant l'enfance, de même que leur âge moyen lors de la naissance des sujets. Comme dans tous les autres cas, ces facteurs ont été maintenus constants et non agissants pour toutes les analyses.

La figure 7 nous indique que l'autorité des parents, en tant que telle, ne semble pas avoir des effets bien importants sur la réussite sociale. Tout au plus y trouve-t-on une tendance statistique selon laquelle les filles de parents très autoritaires pourraient peut-être atteindre une cote d'instruction plus élevée.

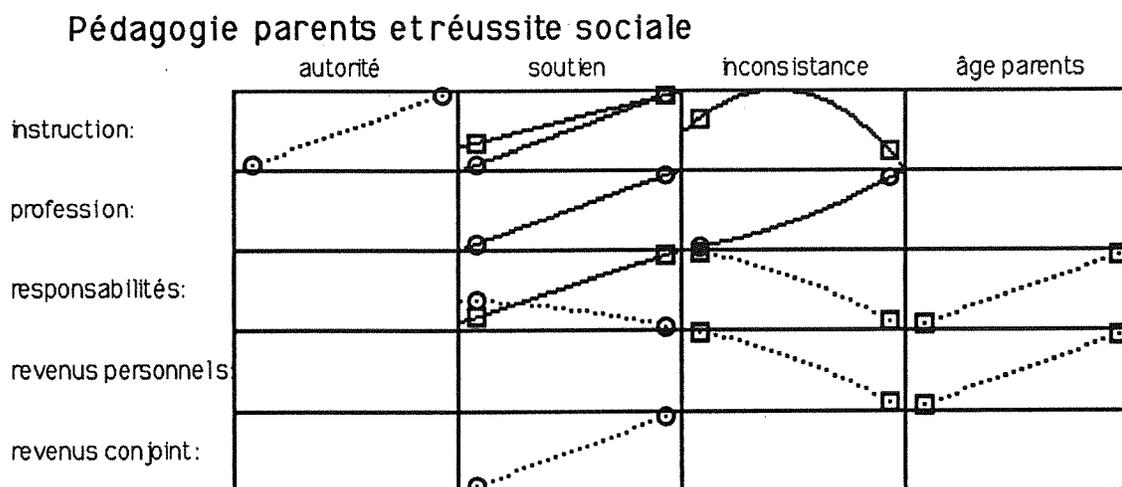


Figure 7- La pédagogie et l'âge des parents, et la réussite sociale

Par contre, le soutien parental paraît très associé à nos indicateurs de réussite sociale, ayant généralement un effet favorable sur ces indicateurs. Un exemple d'item ayant été utilisé pour évaluer le soutien parental est le suivant : « *Lorsque j'avais raison dans une discussion, mes parents le reconnaissaient* ». Une telle politique pédagogique semble donc favoriser l'atteinte d'une cote d'instruction plus élevée dans les deux sexes, une catégorie professionnelle supérieure chez les femmes, et un niveau de responsabilités plus élevé chez les hommes. Cependant, elle ne serait pas liée au niveau des revenus personnels, à instruction, catégorie professionnelle et responsabilités au travail équivalentes.

On voit aussi à la figure 7 une tendance selon laquelle les femmes qui auraient reçu beaucoup de soutien de la part de leur parents soient moins portées à accepter de nombreuses responsabilités à leur travail. Le rôle traditionnel des femmes n'étant pas d'être des « pourvoyeuses » ce qui est réservé aux hommes, on pourrait peut-être expliquer cette tendance, si elle s'avérait juste, par le fait que le soutien des parents relève de valeurs humaines différentes de celles qui nous sont proposées collectivement en termes de réussite sociale. L'important, dans la vie, ce n'est pas de faire le plus d'argent possible, mais bien d'avoir des relations humaines harmonieuses, permettant ainsi aux enfants de se développer. Pour ces femmes, même si elles peuvent aussi travailler, elles prendront soin de ne pas accepter trop de responsabilités, afin de pouvoir consacrer plus d'énergie à ce qui est leur rôle traditionnel, les soins aux enfants.

D'ailleurs, et c'est une autre tendance statistique, ces mêmes femmes ayant reçu un soutien élevé pourraient avoir moins besoin que les autres

de magnifier leurs revenus en acceptant de nombreuses responsabilités à leur travail, car elles ont un conjoint dont les revenus sont plus élevés que la moyenne. Le fait d'avoir reçu beaucoup de soutien semble donc les aider à se trouver un conjoint dont les revenus soient confortables, les libérant de l'obligation d'avoir à jouer elles aussi un rôle de pourvoyeuses.

L'inconsistance des parents reflète la tendance de ces derniers à se montrer en désaccord devant l'enfant, ou de ne pas avoir de politique pédagogique claire et constante. L'exemple suivant, tiré de l'échelle utilisée, pourra illustrer cette définition conceptuelle : « *Pour une même chose que je faisais, parfois j'étais puni(e), alors que d'autres fois j'étais encouragé(e)* ». Cette inconsistance semble plutôt négative en ce qui concerne la réussite sociale des garçons, puisqu'elle serait associée à une baisse du niveau d'instruction, et à des possibles diminutions des responsabilités au travail et des revenus personnels. Pour les filles, par contre, elle pourrait être associée à l'atteinte d'une catégorie professionnelle plus élevée. Peut-on tenter d'expliquer cet effet contraire en fonction des deux sexes ?

Des parents inconsistants présentent à leur enfant une vision du monde qui est loin d'être limpide et structurée. Peut-on d'ailleurs croire que l'inconsistance est beaucoup plus développée chez les parents des dernières cohortes ? La relation entre l'inconsistance des parents et l'âge des répondants est en effet négative, et tout à fait statistiquement significative ($\alpha < 0,0001$). Nos adolescents actuels ont donc eu, en moyenne, des parents beaucoup plus inconsistants que nos propres parents ne l'étaient.

Chez les garçons, cette vision du monde peu structurée peut avoir un effet négatif, car en même

temps que l'on convie nos jeunes hommes à réussir socialement, dans le cadre de leur rôle traditionnel de pourvoyeur, on leur indique d'autre part que cette réussite peut être vide de sens, que personne n'a raison, que tout cela peut bien n'être que du vent et des mots sans signification. La révolution tranquille a pu conduire au rejet d'un système de valeurs, sans que ce système n'ait pu être remplacé par un autre, bien structuré et attrayant. Il n'est sans doute pas étonnant que le taux de suicides ne cesse d'augmenter chez les jeunes.

Cette déstructuration de la vision du monde pourrait cependant avoir un effet bénéfique en ce qui concerne l'atteinte d'une catégorie professionnelle élevée chez les filles. Ces dernières, rappelons-le, s'inscrivent dans le cadre d'un rattrapage des femmes en matière de réussite sociale. N'est-il pas compréhensible, dès lors, que cette déstructuration de l'ordre ancien puisse leur donner l'occasion d'effectuer ce rattrapage, les tabous leur interdisant d'atteindre une catégorie professionnelle élevée disparaissant graduellement? Elles ont donc la motivation et la possibilité d'effectuer cette valorisation en termes d'accomplissement professionnel, ce que nos résultats semblent indiquer. Cependant, si notre interprétation s'avérait juste, il est bien possible que cet effet bénéfique de l'inconsistance des parents chez les filles puisse ne durer que le temps nécessaire au rattrapage. Lorsque ce dernier sera fait, lorsqu'il ne sera plus étonnant de trouver autant de femmes que d'hommes dans des catégories professionnelles élevées, ces dernières pourront alors vivre les mêmes effets négatifs que les hommes en matière de vision du monde déstructurée. On pourrait d'ailleurs assister à l'émergence d'une nouvelle catégorie de femmes professionnelles de 40 à 45 ans, femmes qui ont beaucoup misé sur cet

accomplissement professionnel, et qui ont délibérément mis de côté les autres aspects de leur développement individuel; sans conjoint fixe ou important, sans enfant, ces femmes en viennent maintenant à se poser de nombreuses questions sur la finalité de l'accomplissement professionnel, un peu comme les hommes peuvent le faire. Ce dernier aspect de la question, cependant, ne s'appuie pas ici sur des résultats empiriques quelconques, mais je serais bien curieux d'avoir des statistiques à ce sujet.

L'âge des parents lors de la naissance des sujets, finalement, pourrait bien n'avoir qu'un faible effet sur les responsabilités et les revenus personnels des garçons (tendances statistiques seulement). Dans ce cas, si les résultats étaient justes, il serait possible que le fait d'avoir des parents plus âgés puisse faciliter, chez les garçons, l'obtention de responsabilités plus grandes et un salaire plus élevé, peut-être par une plus grande influence du père ou de la mère auprès d'éventuels employeurs, un peu comme la catégorie professionnelle élevée du père pouvait le faire. Mais il est aussi possible que des parents plus âgés, même à pédagogie équivalente, présentent à leurs garçons une vision du monde qui soit plus motivante en termes de réussite sociale. La relation est sans doute à approfondir.

Les caractéristiques individuelles et la réussite sociale

Nous en venons enfin à la question des caractéristiques individuelles, comme facteurs de réussite sociale (figure 8). Commençons par les caractéristiques individuelles dont on peut s'attendre à ce qu'elle aient le plus d'importance, les capacités intellectuelles, telles que bien imparfaitement représentées dans notre modèle par l'épreuve de l'apprentissage symbolique. Le lecteur m'excusera d'utiliser le terme d'« intelligence »,

même si ce dernier semble avoir été banni du vocabulaire dans notre ère de rectitude politique.

L'intelligence, et c'est sans doute plutôt heureux que malheureux, semble associée positivement à tous les indicateurs de la réussite sociale. Chez les hommes et chez les femmes, à origine sociale et familiale équivalentes, les plus intelligents s'instruisent plus que les autres. A niveau d'instruction aussi équivalent, les hommes et les femmes plus intelligents atteignent aussi des catégories professionnelles plus élevées.

Par contre, à instruction et profession équivalentes, seules les femmes plus intelligentes que les autres ont des niveaux de responsabilités au travail plus élevés; chez les hommes, la relation semble courbe : s'il faut un niveau minimum d'intelligence pour occuper des responsabilités élevées, niveau qui d'ailleurs ne semble pas situé très haut, les plus intelligents semblent définitivement être ceux qui ont le moins de responsabilités... On peut, à juste titre, se demander pourquoi.

Est-ce parce qu'ils sont plus intelligents, justement, qu'ils acceptent moins de responsabilités que les autres ? Ou est-ce l'employeur qui ne donne des responsabilités élevées qu'à des candidats plus

limités dont la fidélité puisse leur être plus facilement assurée ? Mes données, malheureusement, ne me permettent pas de trancher entre les deux interprétations...

Autre résultat très intéressant : chez les femmes, à origines sociale et familiale équivalentes, à instruction, profession et responsabilités au travail équivalentes, l'intelligence pourrait jouer un rôle positif sur le niveau des revenus (tendance statistique seulement). En somme, si le résultat était correct, il faut, pour une femme, être particulièrement intelligente pour atteindre un niveau de revenus élevés, à emploi équivalent. Chez les hommes... il ne faudrait nullement être intelligent pour obtenir un niveau de revenus élevé; chez ces derniers, comme on l'a vu précédemment, seule la nature de l'emploi, ici représentée par l'équivalence de l'instruction, de la catégorie professionnelle et des responsabilités au travail, suffit à leur assurer un niveau de revenus personnels qui est, de toutes façons, plus élevé que celui des femmes ayant un emploi équivalent. Ce résultat peut s'inscrire dans cette tendance, maintes fois invoquée, de la nécessité du « rattrapage » que les femmes ont encore à faire en matière de réussite sociale.

Caractéristiques individuelles et réussite sociale

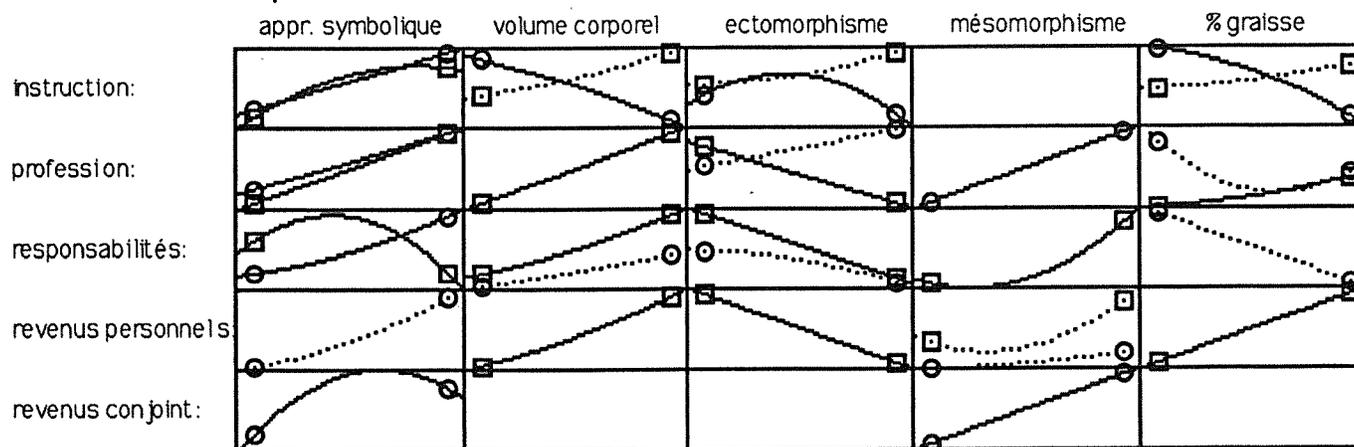


Figure 8- Les caractéristiques individuelles et la réussite sociale

Un dernier résultat, tout aussi intéressant que les précédents : chez les femmes seulement, les facultés intellectuelles seraient aussi associées au revenus du conjoint. La relation, cependant, ne serait pas linéaire : les femmes peu douées auraient des conjoints à revenus faibles; les femmes assez intelligentes auraient les conjoints dont les revenus seraient les plus élevés, et les femmes très intelligentes auraient des conjoints dont les revenus seraient relativement élevés, mais pas autant que dans le cas précédent. Les calculs ayant été faits à état civil et âge équivalents, on ne peut invoquer, pour expliquer ce résultat, le fait que les femmes les plus intelligentes seraient moins mariées que les autres. Est-ce, dès lors, parce que ces femmes très intelligentes ont compris que le niveau des revenus du conjoint ne constituait pas le critère ultime de la réussite, non pas sociale, mais dans la vie ?

Venons-en maintenant aux autres caractéristiques individuelles de notre modèle; je n'y ai adjoint que des particularités morphologiques. N'aurait-il pas fallu aussi compléter le modèle d'analyse par des caractéristiques d'ordre psychologique, reflétant la personnalité de chacun ? Je dispose, dans mes données, d'un nombre important de tels indicateurs. Cependant, la question de la poule et de l'oeuf serait dans leur cas beaucoup plus difficile à résoudre. Ces caractéristiques psychologiques pourraient fort bien ne pas être en réalité des « causes » de la réussite sociale, mais bien des « effets », ou, au minimum, des phénomènes accompagnateurs. Dans le cas des types morphologiques, cette même question ne se pose pas, ne serait-ce qu'en raison de l'antériorité des caractéristiques morphologiques sur la réussite sociale.

Dans le cas du volume corporel, évalué en litres, les effets sur la réussite sociale semblent très

bénéfiques... chez les hommes seulement. Chez ces derniers, à somatotype équivalent, et en maintenant constantes et non agissantes toutes les autres sources de variation considérées dans le modèle, le fait d'avoir un grand format morphologique, ou d'avoir un corps qui occupe un volume élevé dans l'espace, pourrait être lié directement à un niveau d'instruction plus élevé (tendance statistique seulement), à une catégorie professionnelle plus élevée, de même qu'à l'obtention de plus grandes responsabilités au travail; à emploi équivalent, finalement, les hommes de grand format morphologique seraient aussi mieux payés que les autres.

Chez les femmes, les résultats sont bien différents : le fait d'avoir un grand format morphologique serait associé à une cote d'instruction plus faible. A instruction et catégorie professionnelle équivalentes, par contre, on donnerait plus facilement des responsabilités élevées aux femmes de grand format (tendance statistique).

Le format morphologique représente l'un des deux grands dimorphismes morphologiques entre les deux sexes. La morphologie des hommes et des femmes est dissemblable, c'est aussi heureux que bien connu. Il n'est question, ici, que des caractères sexuels secondaires, à l'exclusion des tractus génitaux et des glandes mammaires. Une première et importante façon de différer morphologiquement, entre les hommes et les femmes, c'est par le volume corporel, celui des hommes étant beaucoup plus important que celui des femmes (moyenne d'environ 58 ± 8 litres chez les femmes, et d'approximativement 72 ± 10 litres chez les hommes, avec un « t » de Student de plus de 17).

Il suffit de regarder certains de nos collègues les autres primates pour s'en rendre compte : le mâle gorille est beaucoup, beaucoup plus imposant

que la femelle; chez l'être humain, la différence entre les sexes est moindre, mais encore très importante. La raison sélective de ce dimorphisme sexuel particulier tient aux rôles respectifs des mâles et des femelles. Les mâles ont un rôle de défense du territoire chez les gorilles et chez les humains; chez ces derniers, les mâles ont aussi un rôle de pourvoyeur. Les femelles, par contre, ont un rôle bien différent : elles doivent prendre soin de la progéniture, après la grossesse et l'accouchement.

Pour remplir efficacement ces rôles, il importait que la sélection retienne une différence morphologique entre les sexes qui soit conforme aux nécessités de la spécialisation des rôles. Pour la défense du territoire, un grand format morphologique présente un avantage certain : il permet d'impressionner l'adversaire ou l'intrus potentiel, de lui envoyer le message suivant : prends bien garde à toi si tu persistes à envahir mon territoire, car, étant plus gros que toi, tu ne ferais pas le poids dans le combat qui aurait lieu si tu ne te retires pas. Dans d'autres lignées de mammifères, d'autres attributs masculins peuvent avoir la même finalité; la crinière du lion en est un exemple. Chez l'humain, la barbe pourrait avoir une fonction équivalente à celle de la crinière du lion.

Ce que nos résultats semblent nous indiquer, c'est que, pour réussir plus facilement socialement chez les hommes, il faut avoir un grand format morphologique. Les hommes de petit format semblent désavantagés pour tous les indicateurs, et ce jusqu'au niveau des revenus personnels, même lorsque les calculs sont effectués à emploi équivalent : on y retrouve une association directe entre le fait d'avoir un petit format morphologique et d'être moins bien rémunéré que les autres. Les hommes de petit format morphologique, dans la compétition à la réussite sociale, semblent donc

largement défavorisés, tout simplement parce qu'ils « ne font pas le poids ». Leurs efforts ne sont pas pris au sérieux, ils ne parviennent pas à « impressionner » leurs adversaires dans cette compétition.

Chez les femmes, le fait d'être femme semble défavoriser celles qui ont un grand format morphologique, au moins en ce qui concerne la cote d'instruction. Ces femmes, masculines par leur format, peuvent inspirer une certaine peur à leurs confrères masculins, et ne cadrent pas avec le modèle simple de la réussite sociale; elles semblent écartées de la compétition à l'instruction. Tout au plus, et là cette exception (tendance statistique seulement) pourrait prendre toute sa signification, a-t-on tendance à donner plus de responsabilités aux femmes de grand format, comme à leurs confrères masculins; ce grand format pourrait leur permettre d'impressionner non pas leurs adversaires, mais bien leurs subalternes, ce qui peut être apprécié par les employeurs.

Les résultats associés aux somatotypes semblent aller tout à fait dans le même sens, tout en ajoutant une autre composante à l'interprétation. En effet, à format morphologique équivalent, la deuxième grande façon qu'ont les hommes et les femmes de différer morphologiquement est par leur forme, ou encore par leurs composantes tissulaires. Compte-tenu des rôles différents à l'origine du dimorphisme sexuel morphologique, il importait que l'homme développe surtout sa musculature et ait peu de tissus adipeux : au combat, il n'en serait que plus efficace, tout comme à la chasse; il faut être bien musclé et ne pas traîner avec soi plus de graisse qu'il n'en faut pour parvenir à pister un chevreuil et le rattraper à la course lorsque blessé.

Inversement chez les femmes, la musculature n'est pas une nécessité, compte tenu de

son rôle de gestation, d'allaitement et de soins à la progéniture; par contre, les réserves adipeuses prennent chez elles tout leur sens. Le mâle ne parvient pas tous les jours à ramener son chevreuil de la chasse; avant l'invention de l'agriculture, et à l'extérieur des saisons d'abondance des petits fruits et autres aliments végétaux, les disettes et périodes de famines étaient fréquentes. Or, pour bien se développer, le fœtus et l'embryon demandent un apport constant et quotidien de nutriments; il en est de même du bébé que l'on allaite. Pour faire face à ce problème, la sélection a retenu la possibilité, chez les femmes, d'accumuler à la fois énergie et nutriments sous la forme de réserves adipeuses. C'est la raison pour laquelle, même après des dizaines ou des centaines de millénaires, le pourcentage de graisse dans le poids total du corps avoisine les 27 % chez les femmes, alors que chez les hommes il n'est que de 17 ou 18 %.

Il y a donc une forte association entre musculature et masculinité, entre adiposité et féminité. Que l'on pense aux statuettes anciennes représentant la fécondité féminine, le moins que l'on puisse en dire, c'est qu'elles sont... bien enveloppées.

On retrouve cette association ancienne dans nos propres résultats. Il faut avoir une forte musculature pour réussir socialement, et ce dans les deux sexes. Quant aux femmes qui ont le malheur d'être obèses, elles sont nettement défavorisées en matière de réussite sociale : ce n'est pas leur place, qu'elles restent à la maison pour prendre soin des enfants. Les hommes obèses ne subissent pas cette discrimination, car leur obésité ne peut que contribuer à augmenter l'impression qu'ils puissent être des adversaires redoutables, même à format morphologique équivalent.

Pour le Canadien français moderne du Grand Montréal, la défense du territoire, c'est un

peu le sentiment de sa propre importance face aux autres, c'est la gloire de la réussite socio-professionnelle; il faut avoir un grand format morphologique pour y parvenir. Le chevreuil moderne de nos compatriotes masculins, c'est un peu le compte en banque; il faut aussi être musclé, en plus d'avoir un grand format.

Mais revenons aux résultats plus détaillés. Les ectomorphes masculins n'ont ni muscles ni graisse; à format morphologique équivalent, leur apparence est frêle : ils n'ont que la peau et les os, quel que soit le volume occupé par leur corps. Cette apparence frêle les désavantage en presque tout : à instruction équivalente, leur catégorie professionnelle sera moindre, on leur confiera moins de responsabilités, ils seront moins bien payés que les autres, même à emploi équivalent. Ils sont nettement désavantagés dans la compétition à la réussite sociale, car ils ne parviennent pas à impressionner leurs adversaires ou compétiteurs potentiels, ni, sans doute, leur employeur.

Par contre, l'ectomorphisme masculin pourrait favoriser l'atteinte d'une cote d'instruction plus élevée que les autres (tendance statistique seulement), même si cette dernière n'a pas, par la suite, l'effet bénéfique souhaité sur les autres indicateurs de réussite sociale. Le jeune homme ectomorphe, vers 16, 17 ou 18 ans, a tôt fait de constater que si ses amis ont grandi en hauteur et en largeur, cette dernière dimension ne s'est pas développée chez lui avec la même amplitude que chez les autres. Eloigné des sports « virils » de contact, sous peine de subir de nombreuses blessures, comment ce jeune homme frêle peut-il se valoriser, à ses propres yeux et à ceux des autres, sinon en consacrant toutes ses énergies à son développement intellectuel ?

La jeune femme ectomorphe, à l'école,

contrairement à son confrère masculin aussi frêle qu'elle, subit des pressions négatives lui rendant plus difficile l'atteinte d'une cote d'instruction élevée. En effet, en plus d'être femme, ce qui est déjà en soi un handicap, elle n'est pas grand chose, n'ayant ni muscles, ni graisse. Mais que fait-elle à l'école, et qui pourrait s'en soucier ?

D'autre part, à niveau d'instruction équivalent, lorsque quelques années plus tard vient pour elle le temps de compétitionner pour l'atteinte d'une catégorie professionnelle élevée, elle pourrait être favorisée (tendance statistique seulement). Mais elle est maintenant devenue femme, de telle sorte que sa minceur peut devenir utile; à instruction équivalente, on favorisera l'accès des femmes minces et des femmes musclées aux catégories professionnelles plus élevées. L'évolution de la mode et des canons de la beauté depuis quelques décennies peut être responsable de cet état de fait. La hantise de l'obésité chez la femme moderne, la recherche effrénée de la minceur, les modèles morphologiques à la Twiggy peuvent, à instruction équivalente, favoriser les femmes ectomorphes. Par contre, on confiera moins souvent des responsabilités élevées aux femmes minces, tout comme dans le cas de leurs confrères ectomorphes masculins : elles et ils ne peuvent pas impressionner leurs subalternes.

Le mésomorphisme, ou l'importance relative de la musculature, semble jouer dans le même sens dans les deux sexes : il favorise la réussite sociale. Cet effet semble cependant absent en ce qui concerne les cotes d'instruction : les plus musclés ne s'instruisent pas plus. Par contre, à instruction équivalente, la musculature pourrait être un facteur très positif de succès dans les deux sexes. L'accès aux catégories professionnelles supérieures est facilité aux femmes musclées, lesquelles, sans doute

pour augmenter cette impression de musculature et de morphologie plus masculine, ou moins féminine, cèdent facilement à la mode des tailleurs très serrés à la taille, mais doublés d'épaulettes aux épaules : je suis peut-être une femme, mais je ressemble à un homme. L'importance relative des épaules et du bassin est en effet très différente chez les hommes et chez les femmes, étant fortement associée au développement de la musculature.

Chez les mésomorphes masculins, à instruction et à catégorie professionnelle équivalente, la musculature favorise l'obtention de responsabilités élevées. On suppose des mésomorphes qu'ils doivent être aussi forts pour maintenir l'ordre dans un atelier ou un département qu'ils ne le sont dans les sports virils de contact. Dans les deux sexes, finalement, résultats qui ne correspondent cependant qu'à des tendances statistiques, la musculature pourrait être associée au fait de recevoir une rémunération supérieure à celle des autres, à emploi équivalent. Ces hommes et femmes musclés sont des gens « bien », ils se conforment au modèle social très valorisé des personnes actives physiquement, on associe leur morphologie à la conservation des facultés de la jeunesse, et on le leur reconnaît bien : ils sont mieux payés que les autres. Est-ce la raison pour laquelle tant de cadres des deux sexes s'adonnent au jogging ?

Les femmes mésomorphes, enfin, en plus de mieux réussir elles-mêmes socialement, auraient des conjoints dont les revenus personnels seraient plus élevés. On a parlé de la mode des dernières décennies favorisant les femmes minces. On pourrait maintenant parler de cette mode, plus récente, des femmes à morphologie masculine : elles sont plus grandes et plus musclées, tout en demeurant minces, n'étant surtout pas grasses.

D'après Spilman et Everington (1989), notre société moderne valorise de plus en plus le somatotype mésomorphique chez les femmes. Les mannequins célèbres actuels seraient de ce type.

Ceci peut même aller jusqu'aux véritables mannequins (de bois, de plastique ou de plâtre !) qui sont utilisés pour présenter les vêtements féminins dans les grands magasins et les boutiques. Dernièrement, en me promenant avec mon épouse dans une grande surface du centre-ville, j'ai eu l'occasion de voir, de derrière, un mannequin qui n'avait pas encore reçu les vêtements qu'il devait présenter. C'était vraiment un mannequin représentant l'homme mésomorphique type : fesses musclées avec fossette, épaules larges, trapèzes apparents, muscles deltoïdes bien visibles, cheveux courts, etc. Quelle ne fut pas ma stupéfaction, en faisant le tour de ce mannequin et en le voyant de face, de constater qu'il possédait, en plus d'une mâchoire très carrée, une paire de seins bien féminins...

Chez les endomorphes, la situation entre les deux sexes se présente de façon bien différente. Chez les hommes, même à format morphologique équivalent, le fait d'être obèse s'avère plutôt positif sur les divers indicateurs de la réussite sociale. Les hommes gras pourraient avoir une cote d'instruction plus élevée (tendance statistique seulement), ils atteindraient une catégorie professionnelle supérieure et, bien que l'on ne leur confie pas de responsabilités particulières, ce qui est réservé aux hommes mésomorphes, on leur donne définitivement un revenu plus élevé. L'obésité masculine, ici, pourrait renforcer l'idée selon laquelle l'individu puisse potentiellement être un adversaire redoutable; son effet, même à format morphologique équivalent, pourrait renforcer celui d'un grand format.

Chez les femmes, par contre, l'effet serait inversé. Une femme grasse, c'est une vénus de la fécondité : elle n'a rien à faire dans ce monde masculin de la réussite sociale, à commencer par son préalable, le niveau d'instruction. Il semble y avoir une véritable discrimination contre les femmes grasses en matière de réussite sociale. A intelligence équivalente, à origine sociale et familiale aussi équivalentes, elles atteignent une cote d'instruction bien inférieure à celle des autres : on les persuade que ce n'est tout simplement pas leur place. À instruction équivalente, leur catégorie professionnelle est aussi défavorisée (tendance statistique seulement), et, à catégorie professionnelle équivalente, on leur donnera moins de responsabilités qu'aux autres (tendance statistique). Les femmes dont le rôle principal est aussi visiblement la fécondité, ce qui semble aller de soi en raison de leur apparence physique bien visible, devraient se confiner à leur tâche première, la fécondité, qui se situe à l'extérieur du monde masculin de la réussite sociale.

Quelques conclusions...

Après ce bref survol de quelques sources de variation à l'origine de la réussite sociale, que peut-on conclure ? D'abord, que l'on ne se trouve ni en situation de société de castes (les caractéristiques individuelles sont trop importantes), ni non plus en situation d'égalité des chances (les conditions d'origine sont encore beaucoup trop importantes), mais bien quelque part entre les deux. De plus, de nombreux indices nous laissent croire que l'évolution présente s'effectue dans le sens société de castes vers la société d'égalité des chances (plus grande accessibilité à l'instruction des cohortes plus jeunes, manifestations d'un désir de rattrapage chez les femmes, etc).

Les conditions d'origine conservent donc toute leur importance, non seulement en ce qui concerne l'origine socio-économique des individus, mais aussi la composition de leur famille d'origine, la pédagogie de leurs parents, etc. De nombreux facteurs relevant de la dynamique familiale d'origine ont manifesté leur influence sur les divers indicateurs de la réussite sociale.

On peut ensuite conclure que, suite à l'ouverture des classes sociales impliquée par cette évolution, les caractéristiques individuelles à la base de la réussite sociale peuvent prendre plus d'importance, ce qui semble très politiquement correct. Cependant, la nature des caractéristiques individuelles qui sont sélectionnées pour atteindre des niveaux de réussite plus élevés, semble, elle, relever beaucoup moins de la rectitude politique.

En effet, si une majorité de citoyens peut souhaiter que ce soient les plus intelligents d'entre eux qui atteignent les postes de pouvoir et de décision, étant ainsi mieux rémunérés, on peut demeurer relativement inconscient des mécanismes profonds qui peuvent être à l'origine de cette sélection de nos élites. Certains de ces mécanismes, tels que la sélection en faveur d'une morphologie masculine, qu'elle soit de format ou de forme, relèvent en fait de phénomènes qui sont de très nombreuses fois millénaires, et qui n'ont plus leur raison d'être dans notre monde technologique et moderne.

On n'a plus, maintenant, à défendre son territoire en impressionnant son adversaire par son apparence physique. On n'a plus non plus à courir après son chevreuil pour assurer la subsistance de sa famille. Si certains emplois, de moins en moins nombreux, demandent encore une certaine force physique, il est tout à fait possible, pour un ectomorphe, d'avoir un poste qui ne demande

aucune force musculaire. En dépit de cette évolution technologique, l'association entre la morphologie et les différences de rôles entre les sexes subsiste toujours, en matière de réussite sociale.

Sans doute témoin biologique de cette évolution culturelle, on peut sans doute dire que le dimorphisme morphologique entre les deux sexes tend à s'atténuer avec le temps. Les différences de format peuvent s'amenuiser, les différences de musculature et de tissus adipeux peuvent devenir moindres entre les deux sexes. On valorise de plus en plus la femme musclée, et on permet maintenant à l'homme d'être moins musclé, tout en devenant « rose ». Mais il y a encore beaucoup à faire, particulièrement en matière de réussite sociale.

Bibliographie

Chamla, M.C., P. Marquer, J. Vacher, 1959, Les variations de la stature en fonction des milieux socio-professionnels. *L'Anthropologie* 63.

Forest, F., 1976, *Signification socio-culturelle de la variabilité morphologique*, Archives suisses d'anthropologie générale.

Forest, F. et D. Berthelette, 1980, L'utilisation de l'analyse de variance multiple en anthropologie de la santé. *Canadian Review of Physical Anthropology*.

Forest F., 1995, Une méthode pour optimiser la relation entre un prédicat et la variable dépendante dans une régression multiple. Colloque *Sciences sociales et informatique qualitative*, Université Laval, mars 1994. A paraître dans les Actes du colloque, 1995.

Hornung, R. et M. Scholl-Schaaf, 1974, Sozialmedizinische und sozialpsychologische Aspekte des Drogenkonsums. Ergebnisse einer Pilot-Studie, *Interner Forschungsbericht, Institut für Sozial- und Präventiv Medizin, Universität Zurich*.

Le Blanc, R., 1992, *Profil psychologique et psycho-social des divers types morphologiques*, Mémoire de M.Sc., département d'anthropologie, Université de Montréal.

Olivier, G., 1970, L'influence du milieu socio-professionnel. *Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthrop. de Paris* XII-6 : 189-210.

Overall, J.E. et C.J. Klett, 1972, *Applied Multivariate Analysis*, McGraw-Hill, New-York.

Schreider, E., 1964, Recherches sur la stratification des caractères biologiques. *Biotypologie* 25 : 105-135.

Schreider, E., 1967, Possible selective Mechanism of Social Differentiation in Biological Traits. *Hum. Biol.* 39 : 14-20.

Sheldon, W. et W.H. Steven, 1942, *The Varieties of Temperament*, Harper, New York.

Sheldon, W., 1954, *Atlas of Man : a Guide for Somatotyping the Adult Male at all Ages*, Harper, New York.

Spilman, D. et C. Everington, 1989, Somatotypes revisited : have the Media changed our Perception of the Female Body Image ? *Psychological Reports* 64 (3), pt.1 : 887-890.

Stapf, K.H., T. Herman, A. Stapf et K.H. Stäcker, 1972, *Psychologie des elterlichen Erziehungsstils*, Stuttgart.

Wechsler, D., 1964, *Die Messung der Intelligenz Erwachsener*, Hans Huber Verlag, Stuttgart.

PALÉO-INDIENS : OPPORTUNISTES OU SPÉCIALISTES. VOILÀ LA QUESTION

Luc Litwinionek

Au cours des quinze dernières années plusieurs nouveaux modèles ethnographiques ont été proposés concernant l'adaptation des chasseurs-cueilleurs à leur environnement. À partir de ces modèles, diverses stratégies concernant l'exploitation des ressources, les schèmes d'établissement et la mobilité de ces groupes ont été suggérées, chacune liée à des comportements pouvant être observés chez les différents groupes de chasseurs-cueilleurs. Ceux-ci ont alors été placés dans un continuum spécifique où l'on trouve à une extrémité les groupes pratiquant une économie très opportuniste et à l'autre extrémité les groupes ayant des stratégies économiques beaucoup plus spécialisées.

Les groupes pratiquant une économie plutôt opportuniste sont caractérisés comme ayant une mobilité relativement grande (Binford 1980). En effet, les méthodes d'acquisition de la nourriture sont reliées à la recherche attentive et à la rencontre des ressources disponibles sans qu'il y ait un focus spécialisé. Ces mouvements d'exploitation sont souvent accompagnés d'une mobilité résidentielle importante, alors que tout le groupe se déplace en fonction des ressources récoltées. Des localités spécifiques, exploitées de façon cyclique ou répétée sont peu communes et les schèmes d'établissement sont alors caractérisés par des campements temporaires et des sites d'abattage. De plus, comme ce mode d'exploitation ne se traduit généralement

pas dans des circuits répétés, on peut croire que les sites archéologiques représentatifs seront distribués de façon relativement aléatoire sur le territoire.

À l'autre extrémité du continuum, les groupes appelés spécialistes sont considérés comme ayant une mobilité beaucoup plus planifiée, souvent organisée autour de sous-groupes particuliers qui se déplacent sur le territoire en quête d'une ressource spécifique. Les spécialistes sont habituellement associés à des environnements marqués par de fortes différences dans l'abondance et la disponibilité des ressources. À cause de ces phénomènes naturels, la planification de la production chez les groupes spécialisés accompagnera l'élaboration de stratégies tenant compte de ces contraintes. Une exploitation focale des ressources et une planification beaucoup plus rigide des stratégies d'exploitation caractérisent donc l'économie des groupes spécialisés. Dans ce cadre, l'archéologie devrait pouvoir retracer plus facilement les circuits utilisés et réutilisés.

Ces modèles formulés à partir de données provenant d'études ethnographiques, ont été traduits en attentes archéologiques. Les données provenant des sites archéologiques ont été comparées par la suite à ces attentes afin de préciser les comportements caractéristiques des groupes étudiés. Ces modèles ont été utilisés particulièrement en ce qui concerne les premières occupations du territoire nord-américain à la fin du Pléistocène et au début de l'Holocène.

Tableau 1 :
Caractéristiques principales liées aux deux types de mode économique
(Johnson 1992)

	ÉCONOMIE OPPORTUNISTE	ÉCONOMIE SPÉCIALISÉE
1	Mouvements résidentiels saisonniers des groupes selon les ressources	Camps de base plus stables et mouvements fréquents de sous-groupes pratiquant des activités spécialisées
2	Types de site: camps de base à occupation brève camps périphériques sans trace de spécialisation, comprenant des camps d'abattage occasionnels	Types de site: camps de base à occupation prolongée camps de sous-groupes spécialisés comprenant des camps d'abattage très riches
3	Ressources présentes à l'année longue	Ressources exigeant un calendrier spécial d'exploitation
4	Absence d'entreposage	Entreposage de nourriture
5	Taille du groupe variable et non-systématique	Taille du groupe définie selon des activités spécifiques
6	Exploitation généralisée des ressources	Exploitation spécialisée des ressources
7	Schémas d'établissement aléatoires	Schémas d'établissement planifiés
8	Expéditions de chasse localisées près du camp de base	Expéditions de chasse éloignées du camp de base
9	Exploitation principale non-focalisée des ressources	Exploitation principale focalisée des ressources
10	Spécialisation secondaire des ressources	Opportunisme secondaire des ressources
11	Quantité limitée de nourriture traitée en une seule fois	Quantité importante de nourriture traitée en une seule fois
12	Faible variabilité d'outils	Forte variabilité d'outils
13	Plus faible évidence de saisonnalité	Plus grande évidence de saisonnalité

Considérant la nature des occupations paléoindiennes anciennes, les archéologues se sont fiés à ces modèles pour en arriver à définir des comportements associés à ces anciennes populations américaines. De ce fait, ces paléoindiens vivant à la

fin du Pleistocène et au début de l'Holocène ont été définis comme étant des groupes opportunistes exploitant le gros gibier et se déplaçant d'une manière peu prévisible dans la recherche des ressources. Ceci est le cas particulièrement en ce qui

concerne les manifestations associées à la période Folsom. Ces populations ont été caractérisées comme ayant une économie généralisée, sur la base de sites d'activité peu nombreux et peu diversifiés (Hofman et al. 1989 : 36). Les mouvements sur le territoire de ces groupes sont définis en fonction du déplacement continu des groupes en quête de nouvelles ressources (Kelly et Todd 1988).

Depuis quelques années l'accumulation de données archéologiques provenant des Plaines du Sud a permis de modifier cette image quant à l'économie des populations ayant vécu durant la période Folsom. Les Plaines du Sud couvrent de façon générale la portion australe des Grandes Plaines, la limite septentrionale que représente le 37^{ème} parallèle. Les Plaines du Sud couvrent une grande portion des états de l'Oklahoma et du Texas, ainsi que la portion orientale du Nouveau-Mexique, la limite occidentale étant le Rio Grande. La flore de cette région typique des Prairies en général, est caractérisée par des hautes herbes dominant le paysage. Au Pléistocène tardif, la région biotique des Plaines du Sud devait être beaucoup plus vaste alors que certaines portions de la plaine côtière du golfe du Texas ainsi que des portions du Mexique y étaient comprises. Actuellement, les Plaines du Sud sont caractérisées par un climat continental avec des précipitations fortes ayant lieu au printemps et à l'automne. Les sécheresses estivales sont aussi fréquentes pendant lesquelles le climat est dominé par des systèmes à haute pression.

Les manifestations archéologiques reliées à la période Folsom sont nombreuses à travers le continent nord-américain. Leur position chronologique est relativement bien définie et s'étend de 10 200 à 11 000 B.P. Initialement identifiée en 1927 (Figgins 1927), cette présence Folsom est définie de façon caractéristique par des

pointes de projectile exhibant une cannelure sur une grande portion de l'objet. De façon générale l'organisation technologique liée à cette tradition est orientée vers la production de bifaces et d'éclats provenant de ces bifaces qui peuvent être successivement transformés en pièces à fonction et morphologie variées.

Pour notre étude quatorze sites archéologiques datant de la période Folsom ont été retenus (tab. 2). Sont inclus dans cette étude le site éponyme, Folsom, les sites Blackwater Draw, Mitchell Locality et Elida, se trouvant au Nouveau-Mexique; les sites de Lubbock Lake, Lubbock Landfill, Lake Theo, Adair-Steadman, Lipscomb, Shifting Sands, Midland et Bonfire Shelter, au Texas; le site Stewart's Cattle Guard au Colorado et le site Cooper localisé dans l'Oklahoma. Bien que le site de Stewart's Cattle Guard soit à l'extérieur des limites actuelles de ce qui est considéré comme les Plaines du Sud, on peut croire qu'il fait néanmoins partie de l'ensemble des schèmes d'établissement des groupes Folsom ayant occupé la région.

Notre défi était de définir de façon comparative des stratégies possibles d'exploitation à partir des informations archéologiques disponibles sur ces sites (tab. 3). La première variable retenue concernait la fonction du site. De façon générale nos sites pouvaient être divisés en trois grandes catégories : il y avait d'abord des sites d'abattage, où la principale activité consistait dans la capture et le traitement d'espèces animales. Dans ce cas-ci, le bison antique est l'espèce prédominante, et ces sites livrent peu d'artéfacts et beaucoup d'ossements. Il y avait ensuite les sites de production où l'activité principale était centrée sur la fabrication et l'entretien d'outils. On retrouve sur ces sites une grande quantité de restes lithiques illustrant différents stages de production et peu de vestiges

fauniques. Enfin, il y avait les sites à activités multiples, qui représentent probablement des campements de base et qui sont définis par la présence d'ossements en association avec une série d'outils variés et des traces de débitage indiquant l'entretien de ces pièces.

La deuxième variable retenue cherchait uniquement à quantifier le nombre d'espèces représentées dans les restes fauniques identifiés sur chacun de ces sites. On voulait savoir s'il y avait seulement du bison, ou s'il y avait d'autres espèces dans l'assemblage faunique. Cette variable devait nous indiquer si les activités de subsistance à chacun des sites étaient principalement orientées vers la capture d'une seule espèce ou si plusieurs espèces étaient recherchées de façon simultanée.

La troisième variable permettait d'estimer, dans le cas où des bisons avaient été abattus, le nombre d'individus ayant été capturés. Cette évaluation, bien que parfois difficile à préciser, alors que le nombre exact d'individus n'était pas toujours indiqué, fournit une approximation quant à la quantité de nourriture traitée en une seule ou plusieurs occasions sur chacun des sites. La quatrième variable cherchait à préciser le nombre d'occasions d'occupation du site et s'il y avait un aspect répétitif quant à l'utilisation du territoire par ces groupes paléoindiens.

La cinquième variable servait à définir le contexte paléoécologique à l'intérieur duquel le site pouvait être inclus. Il s'agissait ici de différencier les sites se trouvant près de courants d'eau intermittents (ancien méandre, marécages, série de lacs), ou à proximité de cours d'eau permanents (dans ce cas-ci rivière ou tributaire d'un cours d'eau), ou finalement de sites se trouvant à proximité de dunes. Dans le cas où cela était possible, nous avons également cherché à déterminer la saison d'occupation à partir

de l'analyse des restes osseux (automne/hiver, printemps/été et été/automne).

La combinaison de ces variables permet de définir certaines tendances. Les sites sont de deux grands types. Il y a d'abord des campements de base révélateurs d'activités multiples et d'autre part des sites spécialisés liés à la production d'outils lithiques ou associés à la prise d'espèces animales. Alors que les campements de base se retrouvent de façon aléatoire dans le paysage, aucun contexte écologique n'étant privilégié, les sites à activités spécialisées sont la plupart du temps liés à des ensembles écologiques distincts. En effet, dans plus de 70 % des cas, les sites de production se retrouvent sur des dunes, alors que les sites d'abattage sont dans plus de 60 % des cas localisés à proximité de courants intermittents. De plus, bien que les localités à proximité de courants intermittents représentent les endroits les plus fréquentés, le nombre de bisons présents sur ces sites demeure relativement restreint. En effet, de façon générale, entre dix et vingt bisons sont traités sur les sites se trouvant dans de tels contextes géographiques, alors que les sites contenant plus de cent individus se trouvent associés à des dunes et ne sont occupés qu'une seule fois.

Au contraire, malgré le fait que les nombres d'individus capturés près de ces courants intermittents demeurent limités, il faut souligner que dans près de 75 % des cas, ces endroits seront réoccupés plus d'une fois. Cette réoccupation se fait d'ailleurs de façon préférentielle lors de la période automne/hiver. En fait, indépendamment du nombre d'individus capturés, cette période est celle où les bisons sont le plus souvent capturés.

Figure 1 :

Localisation des sites archéologiques datant de la période Folsom se trouvant dans les Plaines du Sud

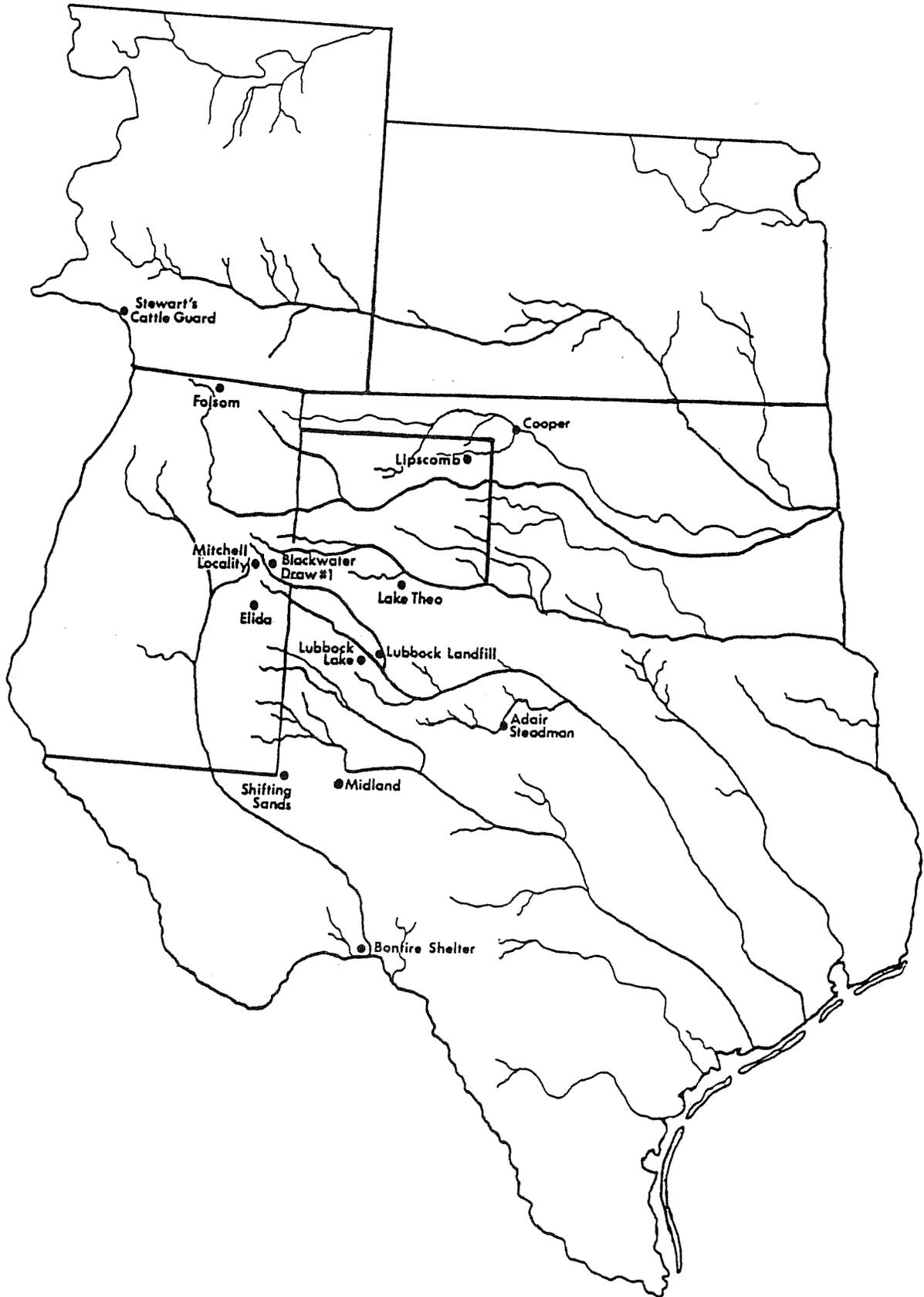


Tableau 2 :
Liste des sites Folsom localisés sur les Plaines du Sud

SITE	CHRONOLOGIE (B.P.)	ÉTAT	AUTEURS
Folsom	10,260 ± 110	Nouveau-Mexique	Haynes et al. 1984
Blackwater Draw	10,250 ± 320 10,490 ± 900 10,170 ± 250 10,490 ± 200 10,380 ± 140	Nouveau-Mexique	Haynes et al. 1984 Wendorf et Hester 1972
Mitchell Locality	Indéterminé	Nouveau-Mexique	Boldurian 1990
Elida	Indéterminé	Nouveau-Mexique	Hester 1962
Lubbock Lake	10,880 ± 80 10,530 ± 90 10,780 ± 80 10,369 ± 80 10,060 ± 170 10,195 ± 165	Texas	Holliday et al. 1983 Holliday et Johnson 1986
Lubbock Landfill	10,250 ± 100	Texas	Holliday 1993
Lake Theo	9360 ± 170	Texas	Harrison et Killen 1978
Adair-Steadman	Indéterminé	Texas	Tunnell 1977
Lipscomb	Indéterminé	Texas	Schultz 1942; Hofman et al. 1989; Todd et al. 1990
Shifting Sands	Indéterminé	Texas	Hofman et al. 1990
Midland	Indéterminé	Texas	Wendorf et Krieger 1955
Bonfire Shelter	10,230 ± 160 10,100 ± 300 9,920 ± 150 10,080 ± 100	Texas	Dibble et Lorraine 1968
Stewart's Cattle Guard	Indéterminé	Colorado	Jodry et Stanford 1988
Cooper	Indéterminé	Oklahoma	Bement 1995

Tableau 3 :
Liste des catégories incluses dans cette étude

SITE	TYPE DE SITE	ESPÈCES PRÉSENTES	NOMBRE D'INDIVIDUS	NOMBRE D'OCCUPATION	CONTEXTE PALÉOLOGIQUE
Folsom	Site d'abattage	Bison uniquement	20 à 30 individus	Occupation multiple	Courant intermittent (ancien méandre)
Blackwater Draw	Sites à activités multiples	Bison + plusieurs espèces	20 à 30 individus	Occupation multiple	Courant intermittent (zone marécageuse)
Mitchell Locality	Sites à activités multiples	Indéterminé	-	Occupation multiple	Dunes
Elida	Site de production	Aucune espèce présente	-	Occupation unique	Dunes
Lubbock Lake	Site d'abattage	Bison + plusieurs espèces	5 à 10 individus	Occupation multiple	Courant intermittent (zone marécageuse)
Lubbock Landfill	Site d'abattage	Bison + plusieurs espèces	0 à 5 individus	Occupation multiple	Courant intermittent (zone marécageuse)
Lake Theo	Sites à activités multiples	Bison + plusieurs espèces	Plus de 100 individus	Occupation unique	Courant intermittent (série de lacs)
Adair-Steadman	Site de production	Aucune espèce présente	-	Indéterminé	Courant intermittent (ancien méandre)
Lipscomb	Sites à activités multiples	Bison uniquement	50 à 60 individus	Occupation unique	Courant permanent (tributaire)
Shifting Sands	Sites à activités multiples	Bison + plusieurs espèces	Plus de 100 individus	Occupation multiple	Dunes
Midland	Site de production	Petits mammifères	-	Occupation multiple	Dunes
Bonfire Shelter	Site d'abattage	Bison + plusieurs espèces	Plus de 100 individus	Occupation multiple	Falaise
Stewart's Cattle Guard	Sites à activités multiples	Bison uniquement	5 à 10 individus	Occupation multiple	Courant intermittent (lac)
Cooper	Site d'abattage	Bison uniquement	40 à 50 individus	Occupation multiple	Courant intermittent (ancien méandre)

Ces quelques observations suggèrent que les groupes Folsom occupant les Plaines du Sud n'avaient pas de stratégies préférentielles quant à la localisation des campements de base. En effet, aucun contexte écologique particulier n'étant privilégié, les camps de base à activités multiples ne sont occupés qu'une seule fois et, ainsi, la mobilité résidentielle demeure grande. Par contre, les sites reliés à des activités spécifiques sont la plupart du temps réoccupés de façon saisonnière. De même, dans le cas des sites d'abattage du bison, sans que l'on puisse dire que ces endroits soient très prolifiques du point de vue du nombre de bisons capturés, on remarque néanmoins qu'ils sont en majorité réoccupés de façon cyclique. D'ailleurs, tous les sites se trouvant non loin de courants intermittents contiennent dans leurs assemblages fauniques plusieurs espèces terrestres et aquatiques.

Au début de l'Holocène, particulièrement dans la région des Plaines du Sud, les zones correspondant à des cours d'eau intermittents représentaient probablement les niches écologiques regroupant le plus grand nombre d'habitats et de ressources. Des espèces aquatiques associées directement aux étangs de même que des espèces représentant la faune commune des prairies se retrouvent à ces endroits. Les poissons, tortues, mollusques, ainsi que les bisons y sont présents. De plus, il faut noter la présence de différentes espèces d'oiseaux aquatiques.

En ce sens, la prévisibilité des ressources y est élevée et les groupes peuvent compter sur ces localités pour leur approvisionnement. On pourrait alors dire que ces groupes sont opportunistes, en ce sens qu'ils ne sont pas indifférents à la diversité des ressources mais qu'ils sont spécialisés en autant qu'ils recherchent des niches particulières, prometteuses sur le plan de l'exploitation. Par

ailleurs, ces niches prometteuses recherchées à plusieurs reprises, semblent également être exploitées par des sous-groupes spécialisés qui ont leurs camps de base ailleurs (Johnson 1992 : 218).

Quand les écosystèmes se modifieront à la fin du Pléistocène et au début de l'Holocène, les groupes paléindiens Folsom adopteront donc des stratégies d'exploitation conjuguant à la fois une économie généralisée et une économie spécialisée. Leur mobilité sera orientée vers l'utilisation de certaines localités riches en opportunités et ne sera pas en termes de disponibilité des ressources.

Considérant le mode économique Folsom comme étant défini non seulement en termes des ressources présentes sur le territoire, mais également en termes d'une utilisation de niches écologiques représentant le potentiel le plus élevé quant aux variétés de ressources, il est possible de mieux comprendre l'aspect dynamique de ces stratégies d'exploitation. Nos données, bien que partielles, pour les groupes ayant occupé les Plaines du Sud durant la période Folsom, permet de mieux cerner l'émergence de stratégies économiques distinctes et de suggérer un degré de planification beaucoup plus important que celui qu'on leur accorde généralement. Les contextes paléoécologiques prévalents à la fin du Pléistocène et au début de l'Holocène n'ayant pas de contreparties modernes, le modèle économique folsomien, tel que défini, reste unique et peut être considéré comme n'ayant pas d'équivalent ethnographique.

Remerciements

Je tiens à remercier Dr. Norman Clermont pour son invitation à ce colloque, Scott Malone pour la production de la figure 1, et Dr. Eileen Johnson pour son apport théorique à la production du document. Cette étude s'inscrit dans le programme de recherches en cours au Lubbock Lake Landmark, Lubbock, Texas.

Bibliographie

Bamforth, D., 1988, *Ecology and Human Organization on the Great Plains*, Plenum Press, New York.

Bement, L.C., 1995, The Cooper Site : A Stratified Paleoindian Bison Kill in Northwest Oklahoma. *Current Research in the Pleistocene* 11 : 7-9.

Binford, L.R., 1980, Willow Smoke and Dogs' Tails : Hunter-Gatherer Settlement Systems and Archaeological Site Formation. *American Antiquity*, 45 (1) : 4-20.

Boldurian, A.T., 1990, Lithic Technology at the Mitchell Locality of Blackwater Draw : A Stratified Folsom Site in Eastern New Mexico. *Plains Anthropologist Memoir* N° 24.

Boldurian, A.T., et al., 1987, Folsom Biface Manufacture, Retooling, And Site Function At The Mitchell Locality Of Blackwater Draw. *Plains Anthropologist* 32 (117) : 299-311.

Dibble, D. et D. Lorraine, 1968, Bonfire Shelter: A Stratified Bison Kill Site in the Amistad Reservoir Area, Val Verde County, Texas. In D. Dibble, éd., *Texas Archaeological Salvage Project Miscellaneous Papers* N°5.

Figgins, J.D., 1927, The Antiquity of Man in America. *Natural History* 27 (3) : 220-239.

Harrison, B.R. et K.L. Killen, 1978, Lake Theo : A stratified early man bison butchering and camp site, Briscoe County, Texas. *Pahandle-Plains Museum, Special Archaeological Report* N°1.

Haynes, C.V., Jr., A. Long et A.J.T. Jull, 1984, Radiocarbon Dates at Willcox Playa, Arizona, Bracket the Clovis Occupation Surface. *Current Research in the Pleistocene* 4 : 124-126.

Hester, J.J., 1962, A Folsom Lithic Complex from the Elida Site, Roosevelt County, N. M. *El Palacio* 69 (2) : 92-113.

Hofman, J.L., et al., 1989, *From Clovis to Comanchero: Archeological Overview of the Southern Great Plains*, Study Unit 5 of the Southwestern Division Archeological Overview, Oklahoma Archeological Survey.

Hofman, J.L., D.S. Amick, et R.O. Rose, 1990, Shifting Sands : A Folsom-Midland Assemblage from a Campsite in Western Texas. *Plains Anthropologist* 35 (129) : 221-253.

Holliday, V.T., 1993, Geomorphological Investigation of the Lubbock Landfill 'Wind Pit'. In *Archaeological Investigations at The Lubbock Landfill, Lubbock County, Texas*, D.O. Brown, éd., Report to the Department of Antiquities Protection, Austin.

Holliday, V.T. et E. Johnson, 1986, Re-Evaluation of the First Radiocarbon Age of the Folsom Culture. *American Antiquity* 51 (2) : 332-338.

Holliday, V.T., E. Johnson, H. Haas et R. Stuckenrath, 1983, Radiocarbon ages from the Lubbock Lake site, 1950-1980. Framework for cultural and ecological change on the Southern High Plains. *Plains Anthropologist* 28 : 165-182.

Jodry, M.A. et D.J. Stanford, 1988, Stewart's Cattle Guard : A Folsom Site in Southcentral Colorado. *Current Research in the Pleistocene* 5 : 11-13.

Johnson, E., 1992, Late Pleistocene Cultural Occupation on the Southern Plains. In *Clovis : Origins and Adaptations*, B.R. Bonnicksen et K.L. Turnmire, éd., p. 215-236, Peopling of the Americas Publications, Center for the Study of the First Americans, University of Maine, Orono.

Kelly, R.L. et L.C. Todd, 1988, Coming into the Country : Early Paleoindian Hunting and Mobility. *American Antiquity* 53 (2) : 231-244.

Todd, L.C., J.L. Hofman et C.B. Schultz, 1990, Seasonality of The Scottsbluff and Lipscomb bonebeds : Implications for modeling Paleoindian subsistence. *American Antiquity* 55 (4) : 813-827.

Schultz, C.B., 1942, Some Artifact Sites of Early Man in the Great Plains and Adjacent Areas. *American Antiquity* 8 (2) : 242-249.

Tunnell, C.D., 1975, Fluted Projectile Point Production as Revealed by Lithic Specimens from the Adair-Steadman Site in Northwest Texas. *Office of the State Archeologist Report* N° 18, Texas Historical Commission, Austin, Texas.

Wendorf, F. et A.D. Krieger, 1959, New Light on the Midland Discovery. *American Antiquity* 25 (1) : 66-78.

Wendorf, F. et J.J. Hester, 1975, Late Pleistocene environments of the southern High Plains. *Fort Burgwin Research Center Publications* N° 9, Southern Methodist University, Dallas.

TOUT EST-IL ÉCONOMIQUE ?

Bernard Bernier

La réponse à cette question est évidemment non. Mais je ne puis en rester là, il faut des précisions supplémentaires. Pour ce faire, je vais procéder en trois étapes : analyser l'émergence de la catégorie « économie » dans la pensée et dans la « réalité » occidentales et préciser le sens que l'on peut donner à cette notion à l'heure actuelle; définir un certain nombre d'activités et de systèmes sociaux dans lesquels la notion ne s'applique pas ou s'applique mal; enfin noter les limites générales de nos catégorisations.

Émergence de la notion d'« économie »

Étymologiquement, le terme économie est de racine grecque et son sens premier est la bonne administration de la maison et de ses biens. Ce n'est qu'au XVII^e siècle que le terme, sous la forme de l'économie politique, s'est étendu au domaine public, c'est-à-dire à la gestion des richesses d'un pays ou d'un royaume. À l'époque, comme Louis Dumont l'a montré, l'économie n'était pas séparée du politique, elle apparaissait comme un des aspects de la gestion politique d'un territoire (Dumont 1977). Mais peu à peu, entre le début du XVII^e siècle et le milieu du XVIII^e, une théorie est apparue qui a présenté l'économie comme essentiellement séparée du politique, comme un domaine autonome, ayant ses propres règles, distinctes des normes politiques. Autrement dit, dès 1750, l'économie politique (car le terme demeure) avait paradoxalement défini le domaine de l'économie comme indépendant du politique, c'est-à-dire comme autonome par rapport

au pouvoir et à l'État. Ceci ne signifie pas que l'État ou les pouvoirs politiques ont cessé tout d'un coup d'intervenir dans le domaine économique; au contraire, ils ont continué de le faire, réglementant le salariat, les échanges, l'usure, etc. (voir Polanyi 1944). Mais des théoriciens ont insisté sur l'autonomie du domaine économique pour tenter de convaincre les pouvoirs politiques de ne pas y intervenir ou d'intervenir le moins possible. La théorie de l'autonomie de l'économie est donc partie d'une lutte de représentations, d'une lutte pour faire advenir ce que l'on décrit comme la réalité; il s'agit donc d'un discours performatif (Bourdieu 1982).

La transition de la conception de l'économie comme partie du politique vers celle de l'économie comme sphère autonome s'est faite en plusieurs étapes, décrites en gros par Dumont : Locke (1632-1704) et la justification de la propriété comme base de la participation politique, Quesnay (1694-1774) et le tableau économique (qui permet de comprendre comment l'économie de marché peut fonctionner d'elle-même sans intervention extérieure), enfin Adam Smith (1723-1790) et La richesse des nations (1776). Avec Adam Smith, le domaine de l'économie est établi théoriquement comme indépendant et possède déjà ses caractéristiques les plus importantes, c'est-à-dire la définition de l'économie politique comme science de la richesses des nations, l'importance primordiale du marché dans l'équilibre économique et social, et le rôle central des individus comme échangeurs. Il faudra ajouter à cela plus tard l'idée de la rareté et celle du choix rationnel entre des

moyens rares pour atteindre des fins spécifiques, points déjà implicites dans la théorie de Adam Smith.

L'idée actuelle de l'économie dans la science économique se définit à partir de ces points : la richesse (production), le marché (échanges), l'individu, la rareté et les choix rationnels. Parmi ces points, la notion centrale est celle du marché comme lieu où les producteurs échangent leurs richesses particulières : c'est le lieu du jeu de l'offre et de la demande, où les acteurs rationnels tentent de maximiser leurs gains en utilisant les moyens mis à leur disposition. Dans cette théorie, la valeur s'établit sur la base de la rareté dans le jeu de l'offre et de la demande (la valeur ajoutée se définissant plus comme chez Marx par la quantité de travail qui y est incorporée).

Limites de cette notion d'économie

L'anthropologie économique a tenté d'étendre aux sociétés tribales les diverses composantes de la notion d'économie telles que définies dans nos sociétés. Pour ce faire, elle a tenté d'appliquer analogiquement ou directement l'une ou l'autre des dimensions de l'économie de marché aux sociétés non occidentales. D'un côté, ceux qu'on a appelés les substantivistes et les marxistes sont partis de l'échange ou de la production de richesse et ont identifié l'économie dans toutes les sociétés comme étant soit les activités d'échange soit les activités de production de biens (ou activités de survie). Les formalistes, eux, se sont placés du point de vue du choix rationnel des moyens par rapport aux fins et ont avancé que toute société comprenait des activités où s'exerçait le choix rationnel. Les économistes quant à eux ont simplement supposé que le marché existait partout et que, même sous forme embryonnaire, il réglait les activités d'échanges et de production.

Ces différentes formes d'extension des composantes de l'économie de marché aux autres sociétés ont été remises en question de différentes façons. Karl Polanyi (1944, 1957), d'un point de vue substantiviste, a insisté sur le fait que le marché n'était qu'une des formes de l'échange, les autres étant la réciprocité et la redistribution. Il a aussi montré comment l'économie de marché comme forme dominante d'échange était d'origine récente (remontant au XVIII^e et au XIX^e siècles, donc à l'époque qui suit les discours sur l'économie des auteurs comme Smith). L'économie de marché ne serait donc qu'une des formes de la façon dont les biens sont produits et échangés.

Mauss (1950) a montré comment les échanges dans les sociétés tribales prenaient la forme du don, et que le don était, dans ses termes, un « phénomène social total », qui comprenait des aspects autres qu'économiques (implication des relations de parenté, aspects religieux, imbrication dans des relations sociales plus larges, etc.). Parallèlement et par la suite, un nombre impressionnant d'ethnographies ont adopté une approche similaire des faits économiques dans les sociétés tribales.

L'économie de marché avec les composantes qu'on lui a définies plus haut ne s'applique donc pas partout. Même plus, on peut se demander si la catégorie même d'économie, issue de la tradition occidentale, ne charrie pas avec elle trop de présuppositions pour être utilisable telle quelle dans d'autres formes de société. En effet, l'idée même de transposer la catégorie à d'autres sociétés où le marché est inexistant ou marginal se fait en général en faisant de la sphère de production de richesses ou d'activités de survie une sphère autonome ou quasi-autonome, qui peut être traitée comme une sorte d'entité. Il est peut-être possible d'utiliser le terme métaphoriquement, en séparant abstraitement dans

les sociétés où cette séparation n'est pas opérée explicitement une sphère d'activités liées à la survie. Mais même dans ce cas, les glissements de sens sont peut-être trop faciles pour que cette utilisation soit tout à fait innocente.

Des limitations à l'extension de la sphère économique s'appliquent même dans nos sociétés industrialisées. D'une part, s'il est vrai que la sphère économique en est venue à être conçue par la science économique (et par extension par la majorité des gens) comme autonome par rapport aux autres domaines du social, il n'en demeure pas moins que des considérations non économiques (surtout de nature politique, mais pas exclusivement) modifient en profondeur le jeu du marché et ce non seulement dans des pays comme le Japon et la Corée où l'intervention obligée de l'État dans l'économie est reconnue, mais aussi dans les pays fortement industrialisés d'Occident où cette intervention est souvent minimisée (en théorie et non en pratique : à preuve les différents conflits économiques dans lesquels les États sont mêlés directement). L'autonomie de l'économie de marché n'est donc pas totale chez nous, même si la théorie de cette autonomie est fortement présente parmi les variantes en conflit d'explication du marché et de son fonctionnement idéal (donc présente dans les luttes de représentation encore actuelles).

D'autre part, si, avec l'extension sans précédent de l'économie de marché dans les pays fortement industrialisés, l'on peut reconnaître l'influence de l'économie dans à peu près toutes les formes et sphères d'activités (par exemple, l'État fonctionne clairement à l'économie, comme les plaintes actuelles sur le déficit le démontrent amplement; de plus, dans nos sociétés, il est impossible de survivre sans argent, quelle que soit la méthode pour l'obtenir), il ne faut pas oublier que

toutes les composantes de ces activités ou sphères ne sont pas de nature économique. En effet, l'activité de l'État ne se résume pas à une affaire de sous (même si toute cette activité requiert des sous), tout comme la vie familiale ou les activités religieuses ne peuvent être réduites strictement à leurs dimensions économiques. Bien sûr, comme on vient de le dire, dans les économies de marché comme la nôtre, les considérations économiques sont présentes à peu près partout, mais ce ne sont pas les seules dimensions des activités ou sphères d'activités, y compris de celles qui sont proprement économiques. Des aspects comme le pouvoir, les sentiments, le lien au sacré, la camaraderie, etc. ne peuvent se réduire à des considérations économiques.

Limites de nos catégories

L'extension de la catégorie économique, catégorie créée dans nos sociétés, à d'autres types de sociétés et à toutes les formes d'activité nous confronte à la question des limites des catégories que la science invente pour analyser le social. En premier lieu, l'économique comme science, comme on l'a vu, est apparue comme partie de luttes de représentation visant à faire exister dans les faits une vision de la société et de l'économie; elle est donc apparue comme position normative, comme discours performatif. Ce discours comporte en soi des limites : il ne se borne pas dès l'abord à décrire le monde, il vise à le conformer à un modèle, à l'adapter à une vision abstraite. Le parti pris initial est de ne pas accepter d'autre point de vue qu'un point de vue normatif. Par définition, ce point de vue est limité, car il veut ignorer tout ce qui ne pourrait pas entrer dans le modèle.

En second lieu, la catégorie économique, dès sa définition initiale normative par la science économique, comporte un degré d'autonomie qui est

exagéré par rapport au fonctionnement réel des activités économiques. Toute analyse qui utilise la notion d'économie doit au départ la relativiser et reconnaître sa relation à tout un ensemble de catégories interreliées, cette reconnaissance étant fondée sur une vision de la réalité sociale comme composée de sphères interreliées. Il faut donc réintroduire le point de vue relationnel dans l'analyse de l'économie.

En troisième lieu, l'extension non critique de catégories issues de notre propre expérience historique doit être évitée. Il découle de cela que l'utilisation de la catégorie économie lorsqu'on étudie des sociétés dans lesquelles le marché est inexistant ou marginal doit être examinée beaucoup plus systématiquement que cela n'a été le cas jusqu'ici. Mon point de vue est que l'utilisation dans ces cas du mot économie est peut-être plus nuisible qu'utile. Étant donné que je travaille sur une société où le marché est très important (le Japon), je laisserai à d'autres le soin de faire cet examen. Par contre, le Japon nous fournit un exemple très important qui démontre les limites de l'autonomie de l'économie dans les économies de marché. D'une part, les objectifs nationaux sont vus comme plus importants que le respect des règles d'un marché autonome tel que définies par la science économique, d'autre part, bon nombre de relations économiques sont perçues non pas de façon purement instrumentale, comme moyen pour en arriver à une fin (le profit, la rentabilité, etc.), mais comme importante en soi et comme fondée sur des considérations que l'on ne peut appeler que morales (Bernier 1995). Il y a donc au cœur même de l'économie japonaise des aspects non économiques (importance de l'intérêt national, relations économiques comme comportant un aspect moral) qui en modifient le contenu et qui nous empêchent de traiter de l'économie comme sphère

totalelement autonome.

Bibliographie

Bernier, B., 1995, *Le Japon, une économie nationale, une économie morale*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, (à paraître).

Bourdieu, P., 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.

Dumont, L., 1977, *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard.

Mauss, M., 1950, *Essai sur le don*. In M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

Polanyi, K., 1944, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, (édition de 1957).

Polanyi, K., 1957, *The Economy as Instituted Process*. In Polanyi, Aresnberg et Pearson, édcs., *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, Ill., The Free Press.

Smith, A., 1776, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres.



Les Colloques du département d'anthropologie de l'Université de Montréal

- 1- Ils se tiennent le jeudi de la semaine de lecture d'hiver.
- 2- Ils sont organisés autour d'un thème mobilisateur général.
- 3- Ils présentent des communications faites par des anthropologues qui ont déjà reçu un diplôme gradué à notre département, qui y ont enseigné ou qui y enseignent toujours.
- 4- La principale clientèle visée est notre propre clientèle étudiante.
- 5- Les communications sont réunies en un cahier d'Actes du Colloque du département d'anthropologie de l'Université de Montréal et celui-ci, tiré à au moins 335 exemplaires, est vendu sans but lucratif. Tout éventuel profit servira à faire venir, l'année suivante, un conférencier, spécialiste du thème traité.
- 6- Au moins vingt-cinq exemplaires du cahier des Actes seront distribués gratuitement à autant de bibliothèques universitaires enseignant l'anthropologie. Un exemplaire est également remis à chaque communicateur.

