

A. SCHWARTZ

**TRADITION  
ET CHANGEMENTS  
DANS LA SOCIÉTÉ GUÉRÉ  
(Côte d'Ivoire)**



OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ET TECHNIQUE OUTRE-MER





# ÉDITIONS DE L'OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

## RENSEIGNEMENTS, CONDITIONS DE VENTE

Pour tout renseignement, abonnement aux revues périodiques, achat d'ouvrages et de cartes, ou demande de catalogue, s'adresser à :

SERVICE CENTRAL DE DOCUMENTATION DE L'ORSTOM

70-74, route d'Aulnay, 93 - BONDY (France)

— Tout paiement sera effectué par virement postal ou chèque bancaire barré, au nom du Régisseur des Recettes et Dépenses des SSC de l'ORSTOM, 70-74, route d'Aulnay, 93 - BONDY ; compte courant postal n° 9.152-54 PARIS.

— Achat au comptant possible à la bibliothèque de l'ORSTOM, 24, rue Bayard, PARIS (8<sup>e</sup>).

## REVUES ET BULLETINS DE L'ORSTOM

### I. CAHIERS ORSTOM

- a) Séries trimestrielles :
- |                 |   |
|-----------------|---|
| — Pédologie (1) | — Sciences humaines                     |
| — Océanographie | — Hydrologie                            |
| — Hydrobiologie | — Entomologie médicale et Parasitologie |

Abonnement : France 90 F ; Étranger 110 F ; le numéro 25 F

- b) Série semestrielle :
- Géologie.

Abonnement : France 70 F ; Étranger 75 F

- c) Séries non encore périodiques :
- Biologie (3 ou 4 numéros par an)
  - Géophysique

Prix selon les numéros

### II. BULLETINS ET INDEX BIBLIOGRAPHIQUES

- Bulletin analytique d'Entomologie médicale et vétérinaire Mensuel

Abonnement : France 70 F ; Étranger : 80 F ; le numéro 8 F

- Index bibliographique de Botanique tropicale Trimestriel

Abonnement : France 25 F ; Étranger 30 F

(1) Masson et Cie, 120, bd Saint-Germain, Paris-VI<sup>e</sup>, dépositaires de cette série à compter du vol. VIII, 1970. Abonnement étranger : 124 F.

Travaux récents parus dans nos collections sur les populations de Côte d'Ivoire :

*MÉMOIRE ORSTOM n° 34* : Le rivage alladian (organisation et évolution des villages alladian de basse Côte d'Ivoire) de M. AUGÉ.

*CAHIERS ORSTOM – SÉRIE SCIENCES HUMAINES* :

A. SCHWARTZ : Calendrier traditionnel et conception du temps dans la société Guéré, vol. V, n° 3/1968.

A. SCHWARTZ : La mise en place des populations Guéré et Wobé ; essai d'interprétation historique des données de la tradition orale.

1<sup>re</sup> partie : vol. V, n° 4/1968.

2<sup>e</sup> partie : vol. VI, n° 1/1969.

**TRADITION ET CHANGEMENTS  
DANS LA SOCIÉTÉ GUÉRÉ**

.....  
« La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les ' copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective ' et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, ' toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite ' (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article 40).

« Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal. »  
.....

MÉMOIRE ORSTOM n° 52

ALFRED SCHWARTZ

**TRADITION ET CHANGEMENTS  
DANS LA SOCIÉTÉ GUÉRÉ**

ORSTOM

PARIS

1971

Cette étude a fait l'objet d'une thèse de doctorat de troisième cycle,  
élaborée sous la direction de M. le Professeur Georges BALANDIER  
et soutenue en Sorbonne le 28 janvier 1968.

## Avant-propos

*L'enquête dont nous exposons ici les résultats fut menée sur le terrain de janvier à décembre 1965, puis reprise et approfondie de janvier 1967 à juillet 1968. Elle s'inscrit dans le cadre des grands thèmes définis en matière de recherche en sociologie rurale par le Comité Technique de Sociologie et Psychosociologie de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer : structure et dynamique des communautés rurales ; structure et comportement économique en milieu traditionnel.*

*Les populations actuellement désignées par le terme de Guéré font en réalité partie d'une entité socio-culturelle beaucoup plus vaste, l'entité wè, englobant traditionnellement à la fois les Guéré et les Wobé. La distinction introduite par l'administration coloniale entre les deux groupements, et consacrée depuis par l'usage, n'est en effet, comme nous le verrons plus loin, que factice.*

*Les Guéré, du point de vue de leur organisation sociale, apparaissent à première vue comme très peu différents de leurs voisins patrilinéaires de la forêt ouest-ivoirienne, qu'ils soient krou comme les Bété et les Dida, ou mandé comme les Gouro, remarquablement étudiés déjà par M<sup>me</sup> D. PAULME, E. TERRAY, Cl. MEILLASSOUX. La confrontation avec l'extérieur, et le processus d'acculturation qu'elle déclencha, revêtirent cependant dans la société qui nous intéresse des formes spécifiques. Ce qui caractérise plus particulièrement le pays wè, c'est l'extrême isolement dans lequel resta plongée cette contrée, de par sa position géographiquement marginale et les difficultés de pénétration qui en découlèrent, jusqu'à une époque toute récente. Même l'accession de la Côte d'Ivoire à l'Indépendance nationale n'a pas réduit l'écart qui se creuse de plus en plus profondément entre zones proches de la capitale, bénéficiant par le seul jeu des effets induits du développement du pôle privilégié de croissance qu'est Abidjan, et zones éloignées, qui, les lois du libéralisme étant ce qu'elles sont, offrent des conditions bien moins intéressantes de fructification de capital, et partant ne subissent que beaucoup plus lentement les « générateurs » de changement.*

*Si les Wè réussirent donc à mieux protéger leur patrimoine culturel que leurs voisins de l'Est et du Sud-Est, le mouvement de transformation qui, par le biais principalement de la diffusion de l'économie monétaire, ébranle à l'heure actuelle, à une allure de plus en plus rapide, l'Afrique traditionnelle, et lui impose une véritable mutation, n'a cependant pas manqué d'affecter également, dans ses structures de fond, la réalité sociale guéré. C'est l'impact de cette confrontation que la présente étude se propose de mesurer, à la fois dans une optique statique de reconstitution du passé, de recherche des invariants, et dans une perspective dynamique d'analyse des processus de détermination du changement, en essayant constamment de parvenir, comme le propose G. BALANDIER dans un article récent, « à un dépassement dialectique des deux modes de lecture de la société ».<sup>1</sup>*

1. G. BALANDIER : « Tradition et continuité », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. XLIV, 1968, p. 1.

Nous tenons à remercier ici toutes les personnes qui, directement ou indirectement, nous ont permis par leur aide, leurs conseils, leurs encouragements ou simplement leur accueil, de mener ce travail à bonne fin. En premier lieu les autorités scientifiques qui ont accepté d'orienter ce travail :

— M. le Professeur G. BALANDIER, notre Directeur scientifique, qui malgré ses multiples activités, ne manqua jamais de nous donner, tout au cours de notre enquête sur le terrain, de précieuses directives ;

— M<sup>me</sup> Denise PAULME, qui à l'occasion de différentes missions en Côte d'Ivoire, nous prodigua de très utiles conseils ;

— M. Jean ROUCH, qui voulut bien « parrainer » cette recherche.

En second lieu, les autorités ivoiriennes qui veillèrent constamment à faciliter notre investigation sur place :

— M. le Ministre de l'Intérieur, qui nous a accordé l'autorisation d'effectuer cette enquête ;

— M. le Préfet du Département de l'Ouest, Fily Cissoko, qui a bien voulu nous introduire et nous recommander auprès des autorités administratives des différentes sous-préfectures des pays guéré et wobé ;

— MM. les sous-préfets de Duékoué, Guiglo, Toulépleu, Bangolo, Logoualé, Kowibly, Fakobly, qui par leur accueil et leur serviabilité nous ont grandement facilité la tâche ; et plus particulièrement notre ami Théodore Kacou, sous-préfet de Toulépleu, qui a veillé en permanence à rendre notre séjour aussi agréable que possible ;

— toutes les autres personnalités administratives, politiques et coutumières, qui nous ont partout reçu avec amabilité. Notamment : M. Pouho Richard, secrétaire général de la sous-section du PDCI-RDA de Toulépleu, qui a suivi notre enquête avec beaucoup de bienveillance ; M. Don Bosco, Conseiller général de Duékoué, qui nous a introduit dans la société Zagné ;

— enfin, tous nos informateurs, enquêteurs et interprètes ; et plus particulièrement tous les habitants de Ziombli et de Sibabli, qui nous ont si largement ouvert les portes et de leur village et de leur cœur.

Que tous trouvent ici l'expression de notre sincère gratitude !

Paris, novembre 1968.

#### SYSTÈME DE TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE

Nous avons adopté un système de transcription extrêmement simplifié. Les noms propres (lieux, personnes ou autres) ont purement et simplement été transcrits selon l'orthographe en usage dans l'administration ivoirienne. Pour les termes que nous avons tenu à reproduire tels que nous les avons perçus, les symboles utilisés sont les suivants :

e	=	é de éléphant ;	ẽ	=	in de vin ;
ɛ	=	è de père ;	ɔ	=	o ouvert de top ;
ə	=	e (muet) de cheval ;	ɲ	=	gn de agneau ;
			u	=	ou de ouvrir.

Le tilde (˜) nasalise la voyelle :

ã	=	an de manteau ;	õ	=	on de oncle.
---	---	-----------------	---	---	--------------

# Introduction

Les populations dites guéré et wobé, de leur vrai nom les *Wè*, fortes de 200 000 individus environ, s'inscrivent approximativement, dans la zone forestière de l'Ouest ivoirien, dans un triangle isocèle dont la base est constituée par le fleuve Sassandra, entre les parallèles 5°50' et 7°43' de latitude Nord, et le sommet par la ville de Toulépleu, aux confins du Libéria. Administrativement elles ressortissent au département de l'Ouest : les Guéré aux sous-préfectures de Duékoué, Guiglo, Bangolo, Logoualé (groupe Guémalé), Taï (canton Niaho), Bolequin et Toulépleu ; les Wobé aux sous-préfectures de Kouibly et de Fakobly. Linguistiquement le Guéré-Wobé avait été rangé par WESTERMANN, en 1948, parmi les dialectes Mandé-Fou<sup>1</sup>. Il est désormais acquis que cette langue appartient au groupe krou ou éburnéo-libérien<sup>2</sup>.

Le pays *wè*, malgré un relatif isolement géographique et une pénétration coloniale tardive, n'a pas échappé au processus de transformation rapide qui depuis le début du siècle affecte plus ou moins profondément les sociétés de l'Ouest africain. C'est à l'étude du *changement social*, tel qu'il apparaît à travers une analyse diachronique de la confrontation entre les structures traditionnelles et les apports extérieurs, que sera consacré ce travail.

Afin de mieux situer à la fois le cadre et l'objet de notre enquête nous commencerons par présenter le pays *wè* sur les plans physique, humain et économique ; nous examinerons ensuite les facteurs de changement ; nous préciserons enfin notre démarche méthodologique.

## I. LE PAYS WÈ

### A. LES ASPECTS PHYSIQUES<sup>3</sup>

Le pays *wè* se présente sous la forme d'une région de pénéplaine, légèrement ondulée, s'inclinant du Nord au Sud de 350 à 200 m d'altitude. Ce pays est bordé au Nord par une zone montagneuse qui comprend les massifs des Dans et des Touras, d'altitude moyenne variant entre 600 et 1 000 m.

1. BAUMANN et WESTERMANN (1962, p. 454).

2. LAVERGNE DE TRESSAN (1953, p. 133) et J. BERTHO (1951, p. 1272-1280).

3. Ces données sont extraites du rapport n° 1 (Note de synthèse générale) de l'étude générale de la région de Man faite par le BDPA de 1962 à 1964. Ministère du Plan de la République de Côte d'Ivoire, Abidjan.

La zone qui nous intéresse est prise en gros entre deux grands fleuves : à l'Ouest, le Cavally, recevant peu d'affluents importants ; à l'Est, le Sassandra, grossi de nombreux cours d'eau descendant tous des massifs des Dans et des Touras, tels que le Bafing, le Kouin, le Nzo. Ces cours d'eau sont caractérisés par un régime irrégulier, torrentiel, à fortes crues de juillet à novembre, avec une saison de basses eaux de décembre à juin.

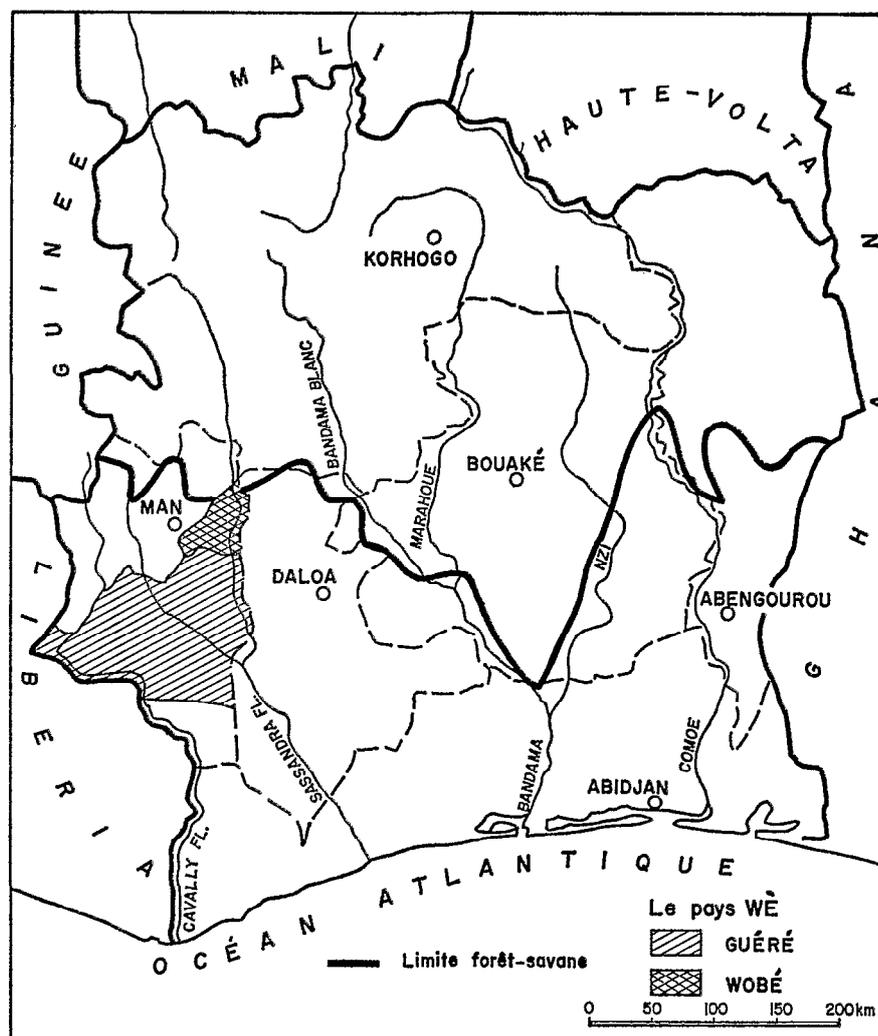


FIG. 1. — Côte d'Ivoire. Carte de situation.

La région appartient à la zone subéquatoriale intérieure, au type climatique guinéen forestier, chaud et humide. La moyenne annuelle des précipitations est presque partout supérieure à 1 700 mm, et croît régulièrement d'Est en Ouest (Duékoué : 1 700 ; Guiglo : 1 789 ; Toulépleu : 1 871). La température, relativement constante, se situe autour de 25 °C, mais, en période d'harmattan (décembre-janvier), descend régulièrement, la nuit, en dessous de 15 °C.

Alors qu'en pays wobé, il n'existe qu'une saison sèche, suivie d'une saison des pluies, il y a, en pays guéré, alternance de deux saisons des pluies : grande saison sèche de novembre à février, petite saison des pluies de mars à juillet, petite saison sèche de fin juillet à fin août, grande saison des pluies de septembre à novembre. Les pluies, qu'accompagne une très forte nébulosité, sont souvent précédées de tornades et d'orages particulièrement violents.

L'étude des variations de la pluviométrie et du degré hygrométrique montre que le régime pluvial évolue dans le sens d'une diminution des précipitations annuelles et d'une aggravation de la saison sèche. Cette dessiccation progressive serait due à la déforestation des zones les plus peuplées, l'accroissement démographique entraînant la disparition de la forêt primaire mais aussi de la forêt secondaire.

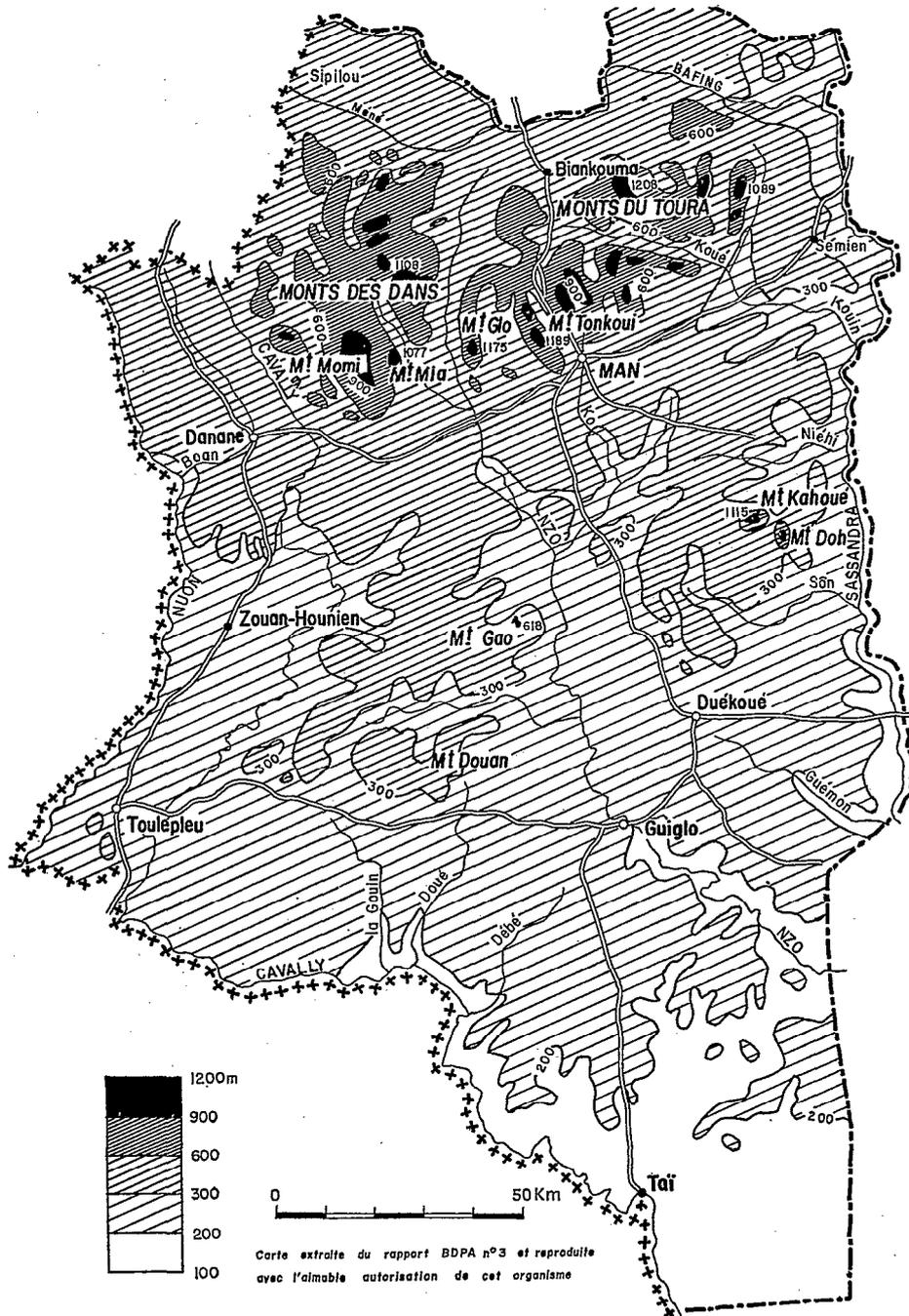


FIG. 2. — Relief et cours d'eau.

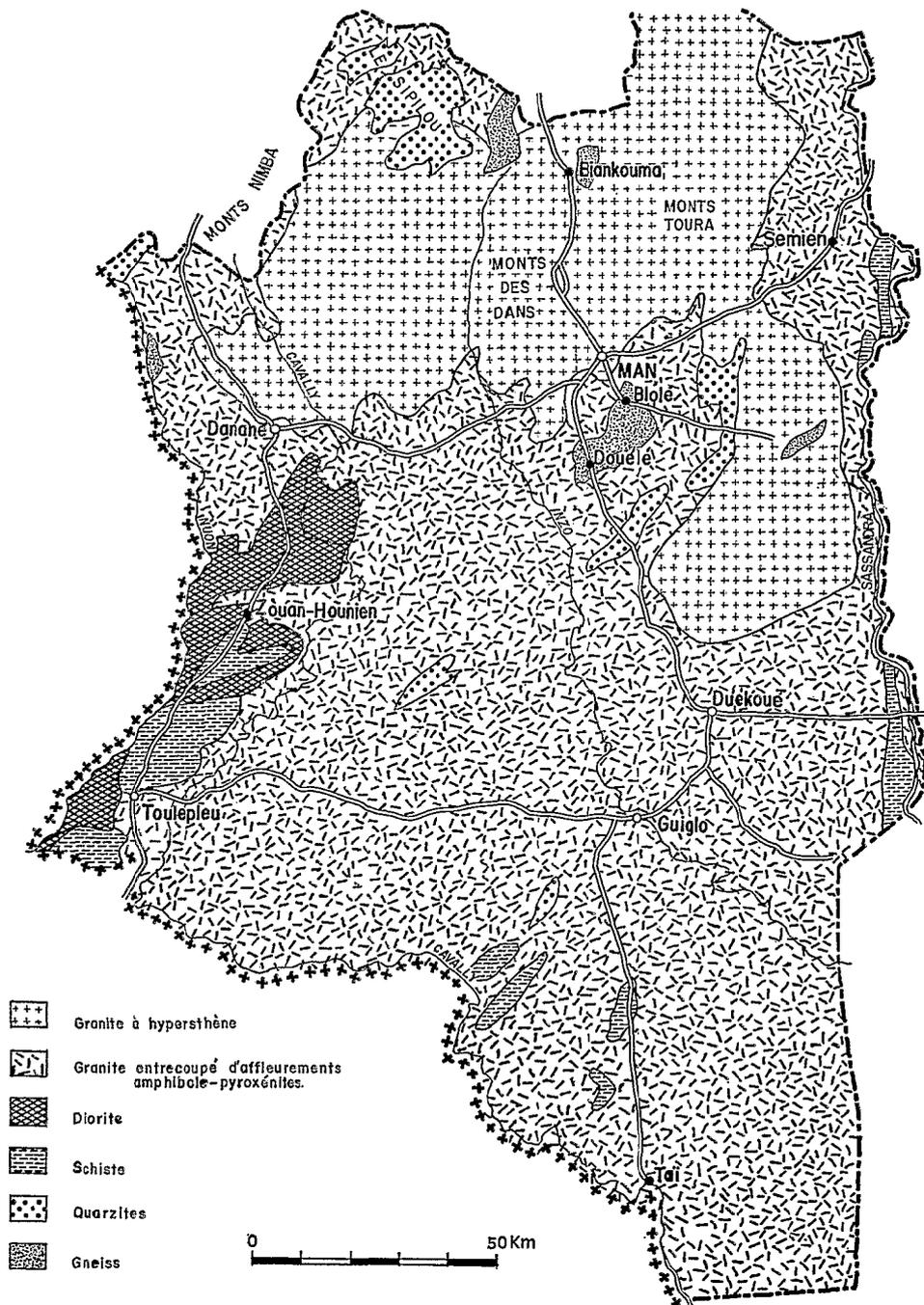


FIG. 3. — Géologie (d'après Bolgarsky).

Les sols enfin, de type ferrallitique très lessivés, se répartissent en deux grandes catégories : sols gravillonnaires ou à cuirasse, avec une profondeur utile limitée, ne pouvant convenir qu'aux plantes ayant un système racinaire assez superficiel (caféier) ; sols non gravillonnaires, avec une profondeur utile dépassant un mètre, convenant au palmier à huile et à l'hévéa quand ils sont sableux, au cacaoyer quand ils sont argileux.

## B. LE MILIEU HUMAIN

### 1. Le cadre ethnique.

La question qui nous préoccupa en permanence tout au cours de notre enquête, fut de savoir si la distinction terminologique Guéré-Wobé, communément admise à l'heure actuelle, traduisait une différence ethnique réelle ou n'était que la conséquence d'une conjoncture historique particulière. En d'autres termes, les populations guéré et wobé constituent-elles une seule et même ethnie ou deux ethnies différentes ?

La tradition orale, du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest, ne fait état que d'un seul terme pour désigner l'ensemble des groupements actuellement appelés guéré et wobé. Ce terme est *Wè*, ou *Wèon* ou encore *Wènon*, et signifie « les hommes qui pardonnent facilement » (*wè*, avoir pitié de, pardonner facilement ; *ò* ou *ɲò*, homme). Ni le terme Guéré, ni le terme Wobé n'existaient dans la terminologie précoloniale, mais furent créés par l'administration militaire, sur la base d'un malentendu à la fois géographique et linguistique, dans les conditions suivantes<sup>1</sup> :

- *le terme Guéré* : la pénétration du futur pays « guéré » s'est faite par le Nord, à partir du poste de Logoualé. Parvenu sur les bords du Kô, qui marque la limite orientale du pays dan, l'officier commandant la colonne de pacification s'enquit du nom des populations habitant « de l'autre côté de la rivière ». Il lui fut répondu qu'il s'agissait des « Guémin », littéralement « les hommes de Gué » (*Guéo* en *Wè*), groupement que les Dan connaissaient bien pour lui avoir souvent fait la guerre, mais qui n'était en réalité que l'antenne la plus septentrionale de la confédération guerrière Zagna<sup>2</sup>. Cette appellation fut officiellement retenue en 1911 par l'administrateur du Cercle du Haut-Cavally, le capitaine Laurent, qui, pour désigner l'ensemble des populations au Sud des Dan, « leur a appliqué la dénomination Guéré ou Gué en usage chez leurs voisins du Nord »<sup>3</sup>. La désinence *ré* de Guéré semble être une déformation du terme dan *mē*, homme. *Gué-mē*, les hommes de Gué ;
- *le terme Wobé* : il nous fut impossible de déterminer dans quelles circonstances exactes (la colonne militaire venait-elle de Séguéla ou de Man ?) et à quelle date est né le terme Wobé. Mais le processus qui nous fut décrit est identique au précédent. A la question de savoir par quel terme étaient désignées les populations dont on allait entreprendre la conquête, il fut répondu qu'il s'agissait des *Wè*, et l'interprète, qui était Malinké, s'exprima par les termes « *wè-be* » — « Là-bas ? Ce sont les *Wè*. » La transcription de *wè-be* donna Wobé.

Les populations guéré et wobé ne constituent donc qu'une seule et même ethnie, l'ethnie *wè*. Cependant, pour respecter l'usage établi depuis plus d'un demi-siècle maintenant, et consacré par les populations elles-mêmes, nous conserverons, pour la clarté de l'exposé, la distinction Guéré-Wobé, tout en ne lui accordant qu'une valeur formelle.

Nous n'avons fait état, jusqu'à présent, que des populations *wè* de Côte d'Ivoire. Il convient de préciser que celles-ci débordent très largement, vers le Sud-Ouest, sur l'Hinterland libérien, où elles sont communément désignées par le terme de *Krahn*. Selon LAVERGNE DE TRESSAN, « Krahn est une déformation de Kuraan, terme par lequel Gyo (Dan du Libéria) et Manon désignent les peuplades Kpaan, identiques à ce que nous appelons Guéré »<sup>4</sup>. D'après G. SCHWAB<sup>5</sup>, les Krahn (Krã) réunissent les Tië (Tchien) et les Sapã (ou Sapo). B. HOLAS, qui considère les Sapo comme un

1. Nous tenons cette information du chef du canton Zagna de la sous-préfecture de Bangolo, M. Daho Pierre. Elle nous fut confirmée par de nombreux autres informateurs.

2. La confédération guerrière Zagna, comme nous le verrons plus loin, comprenait en effet, du Sud vers le Nord, les groupements de guerre Blaon, Tiètan, Tièmesson, Séhou, Bilou et *Gubo*.

3. Cap. LAURENT (1911).

4. LAVERGNE DE TRESSAN (1953, p. 134).

5. G. SCHWAB (1947, p. 28) : « Tië and Sapã are called Krã by the Mano and Gio ».

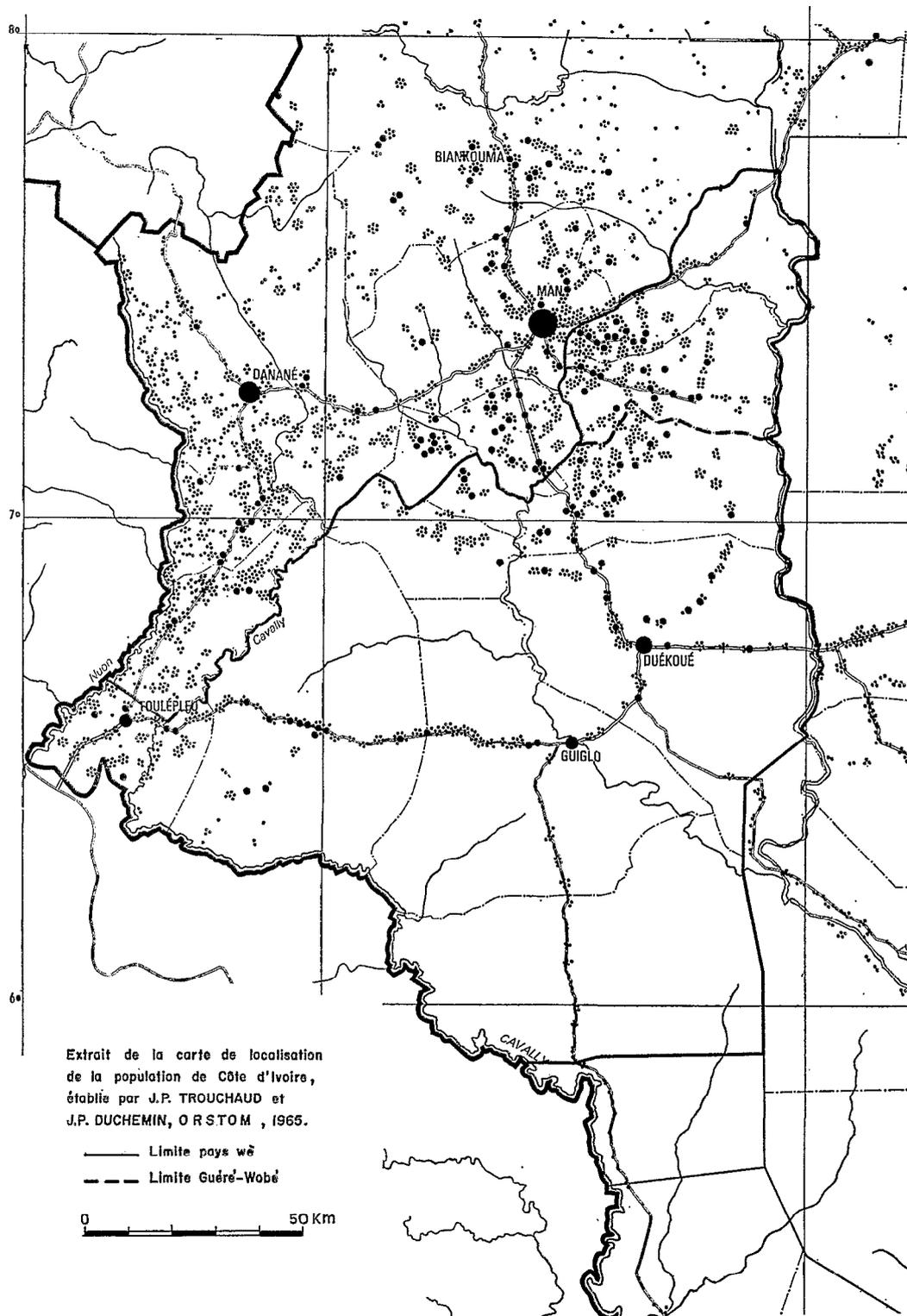


FIG. 4. — Structure du peuplement.

groupe à part, distingue 13 tribus en pays Krahn, qui seraient toutes originaires de l'actuelle Côte d'Ivoire : « Les légendes qui nous ont été racontées situent le pays d'origine de toutes les peuplades *paã* sur l'autre côté du fleuve Cavally ; les aborigènes de Toulépleu sont désignés comme directement apparentés. Ces liens d'ailleurs subsistent très nettement »<sup>1</sup>. Une enquête récente, menée par un sociologue allemand, D. SEIBEL, assimile par contre les Sapã aux Krahn<sup>2</sup>.

La frontière ivoiro-libérienne ne marque donc pas une limite ethnique, les Krahn n'étant que l'antenne la plus occidentale des populations wè. Celles-ci continuent en effet à entretenir, en dépit du clivage politique imposé par les partages territoriaux de l'époque coloniale, d'étroits rapports (échange matrimonial notamment) d'une rive à l'autre du Cavally ou du Nuon.

## 2. La structure du peuplement.

Les populations wè sont très inégalement réparties sur le territoire qu'elles occupent. Du Nord-Est vers le Sud-Ouest nous trouvons d'abord une zone à densité relativement élevée (de l'ordre de 40 habitants au kilomètre carré) et comprenant, en gros, le pays wobé (moins le canton Sémien, situé en savane) et la partie septentrionale du pays guéré (canton Zibiao et Zagna) ; puis une immense zone très peu peuplée (moins de 20 habitants au kilomètre carré, très souvent même moins de 10) allant pratiquement du Sassandra au Cavally ; enfin une seconde zone à forte densité (40 habitants au kilomètre carré), constituée par le couloir entre Cavally et Nuon (Guéré de Toulépleu).

Cette structure du peuplement, qui n'est nullement le reflet de conditions écologiques vraiment différentes, ne peut s'expliquer que par le processus d'occupation de l'espace. Comme nous le verrons plus loin, les populations wè les plus anciennement établies sont originaires du Nord, et furent probablement refoulées de la savane vers la forêt par les vagues successives de migrants mandé. Les premiers arrivants s'installèrent ainsi à la lisière Nord de la forêt (actuel pays wobé). Au fur et à mesure que se poursuivait l'exode et que les terres devenaient plus rares, il s'effectua à partir de là un lent et progressif essaimage vers le Sud et le Sud-Ouest. A ce mouvement s'ajouta, vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, une migration originaire de l'Est et qui traversa le territoire des populations déjà établies entre le Sassandra et le Nzo, pour aller peupler la forêt encore vide entre le Nzo et le Cavally. Alors que le pays wobé a dû être occupé avant le XV<sup>e</sup> siècle déjà, la région entre le Nzo et le Cavally ne l'a donc été qu'il y a deux cents ans à peine.

Quant à la seconde zone de forte densité elle s'articule, entre le Cavally et le Nuon, autour d'un axe qui, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle au moins jusqu'à la période coloniale, a constitué une des principales voies de pénétration de la côte vers l'intérieur du continent. L'intense activité d'échange qui a existé dans cette région à l'époque précoloniale a dû faire de ce couloir l'objet de nombreuses convoitises et n'est certainement pas étrangère à la mise en place d'un peuplement dense. Si les populations actuelles ne s'y implantèrent qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, les traditions orales font par contre état d'une occupation de l'espace bien plus ancienne.

## C. LE CONTEXTE ÉCONOMIQUE

L'économie traditionnelle du pays wè est très largement d'autosubsistance : activités de ramassage d'une part (cueillette, chasse, pêche), production vivrière d'autre part. La principale culture est le riz, auquel s'ajoute une série de produits « secondaires » : maïs, manioc, taro, petits légumes et condiments.

1. B. HOLAS (1952, p. 133).

2. D. SEIBEL distingue d'une part les tribus proprement krahn (« die eigentlichen Krahn Stämme ») qui sont au nombre de 13 : Twabo, Glio, Konobo, Kanah, Tchien, Niabo, Gwarbo, Gborbo, Gbarzon, Gboe, Biai, Gbarbo, Kaluponyon ; d'autre part les Sapo : Juarzon, Sikon, Warjah, Kabada, Nemopo, Putu. « Les Sapo sont linguistiquement, sociologiquement, culturellement et d'après leurs traditions historiques Krahn. » Communication écrite du 24-3-1968.

L'introduction de la culture du café, en juxtaposant à une économie du besoin une économie du profit, a donné naissance à un système de production dualiste, paralysé par une série de goulots d'étranglement dont nous examinerons la nature ultérieurement. Mais elle a permis aussi à la société wè d'accéder, par le truchement de la monnaie, aux circuits d'échange modernes.

L'ensemble guéré-wobé n'est encore malgré tout que très faiblement intégré au complexe économique national. Le principal obstacle au développement de la région reste incontestablement son éloignement par rapport aux centres vitaux du pays. Duékoué est à 500 km d'Abidjan, Toulépleu à 650. Ce caractère de « marginalité » du département de l'Ouest a été clairement mis en évidence, en ce qui concerne les investissements notamment, par l'enquête déjà citée du BDPA : « ... le département, qui groupait en 1963 près de 13 % de la population nationale, ne recevait qu'une proportion infime des investissements privés productifs (1,5 %) et une part très restreinte des investissements publics (2,6 %) effectués en Côte d'Ivoire. »<sup>1</sup>

## II. LES FACTEURS DE CHANGEMENT

Il est devenu classique d'étudier le changement social à partir de la « situation coloniale ». Dans l'analyse qu'il en fait, G. BALANDIER écrit : « Il est habituel de reconnaître que la colonisation a agi par le jeu de trois forces difficiles à séparer — associées historiquement et vécues comme étroitement solidaires par ceux qui les subissent — : l'action économique, administrative et missionnaire »<sup>2</sup>. S'il est effectivement arbitraire de dissocier ces trois actions, il convient cependant de souligner qu'elles n'ont pas toujours et partout opéré d'une manière concomitante. Par ailleurs il s'y ajoute, depuis la proclamation des indépendances nationales, les options prises par les différents gouvernements sur les plans à la fois politique, économique et social.

En pays guéré cette « gradation » dans la confrontation est particulièrement nette. Au début le contact est essentiellement administratif, et s'effectue par le biais des contraintes inhérentes au système colonial. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il devient réellement économique, avec la diffusion de la monnaie, puis religieux, avec la pénétration à la fois de l'Islam et des missions chrétiennes, mais aussi culturel, avec l'apparition des écoles.

Aussi tenterons-nous d'appréhender le changement social à travers les opérateurs que furent successivement le fait colonial, la diffusion de l'économie monétaire, la confrontation idéologique, les options prises depuis l'Indépendance.

### A. LE FAIT COLONIAL

Le premier contact avec la colonisation fut celui de la conquête militaire, dont nous rappellerons ici sommairement les principales étapes. Celle-ci s'accompagne de la mise en œuvre d'un système de contrainte qui devait affecter la société traditionnelle dans son intégrité à la fois physique et morale.

#### 1. La pénétration militaire<sup>3</sup>.

La pénétration française en pays wè s'est faite à partir des postes de Danané (créé en 1906) et de Man (créé en 1908), selon trois directions principales :

- l'axe Man-Logoualé-Béoué-Duékoué ;
- l'axe Man-Sémien ;
- l'axe Danané-Toulépleu.

1. Enquête citée, rapport n° 1, p. 9.

2. G. BALANDIER (1955, p. 8).

3. ANGOULVANT (1916).

Les opérations de pacification furent commencées en 1911 et poursuivies jusqu'en 1914, selon la « méthode d'action lente », dite de la « tache d'huile », préconisée par le gouverneur ANGOULVANT<sup>1</sup>, et qui consistait à créer des postes fixes à partir desquels des unités mobiles et légères rayonneraient.

a) *L'axe Man-Duékoué.*

La conquête du pays guéré, qui fut menée à partir du poste de Logoualé, créé en février 1911, poursuivait deux objectifs : pacifier, en un premier temps, la zone comprise entre Sassandra et Kô-Nzo ; soumettre, en un second temps, à partir de cette zone pacifiée, les populations entre Nzo et Cavally.

— PACIFICATION DES POPULATIONS ENTRE SASSANDRA ET KO-NZO

« De fortes reconnaissances... explorent d'abord la région du confluent Kô-Nzo et atteignent en fin février (1911) Doua-Pin et Douélé. Les Guéré, épars dans la forêt, crient qu'ils ne veulent pas faire la guerre et en même temps déchargent sur nous leurs fusils. Après ce coup de sonde, le commandant BORDAUX décide de porter tous ses efforts sur la rive gauche du Kô, face à Logoualé<sup>2</sup>. »

Une première opération eut pour mission de reconnaître l'emplacement de postes à partir desquels se ferait la pacification. Le choix porta sur *Béoué* et *Duékoué* qui furent créés en 1911. « La 8<sup>e</sup> compagnie s'installe à Duékoué et Béoué avec mission immédiate de soumettre les Bilas et les Zaniés... Mais l'excessive sauvagerie des habitants et l'obligation, en septembre, d'envoyer des troupes en Guinée, contrarient nos efforts et nous empêchent, malgré l'activité déployée de mai à octobre, d'obtenir des résultats décisifs : il devient indispensable de recourir, en novembre, à une nouvelle action d'ensemble... A Duékoué un essai de conquête par la persuasion n'a donné aucun résultat.<sup>3</sup> »

De novembre 1911 à février 1912, de nombreuses reconnaissances sillonnent le pays à partir de Béoué et de Duékoué. « L'envahissement du Zanié, réputé le plus fort de la région, est entrepris de l'Ouest à l'Est... Les Zaniés n'offrent de résistance sérieuse qu'à Glopou (7 février), faillissant ainsi à leur réputation de bravoure qui ne survivra pas à cet échec<sup>4</sup>. »

Mais les opérations de pacification aussi bien en pays Zagné qu'en pays Zagna et Zibiao furent poursuivies tout au long de l'année 1912.

— PACIFICATION DES POPULATIONS ENTRE NZO ET CAVALLY

L'effort de pénétration du couloir entre Nzo et Cavally fut mené à la fois à partir du poste de Béoué et des postes de Duékoué et Guiglo (créé fin 1912).

« La première reconnaissance, forte de 62 fusils, dirigée vers le Sud quitte Duékoué le 22 juin sous le commandement du Lieutenant LACOURIÈRE... Elle livre de nombreux combats d'embuscade et s'empare de plusieurs villages fortifiés<sup>5</sup>. » Après cette prise de contact avec le pays Doo, le lieutenant LACOURIÈRE parcourt les pays Fléo et Glokouion « où il ne rencontre qu'une faible résistance<sup>6</sup>. »

Les tentatives faites à partir du poste de Béoué furent tout d'abord moins heureuses. « En septembre 1912, le capitaine CHRÉTIEN s'attaque aux Béou et aux Gao, mais ne peut arriver à prendre le contact des Guéré de la rive droite du Zô<sup>7</sup>. » La même année cependant fut créé, au cœur du pays Zéribaon, le poste de Dieya. Mais ce n'est qu'en juin et juillet 1913 que furent pénétrés les pays Boo et Néao.

1. ANGOULVANT (1916, p. 151). Cette méthode s'opposait au système des « colonnes » qui, comme le soulignait en 1933 le capitaine Viard, dans une monographie non publiée du poste de Toulépleu, « ne font que passer et ne laissent derrière elles qu'une soumission de circonstance ».

2. *Ibid.*, p. 365.

3. *Ibid.*, p. 365-367.

4. *Ibid.*, p. 370.

5. *Ibid.*, p. 380.

6. *Ibid.*, p. 382.

7. *Ibid.*, p. 377.

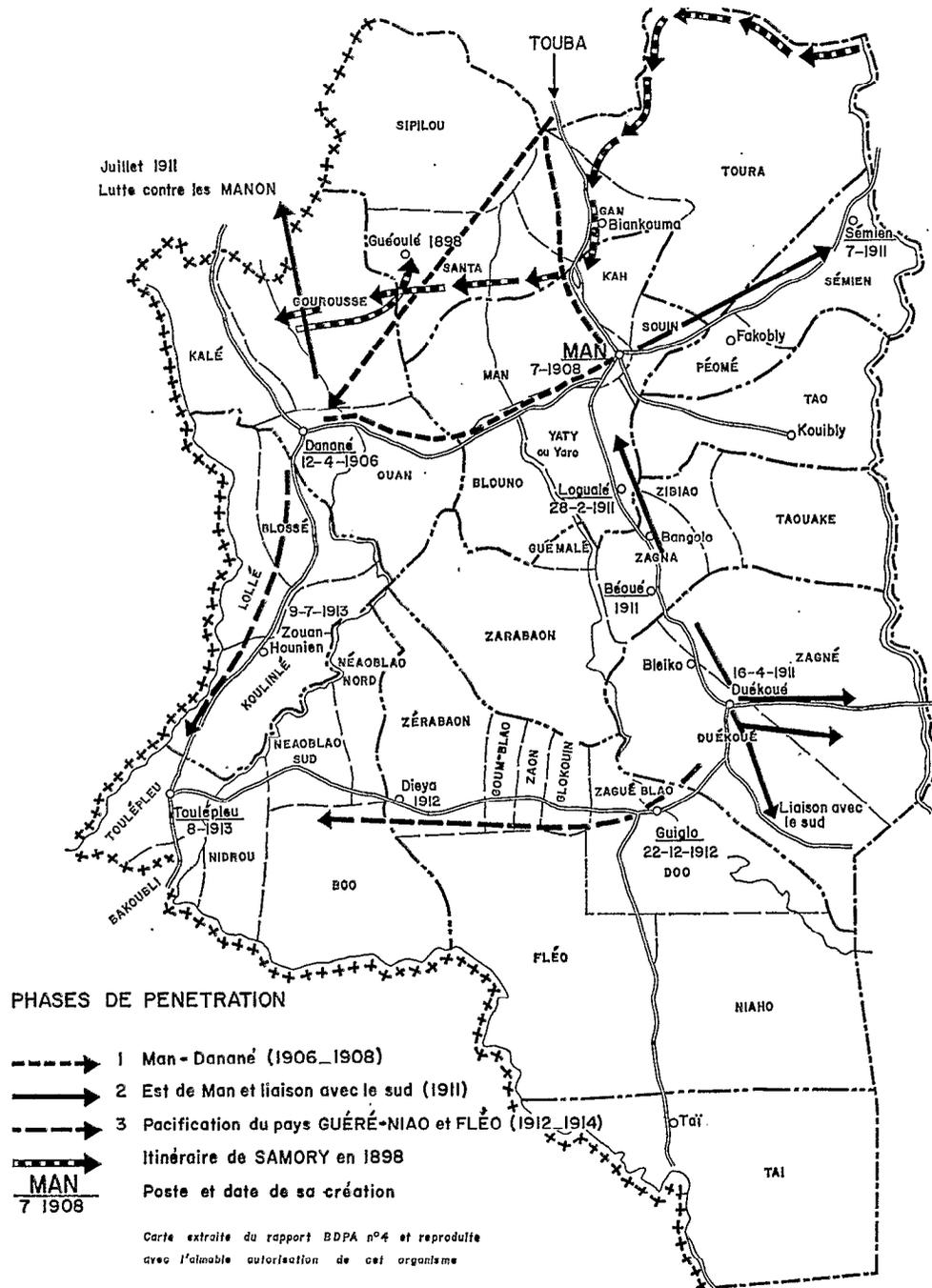


FIG. 5. — Pénétration française dans la région de Man.

**b) L'axe Man-Sémien : pacification du pays wobé.**

La conquête du pays wobé se fit à la fois à partir du poste de Sémien, créé en juillet 1911, au Nord-Est, et du poste de Logoualé, au Sud-Ouest. « L'objectif à atteindre est d'explorer et de soumettre la zone comprise entre la route Man-Sémien au Nord, le Sassandra à l'Est, le Zô à l'Ouest et au Nord. Cette zone est à peu près entièrement inconnue<sup>1</sup>. »

Les premiers efforts portèrent, en 1911, sur la pacification des groupements voisins de la route Man-Sémien, en construction. Le 31 août, un chantier de la route fut encore attaqué. Mais les populations riveraines abandonnèrent rapidement toute résistance.

La pénétration du pays Gbéon commença dès la fin de l'année 1911. « Le pays, relativement peuplé, a été abandonné ; seuls les guerriers gardent les sentiers et les villages, rendant nécessaires des combats plus ou moins violents, notamment à Gouéhia (Glaou), Bodrou et Zoodrou (Tao)...<sup>2</sup>. »

En février 1912, la conquête du pays wobé est considérée comme achevée. « La 2<sup>e</sup> compagnie s'installe à Kouibly en attendant l'autorisation d'y créer un poste<sup>3</sup>. »

**c) L'axe Danané-Toulépleu : pacification du couloir entre Nuon et Cavally.**

La zone comprise entre Nuon et Cavally, de Danané à Toulépleu fut la dernière à être occupée par le colonisateur. Ce n'est en effet qu'en juillet 1913 qu'un détachement quitte Danané pour se porter sur Zouan-Hounien, qui est enlevé sans gros efforts. Le 15 août, un peloton du même détachement, sous les ordres du lieutenant LIORZOU, atteint Toulépleu. La résistance est pratiquement nulle, et les chefs rendent 337 fusils. Le lieutenant LIORZOU choisit l'emplacement d'un poste, puis parcourt le pays « pour activer la reddition des armes et la soumission complète.<sup>4</sup> » A la fin de décembre la région est considérée comme pacifiée.

\* \* \*

La conquête du pays wè fut donc, somme toute, relativement facile. Elle donna lieu à moins d'effusion de sang que l'occupation de la plupart des autres régions de Côte d'Ivoire. La pacification achevée, l'organisation administrative pouvait commencer.

**2. Le système de contrainte.**

La prise en main du pays par le colonisateur s'accompagna tout d'abord d'un redécoupage territorial et d'une mise en place d'autorités nouvelles ; elle entraîna ensuite un ensemble de déplacements et de regroupements de populations ; elle soumit enfin le colonisé à une série de contraintes individuelles.

**a) Le découpage administratif et la mise en place d'autorités nouvelles.**

La première tâche entreprise par l'autorité coloniale fut de découper le pays conquis en entités « administrativement viables ». Ces entités devaient être de deux ordres :

- à la base, des unités calquées sur l'organisation territoriale traditionnelle et régies par l'autorité politique ancienne : *les cantons* ;
- coiffant un groupe de cantons, une entité administrative importée, fonctionnant selon des normes nouvelles et disposant d'un pouvoir d'intervention coercitif : la *subdivision*.

1. ANGOULVANT (1916, p. 369).

2. *Ibid.*, p. 369.

3. *Ibid.*, p. 371.

4. *Ibid.*, p. 385.

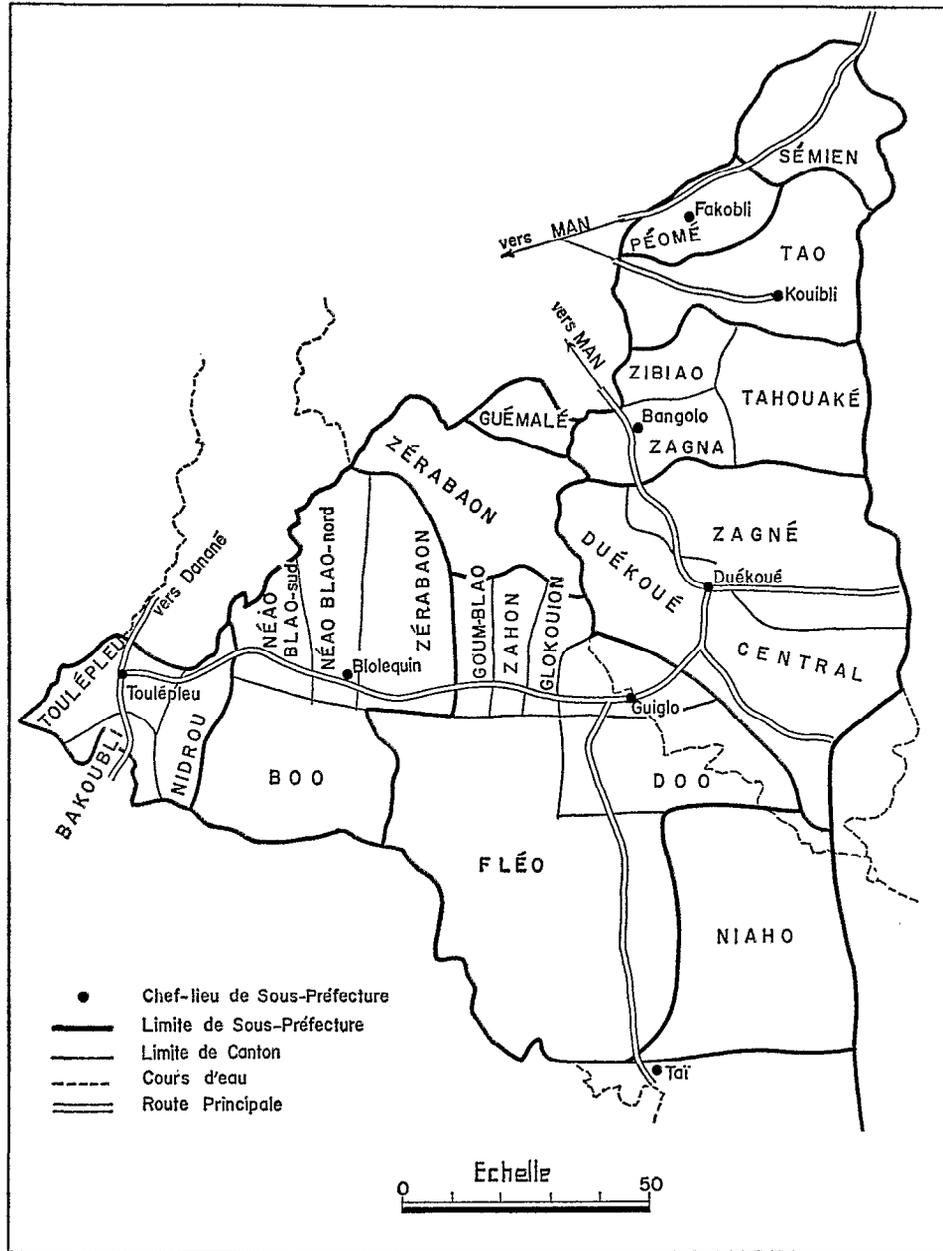


FIG. 6. — Le pays guéré et wobé. Carte administrative.

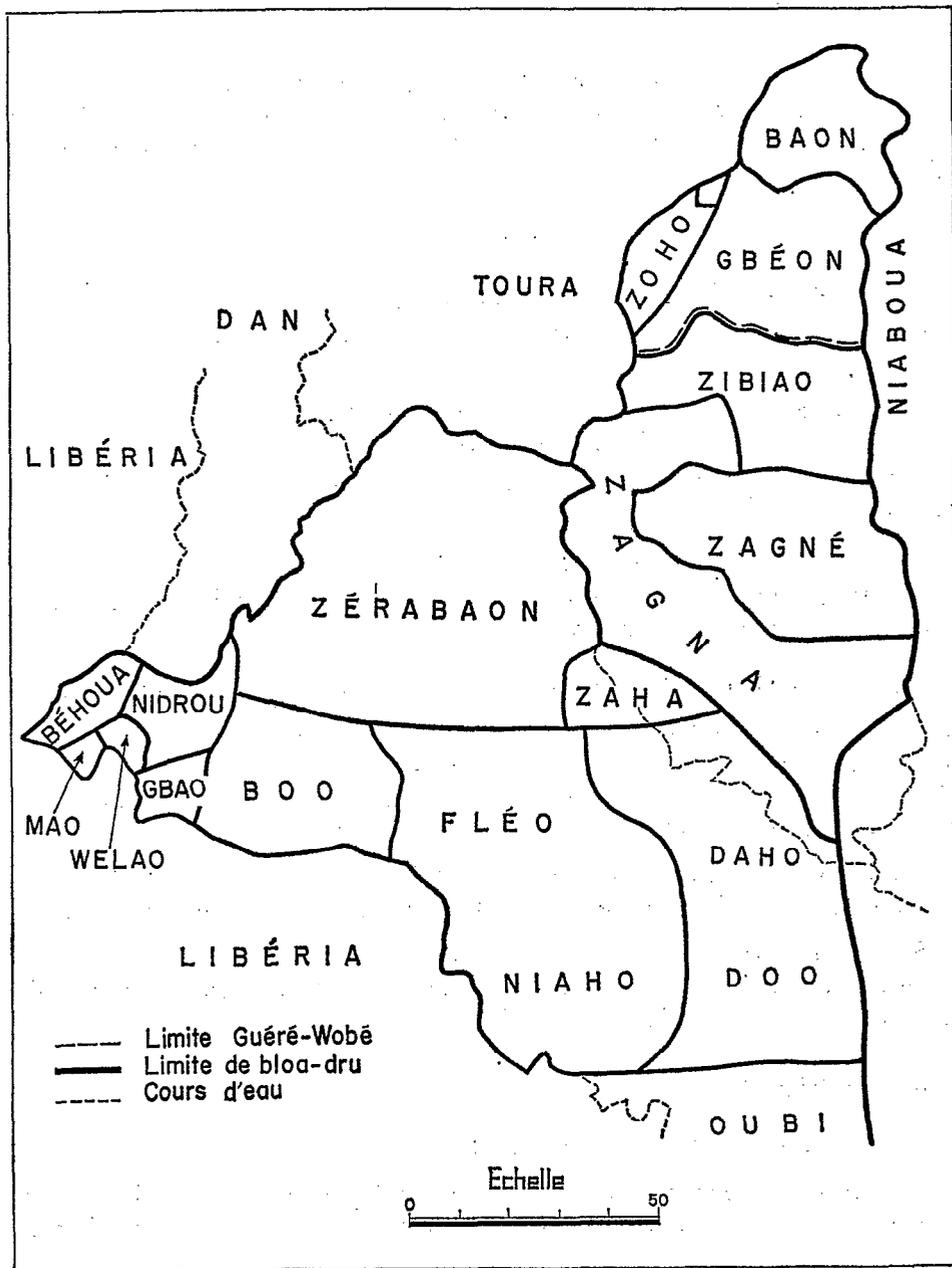


FIG. 7. — Le pays wè. Groupements traditionnels.

Ce schéma, qui visait à faire du pouvoir coutumier l'auxiliaire de l'administration coloniale, était d'une bonne conception théorique. Mais il ne fut que très peu efficient dans la pratique, faussé qu'il était dès le départ autant par la méconnaissance qu'avait le colonisateur de la réalité sociale locale que par la capacité de « tricherie » mise en œuvre par la société traditionnelle. En effet, le découpage effectué, s'il tint souvent compte des équilibres anciens, apparaît cependant fréquemment aussi comme parfaitement arbitraire<sup>1</sup>.

La création de ces unités administratives allait par ailleurs de pair avec la nomination de chefs nouveaux. Or ces chefs n'étaient jamais les dirigeants réels qui, eux, se tenaient à l'écart et continuaient à assumer la réalité du pouvoir.<sup>2</sup> Dans ces conditions, peu importait que les cadres nouveaux ne correspondissent pas aux cadres anciens. Au contraire, c'était là accroître les chances d'échec de l'entreprise.

#### b) *Les déplacements et regroupements de populations.*

Les raisons qui amenèrent l'administration coloniale à déplacer et à regrouper des populations généralement éparées en une multitude de campements à travers la forêt furent de trois ordres :

- **administratives** : fixer la population en des endroits précis afin de pouvoir la contrôler plus facilement (recensement, levée de l'impôt, etc.) ;
- **politiques** : faciliter la surveillance et, partant, empêcher la fuite vers le Libéria des populations frontalières ;
- **économiques** : constituer des réservoirs de main-d'œuvre prestataire facilement accessible, à la fois pour les travaux de construction de routes sur place et l'alimentation en « travailleurs volontaires » de la demande extérieure.

Les conséquences directes de ce brassage de populations furent les suivantes :

- **apparition du phénomène-village**, au sens d'entité sociale autre que le groupe de descendance ou la fédération librement consentie de deux ou plusieurs patriclans ; le village de regroupement est généralement une juxtaposition de communautés claniques hétérogènes, qui vivent côte à côte mais ne s'interpénètrent pas ;
- **mise en place**, le long des routes nouvellement créées, d'un **peuplement linéaire**, qui ne reflète en rien l'occupation traditionnelle de l'espace, mais est le résultat d'une intervention coercitive ;
- **accentuation du mouvement d'exode** amorcé au moment de la pénétration coloniale vers le Libéria : en 1933, dans un essai intitulé *Les Guéré, peuple de la forêt*, R. VIARD chiffre « à plus de 15 000 les Guéré ayant fui la Côte d'Ivoire<sup>3</sup>. »

#### c) *Les contraintes individuelles.*

Elles furent celles du « système » colonial :

- **l'impôt** : l'établissement d'un impôt de capitation explique en partie les difficultés que rencontrèrent les autorités nouvelles à fixer les populations. S'installer au village de regroupement,

1. A. SCHWARTZ (1968 et 1969) : « Les données numériques concrétisent le caractère peu rationnel du découpage : alors que le canton Tao compte actuellement 29 350 personnes et le canton Péomé 22 913, le canton Doo en compte 1 614 et le canton Glokouion 1 149 seulement... »

2. Ce « dualisme du pouvoir politique » a été souligné par G. BALANDIER (1967, p. 63). Ailleurs, le même auteur (1967, p. 188) écrit : « Dans le cadre de la situation coloniale la vie politique réelle s'exprime en partie d'une manière clandestine, ou bien se manifeste à l'occasion d'un véritable transfert. »

En pays guéré et wobé, sur les 20 chefs de canton actuellement en exercice (trois étant décédés et n'ayant pas été remplacés), 11 sont d'anciens militaires retraités et 9 seulement sont « civils ».

3. Cap. R. VIARD (1934, p. 29).

c'était accepter de se faire recenser et, partant, de se soumettre au contrôle de l'administration. Par ailleurs, selon R. VIARD, « la crainte de ne pouvoir trouver l'argent nécessaire au paiement de l'impôt »<sup>1</sup> était une des principales causes de l'exode vers le Libéria ; elle le fut encore davantage à partir de 1940, quand en trois ans le taux de l'impôt personnel fit plus que tripler<sup>2</sup>, sans compter la contribution en nature qui fut exigée de la population au cours de « l'effort de guerre » (1942-1944) sous la forme de fourniture de latex<sup>3</sup> ;

- le travail prestataire : dès 1911 furent commencés les travaux de construction des postes, puis les travaux de route... Pour la subdivision de Toulépleu par exemple, le chiffre des prestataires s'élevait en moyenne à 300 hommes par mois (soit 3 600 par an, pour une population totale de 20 000 habitants environ). A ceci il convient d'ajouter les demandes de « volontaires » qui provenaient des chantiers extérieurs (Basse-Côte notamment), et que les chefs de poste étaient tenus de satisfaire. A Toulépleu la situation était à ce point critique en 1928 que le lieutenant LÉGER, dans un rapport établi sur le recrutement de la main-d'œuvre, écrivit : « ... Livrer aux recruteurs les ajournés de 1926 et les 2<sup>e</sup> portion, revient à opérer une rafle dans les villages et à emprisonner les gens »<sup>4</sup> ;
- l'enrôlement militaire : les besoins de la première guerre mondiale amenèrent les chefs de poste à procéder dès 1914 à une levée en masse de « volontaires ». Mais si l'enrôlement militaire fut perçu au départ comme une contrainte, les données ne furent, par la suite, plus les mêmes, quand les Guéré eurent compris l'énorme avantage qu'ils avaient à être pensionnés au bout de quinze ans de service. Le phénomène « anciens combattants » apparut donc dès la fin des années 20, avec le retour au pays des premiers retraités ;
- la justice coloniale : la mise en place d'un appareil judiciaire importé, jugeant selon des concepts totalement différents de la justice coutumière, ne trouva au départ que peu d'écho dans la société traditionnelle. L'habitude s'instaura cependant peu à peu de faire de la justice coloniale une sorte de cour d'appel, quand les instances villageoises s'avéraient incapables de réconcilier deux parties. Cette possibilité de recours ne fut certes pas étrangère à la détérioration progressive du schéma d'autorité qui prévalait jusqu'alors en matière de régulation de l'ordre social.

\*  
\* \*

Le fait colonial, par le système institutionnel qu'il mettait en place, a donc, à des niveaux divers, profondément affecté la société traditionnelle. La conquête militaire a clairement défini l'esprit qui allait désormais régir les rapports entre colonisé et colonisateur. Le système de contrainte a obligé l'individu à sortir des cadres anciens, en lui imposant des exigences et en le confrontant avec des réalités nouvelles.

## B. LA DIFFUSION DE L'ÉCONOMIE MONÉTAIRE

Elle s'est essentiellement faite, jusqu'à ces dernières années, par le biais des cultures commerciales et des revenus de transfert. Il s'y ajoute, depuis peu, le travail-salarié de type moderne.

### 1. Les cultures commerciales.

Le pays guéré ne s'est ouvert aux cultures commerciales que tardivement. Le cacao, introduit vers 1925, est, dès 1932, complètement abandonné, à la suite de l'effondrement des cours

1. Lieut. VIARD, rapport du 1<sup>er</sup> mars 1932. Archives de Toulépleu.

2. La progression de l'impôt personnel, pendant « l'effort de guerre », fut la suivante : 1940 : 12 francs ; 1941 : 14 francs ; 1942 : 25 francs ; 1943 : 40 francs.

3. Cette contribution fut particulièrement lourde : pour la subdivision de Toulépleu par exemple, il s'agissait de fournir 25 t de caoutchouc par an, quota exigé par le Gouvernement Général.

Sur les conséquences de cette « campagne du caoutchouc », cf. A. SCHWARTZ (1966, p. 36-37).

4. Lieut. LÉGER (1928).

suscité par la crise économique mondiale. Le café commence à se développer timidement à partir de 1930, mais ne s'impose et ne se généralise vraiment qu'après la Seconde Guerre. Encore les superficies cultivées ne sont-elles que modestes (les mesures de parcelles effectuées dans nos deux villages d'enquête montrent qu'un planteur dispose en moyenne de 94 ares de café à Ziombli, de 126 à Sibabli) et les rendements faibles (de 350 à 400 kg à l'hectare).

L'enquête du BDPA, à laquelle nous avons déjà fait allusion, a établi que le revenu monétaire agricole de la région était, en 1960, par habitant et par an, de 4 600 francs environ (le café intervenant à lui seul pour 86,6 %). Ce revenu, qui est très bas, n'a pas encore permis l'apparition du phénomène du « planteur », tel qu'il a été décrit et analysé par KÖBBEN<sup>1</sup> pour les pays agni et bété, où il existe depuis une quinzaine d'années déjà.

On a en réalité l'impression que, sur la voie du développement économique, le pays guéré a toujours réagi avec *un temps de retard* sur les autres régions de Côte d'Ivoire. Alors que dès avant la Seconde Guerre mondiale la culture du café (et du cacao) avait très largement conquis la Basse-Côte, l'Est, le Centre et le Centre-Ouest, les Guéré n'en étaient encore qu'à de timides essais. Il fallut la flambée des cours de la campagne 54-55<sup>2</sup> pour inciter enfin les paysans à créer des caféières. Quand celles-ci entrent en rapport, le café ne connaît malheureusement plus la même fortune. On essaie alors de compenser la chute des cours, en cherchant, par l'accroissement des superficies cultivées, à produire des tonnages plus élevés... quand une loi de septembre 1965, soucieuse de maintenir entre production et quotas d'exportation un certain équilibre, vient officiellement interdire la création de plantations nouvelles ou l'extension des plantations existantes...

Un gros effort est par contre fourni à l'heure actuelle pour généraliser la culture du cacao. De nombreuses plantations ont déjà fait leur apparition, mais il faudra attendre plusieurs années encore avant qu'elles ne produisent effectivement.

## 2. Les revenus de transfert.

Les revenus de transfert ont joué un rôle considérable dans la diffusion de l'économie monétaire en pays guéré. Il s'agit essentiellement des pensions versées aux « tirailleurs » après quinze ans de service dans l'armée française. L'engouement du Guéré pour la « chose » militaire d'une part, les besoins en hommes de la Première Guerre mondiale d'autre part, firent que le recrutement fourni par le pays fut très tôt particulièrement important. Aussi le phénomène « anciens combattants » apparut-il dès les années 30, avec le retour de France des premiers retraités.

Pour l'année 1967 il a été distribué par la seule agence spéciale de Toulépleu pour, en gros, 55 millions de francs de pensions militaires. La même sous-préfecture a produit au cours de la traite 1967-1968 quelques 1 500 t de café, soit un revenu de 135 millions. Les pensions versées aux anciens combattants représentent donc, dans ce cas précis, environ 40 % de la production caféière, et très vraisemblablement le tiers au moins de l'ensemble de la production agricole commercialisée.

Si nous ajoutons aux pensions militaires les 12 millions distribués pour la même année à Toulépleu en pensions civiles, la place tenue par les revenus de transfert dans l'économie actuelle du pays guéré est assez considérable.

## 3. Le travail salarié de type moderne.

L'introduction, en pays guéré du travail salarié de type moderne est principalement liée au développement, depuis 1962, de l'industrie forestière. Celle-ci est actuellement présente sous la forme d'une quinzaine de chantiers et de trois scieries, employant quelque 1 500 personnes et distribuant, sur place et par an, pour 150 millions de francs environ de revenus.

1. KÖBBEN (1958).

2. Le cours du café monta jusqu'à 200 francs le kilogramme, alors qu'actuellement (traite 67-68) il est de 90 francs.

L'exploitation forestière ne contribue cependant que médiocrement à l'accroissement du pouvoir d'achat de la population locale. La masse des salaires distribués n'est en effet que partiellement dépensée sur place. Le Guéré jouissant d'une « mauvaise réputation » en matière d'assiduité et surtout de constance au travail, les chefs d'entreprise manifestent beaucoup de réticences à embaucher les gens du pays. Aussi à peine 10 % seulement du personnel des chantiers forestiers est-il autochtone, plus de 50 % de la main-d'œuvre étant d'origine étrangère (voltaïque notamment) et le reste provenant d'autres régions de Côte d'Ivoire. Même en considérant que les salaires touchés par les ouvriers non autochtones sont à 50 % consommés sur place (et ils ne le sont guère davantage), les « fuites » vers l'extérieur apparaissent donc comme particulièrement importantes. Il y a là, pour le pays guéré, un manque à gagner certain.

### C. LA CONFRONTATION IDÉOLOGIQUE

Celle-ci revêt les formes d'une part de la scolarisation, d'autre part de la pénétration des religions universalistes.

#### 1. La scolarisation.

La scolarisation resta pendant très longtemps le privilège des fils de chefs et de notables. Durant pratiquement toute la période coloniale il n'a existé en effet qu'une seule école par subdivision.

Certains villages prirent cependant très tôt l'initiative d'organiser, avec le concours d'anciens militaires de retour de France, un enseignement rudimentaire. Ce fut cette formule qui donna naissance aux écoles dites « clandestines », qui commencèrent à se généraliser il y a une dizaine d'années, et qui continuent à être de règle dans la plupart des localités qui n'ont pas encore d'établissement officiel. Cet enseignement, théoriquement interdit par les autorités, mais toléré dans la pratique, est à la charge des seuls parents d'élèves, qui recrutent et paient eux-mêmes les « maîtres », généralement pleins de bonne volonté, mais souvent d'un niveau à peine supérieur à celui du certificat d'études.

Depuis 1965 environ, l'effort fait dans certaines régions du pays guéré par les collectivités rurales pour construire des écoles « en dur », remplissant les normes officiellement exigées pour être reconnues et, partant, bénéficier d'instituteurs payés par l'État, est considérable. Dans l'ancienne circonscription de Toulépleu, par exemple, une vingtaine d'établissements, édifiés sous l'impulsion d'un sous-préfet particulièrement dynamique, n'attendent plus que l'envoi de maîtres pour ouvrir leurs portes. Les besoins en ce domaine étant malheureusement de loin supérieurs, à l'échelon national, aux possibilités qu'il y a de les satisfaire, la scolarisation intégrale, malgré les sacrifices consentis par les villageois, n'apparaît cependant pas encore comme imminente.

#### 2. La pénétration des religions universalistes.

##### a) *L'Islam.*

Le pays guéré a été en contact avec l'Islam, par le commerce de la cola, déjà bien avant la pénétration coloniale. Trois routes caravanières principales reliaient en effet de fort longue date la zone forestière à l'Ouest du Sassandra à la savane du Nord. Les deux premières partaient d'Odiénné et, via Toubá, atteignaient l'une la région de Toulépleu, l'autre celle de Duékoué ; la troisième partait de Séguéla, traversait le pays wobé et à partir de Kouibli se dirigeait plein Sud jusqu'à Duékoué également.

Ce contact avec les traitants « dioula », musulmans, n'affecta cependant aucunement, sur le plan religieux, les populations guéré. La pénétration française elle-même, qui entraîna dans son

sillage un important peuplement malinké, ne transforma en rien cet état de choses. L'Islam demeure actuellement le fait des petites villes (Toulépleu, Guiglo, Duékoué), toutes créées artificiellement, autour des postes militaires, par ces noyaux d'immigrants. Même quand celles-ci commencèrent à attirer à elles les populations locales, il n'intervint aucun changement. Pour l'ensemble de la sous-préfecture de Toulépleu par exemple, malgré un demi-siècle de présence dioula, il n'existait en 1966, à notre connaissance, que trois cas de conversion.

#### b) *Le Christianisme.*

La pénétration du Christianisme est, elle-aussi, particulièrement lente et difficile. L'obstacle principal est plus la polygamie que l'attachement aux croyances et rites traditionnels — qui généralement s'accommodent d'ailleurs fort bien d'apports extérieurs. La pratique religieuse en pays guéré apparaît en effet plus comme une thérapeutique de lutte contre la maladie et la sorcellerie, que comme un culte rendu à Gnon-Sua, Dieu créateur et Maître de l'Univers. Dans la mesure où le Christianisme se présente donc à l'individu comme apportant un supplément de sécurité, mais sans entraîner par ailleurs d'obligations trop contraignantes, il est accepté, même recherché. Ainsi tous les tirailleurs guéré reviennent-ils au pays baptisés. Ils continuent à se dire chrétiens, ce qui ne les empêche pas, en matière matrimoniale, d'agir dans le sens d'un renforcement de la tradition, et de capitaliser un maximum de femmes.

La première mission catholique s'implanta à Duékoué en 1937. L'action d'évangélisation s'étendit progressivement, à partir de là, vers l'Ouest, où la mission de Péhé, à 15 km de Toulépleu, fut créée en 1947. Depuis une dizaine d'années, plusieurs Églises protestantes tentent à leur tour de prendre pied en pays guéré. Parmi celles-ci la plus solidement établie est la Mission biblique de France.

Si les conversions ne sont encore que très rares, le Guéré semble cependant plus perméable au Christianisme qu'à l'Islam. Le développement des écoles privées, principal « outil » d'intervention des missionnaires, n'est pas étranger à ce phénomène. La Mission catholique de Duékoué a même enregistré des résultats particulièrement encourageants, en « produisant » les deux premiers prêtres guéré, ordonnés l'un en 1965, l'autre en 1967. Les exigences du nouveau Code Civil en matière matrimoniale — institution de la monogamie — contribueront sans aucun doute à accélérer grandement le mouvement de christianisation.

Nous n'avons par ailleurs relevé en pays guéré de manifestation importante d'aucun des cultes syncrétiques qui foisonnent sur la Basse-Côte.

## D. LES OPTIONS PRISES DEPUIS L'INDÉPENDANCE

L'accession, en 1960, de la Côte d'Ivoire à l'Indépendance marque un tournant décisif dans le processus de transformation des structures sociales traditionnelles de ce pays. Les orientations définies par les dirigeants sur les plans tant politique que social et économique en vue d'édifier une société nouvelle et moderne sont amenées à bouleverser d'une manière radicale les fondements même de l'équilibre ancien. Certaines mesures, telles que celles relatives à la « reconstruction » sociale, ont dès à présent profondément affecté les communautés villageoises. D'autres, comme l'adoption d'un Code Civil révolutionnaire, ne manqueront pas, à long terme, d'instaurer un ordre foncièrement nouveau.

### 1. La « reconstruction » sociale.

L'élément fondamental de l'entreprise de « reconstruction » sociale devait être l'opération « regroupement des villages ». Celle-ci poursuivait en gros deux buts : créer des communautés rurales « viables » ; moderniser l'habitat.

Nous avons vu ci-dessus que le regroupement des populations avait déjà été l'une des principales préoccupations de l'administration coloniale. La tâche, qui était loin d'être achevée au moment de l'accession du pays à l'Indépendance, fut reprise avec plus de fermeté et de détermination que jamais par les autorités nouvelles<sup>1</sup>. L'entreprise, qui fut souvent menée « manu militari », connut, suivant les endroits, des fortunes diverses. Elle ne se fit en tout cas nulle part sans susciter de nombreuses réticences, voire même une opposition ouverte. Les responsables nationaux prirent heureusement assez rapidement conscience de la réaction défavorable des populations, et adoptèrent à partir de 1966 une attitude beaucoup moins intransigeante.

Sans mettre en cause les fondements mêmes de la politique de regroupement des villages, qui se justifie certainement à maints égards, ce que l'on peut cependant reprocher à cette action, et qui explique en partie son échec, c'est qu'elle se fit sans suffisamment de discernement ni préparation adéquate. Nous verrons au cours de cette étude que la réalité villageoise actuelle est le résultat d'une conjoncture historique particulière, que l'on ne peut ignorer quand on cherche à modifier l'équilibre ancien. Chaque communauté s'inscrit en effet dans un contexte précis, qui la situe sociologiquement et politiquement par rapport à ses voisins, et rend souvent, pour les raisons les plus variées, toute coexistence impossible. L'individualisme, l'« indiscipline » ou l'esprit frondeur du Guéré, si fréquemment évoqués par les rapports administratifs, ne sont pas les seules causes de l'insuccès de l'opération. Celles-ci sont en réalité bien plus profondes.

L'examen de la structure de l'habitat révèle par ailleurs que la reconstruction des villages n'a apporté d'amélioration notable ni sur le plan conceptuel, ni sur le plan technique. L'intervention s'est malheureusement davantage limitée en ce domaine à l'énoncé de prescriptions négatives qu'à l'élaboration de règles positives, se traduisant par la diffusion d'outils opérationnels.

## 2. Le nouveau Code Civil.

Le Code Civil de 1964 jette les bases de la société ivoirienne de demain. Les éléments les plus révolutionnaires, par les conséquences qu'ils sont amenés à avoir sur l'organisation sociale guéré, en sont incontestablement l'institution de la monogamie, la suppression de la dot, l'instauration d'un système de filiation fondé sur la seule paternité effective. Si, trois ans après sa promulgation, une grande souplesse est toujours de règle dans l'application de la loi nouvelle, celle-ci ne manquera cependant pas de bouleverser progressivement et profondément, dans les années à venir, la société traditionnelle, en portant atteinte à sa clé de voûte, le système matrimonial. Nous verrons que dès à présent de nombreux conflits ont déjà surgi.

1. Pour la seule sous-préfecture de Toulépleu par exemple, l'opération affecta 51 villages sur les 93 que comptait la circonscription en 1960 (soit 55 %). Sur ces 51,30 ont été effectivement déplacés, les 21 autres constituant les sites de regroupement.

### III. DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE

Notre enquête a porté sur deux communautés villageoises, Ziombli et Sibabli, se voulant représentatives l'une du pays guéré occidental, l'autre du pays guéré oriental.

#### — Ziombli.

Ziombli est situé sur la rive droite du Cavally, dont le cours trace la limite orientale du terroir, à 5 km à vol d'oiseau, et à 12 km par la route de Toulépleu. Le village n'est relié à l'axe Guiglo-Toulépleu par une piste carrossable, longue de 6 km, débouchant sur Guiellé, que depuis 1962. Encore celle-ci n'est-elle praticable qu'en saison sèche.

L'actuel Ziombli est issu du regroupement de trois localités plus petites : l'ancien Ziombli, Guiriambli, installé à Ziombli depuis 1961, et Klabo, en cours d'installation lorsque nous commençons notre étude. La population des trois villages regroupés s'élevait, au 1<sup>er</sup> mars 1965, à 736 personnes, réparties en huit lignages ou segments de lignage, d'inégale importance. Sept de ces huit lignages (le huitième étant d'implantation récente) appartiennent au traditionnel groupement *Nidrou*.

L'intérêt de ce choix a été de pouvoir saisir une communauté « en mouvement », appréhender de l'intérieur une opération aussi importante que le regroupement des villages, et nous trouver devant une situation « expérimentale », révélatrice de phénomènes sociaux qui dans le contexte ancien ne se seraient pas manifestés aussi ouvertement.

#### — Sibabli.

Sibabli est situé, par rapport à Ziombli, à l'autre extrémité du pays guéré, à quelque 150 km au Nord-Est, dans la sous-préfecture de Duékoué, et à 10 km environ de la rive droite du Sassandra. Le village est établi en bordure d'une piste faiblement fréquentée, qui depuis 1955 relie la localité à Duékoué, à 33 km au Sud, et depuis 1962 à Kouibli, à 45 km au Nord. La communauté comptait, au 1<sup>er</sup> mars 1967, 626 personnes.

Sibabli forme avec un autre village (Ponan) le groupement *Vahon-Djimahon*, qui est lui-même l'une des cinq composantes d'une entité plus vaste, la confédération guerrière *Zagné*.

Contrairement à Ziombli, Sibabli n'a plus connu, depuis 1925, date à laquelle l'administration coloniale parvint à regrouper l'ensemble des Vahon-Djimahon sur un même site, d'intervention coercitive, malgré un éclatement du groupement en 1940, qui fut à l'origine de la création de Ponan. Aussi les conditions dans lesquelles se développa cette seconde communauté villageoise furent-elles assez sensiblement différentes de celles qui présidèrent à la constitution de la première.

Notre enquête se proposait un double but : reconstituer aussi fidèlement que possible la structure sociale telle qu'elle existait avant la pénétration européenne ; mesurer l'impact du fait colonial sur le schéma ancien. L'investigation fut menée sur trois plans :

- le **plan historique** : recueil systématique et exhaustif des traditions orales relatives à l'origine de l'ensemble des groupements guéré et wobé ; confrontation des résultats et essai d'interprétation ; approche diachronique du processus de formation de la communauté villageoise ;
- le **plan sociologique** : définition des équilibres traditionnels ; examen des relations institutionnelles fondamentales et de leurs mécanismes de contrôle ;
- le **plan économique** : analyse du système de production, des habitudes de consommation, des techniques d'aménagement du temps, et de leur évolution au contact de l'économie monétaire.

C'est de l'ensemble de ces données que le présent travail rend compte. Nous y étudions tout d'abord le contexte mythico-historique à l'intérieur duquel se sont mises en place les populations wè. Nous tentons ensuite de définir, à partir du processus de constitution des communautés de Ziombli et de Sibabli, la réalité villageoise actuelle. Nous examinons, en troisième lieu, à travers le système de parenté, la structure matrimoniale, les règles de filiation et de résidence, les fondements de l'organisation sociale. Nous analysons, en quatrième lieu, d'une part les facteurs de perturbation, d'autre part les mécanismes de régulation de l'ordre institutionnel. Nous essayons enfin de mesurer l'incidence de l'introduction des cultures commerciales (café, cacao) sur le système de production traditionnel.

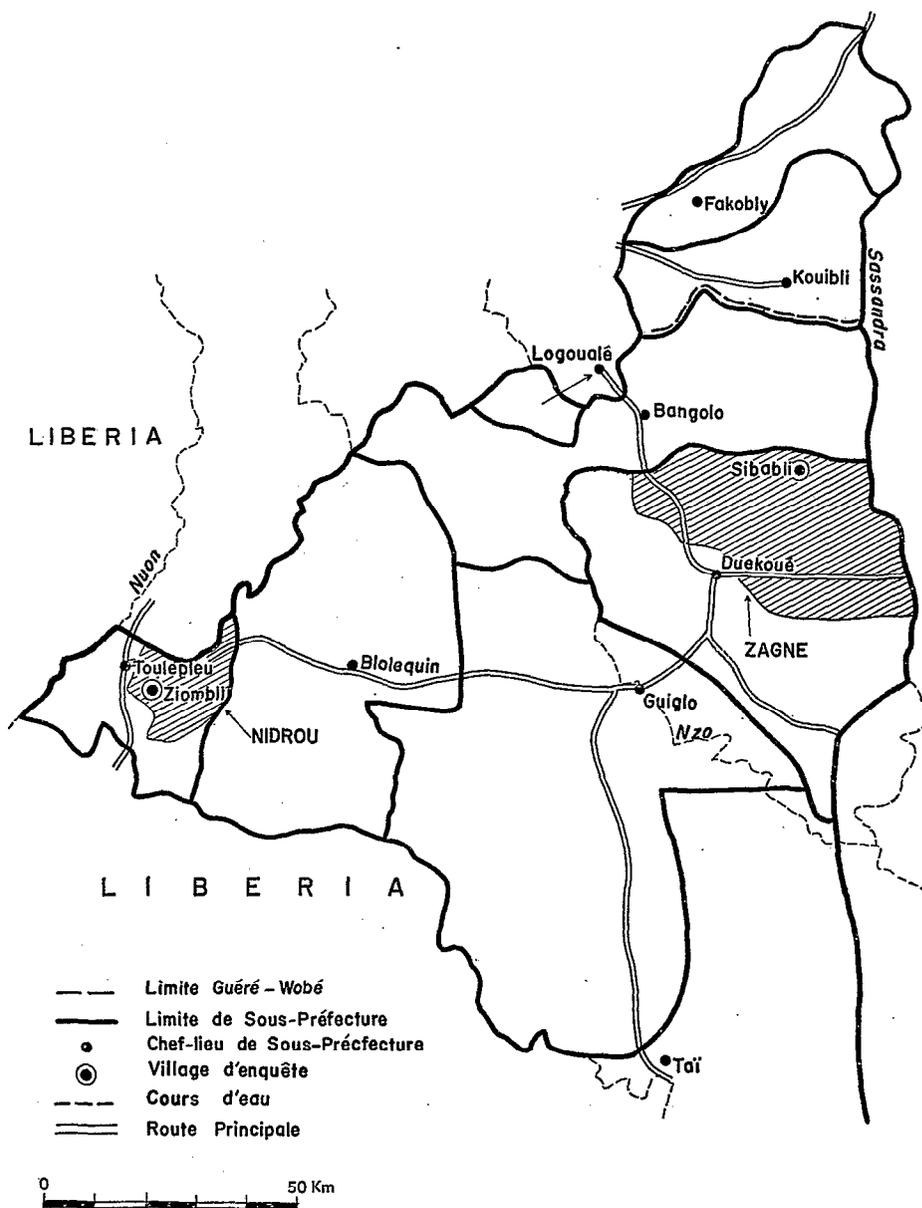


FIG. 8. — Le pays guéré et wobé. Carte de situation.

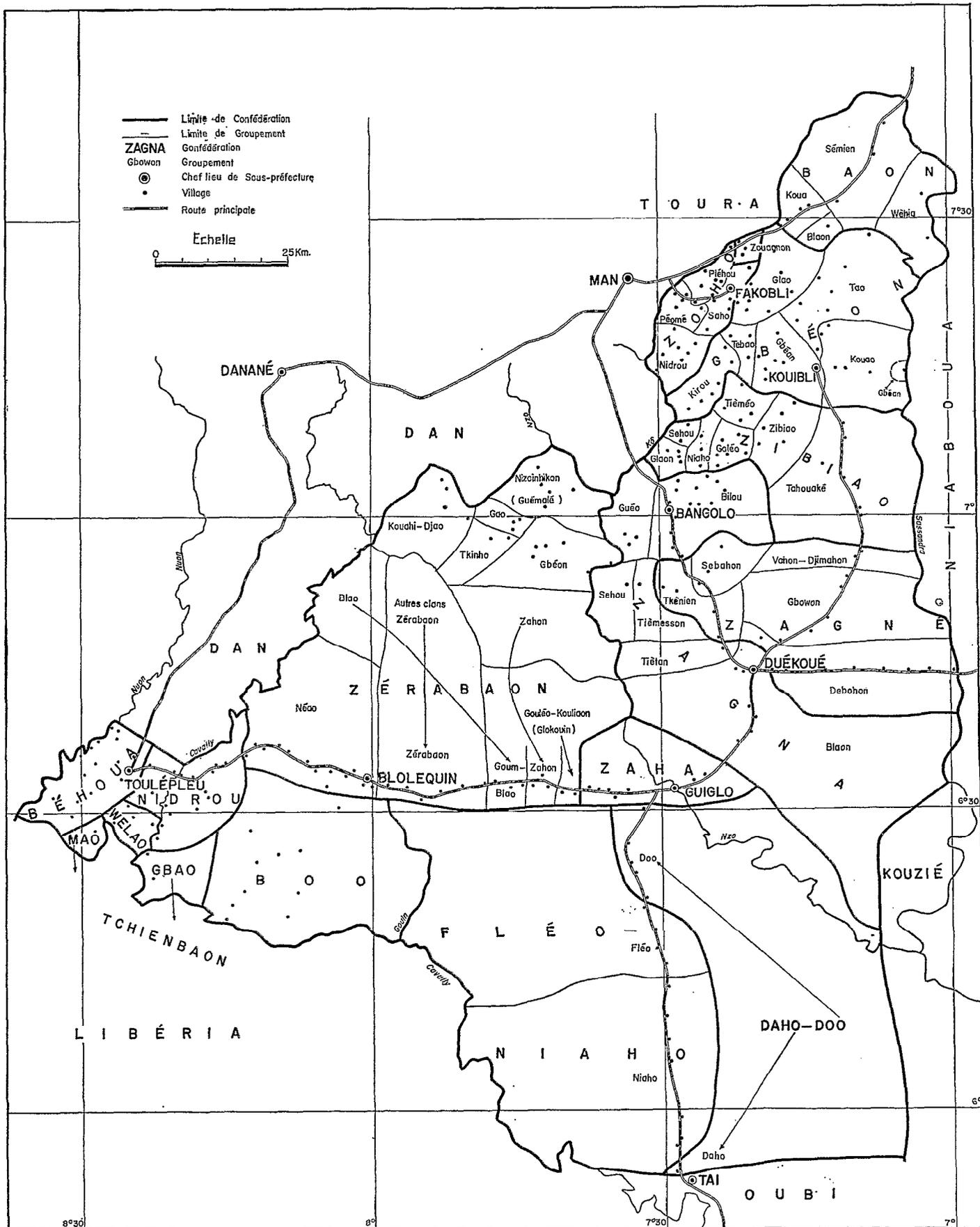


FIG. 9. — Les populations guéré et wobé. Habitat ancien et implantation actuelle.

# Groupements traditionnels et mise en place du peuplement

*L'origine des populations guéré et wobé ne peut être valablement appréhendée qu'à travers l'examen détaillé de la mise en place des différents groupements humains qui, du fleuve Sassandra à la frontière libérienne, constituent le pays wè. Ceci nous amènera tout d'abord à définir les cadres qui ont servi d'armature à l'organisation socio-spatiale traditionnelle ; à dégager ensuite, sur les bases des données de la tradition orale, l'origine — mythique ou réelle — de chacun des groupements ; à tenter enfin un essai d'interprétation historique.*

## I. L'ORGANISATION SOCIO-SPATIALE DU PAYS WÈ

L'organisation sociale guéré traditionnelle s'articule autour d'une série d'unités à la fois territoriales et familiales, s'emboîtant les unes dans les autres selon un schéma pyramidal : confédération guerrière, groupement de guerre ou d'alliance, fédération d'alliance, village, patrilignage majeur, patrilignage mineur, segment de lignage, famille conjugale polygynique ou monogamique et famille matricentrique. Le modèle théorique est le suivant : une confédération guerrière comprend plusieurs groupements de guerre, un groupement de guerre plusieurs fédérations d'alliance, une fédération d'alliance plusieurs patriclans, etc. Mais ce schéma n'est pas uniforme. Cela veut dire que l'on ne rencontre pas forcément toutes les unités sous la même forme d'un bout à l'autre du pays. Dans certains cas c'est le groupement de guerre, ou la fédération d'alliance, ou même le patriclan, qui constitue l'unité supérieure. Il arrive quelquefois aussi qu'un échelon soit sauté dans cette structure pyramidale.

### A. LES UNITÉS TERRITORIALES

Nous entendons par unités territoriales des groupements sociaux qui se définissent plus sur la base d'une occupation géographique de l'espace que d'une structure de descendance. Ces unités, à l'exception du village, sont invariablement désignées par le terme de *bloa* (de *blo*, terre), que nos informateurs traduisent par « patrie » et l'administration par « tribu ».

## 1. La confédération guerrière.

Le groupement le plus vaste de la société wè traditionnelle est la confédération<sup>1</sup> guerrière ou *bloa-dru* (*dru*, tête, au sens de ensemble). La confédération guerrière est issue de l'alliance soit de plusieurs groupements de guerre, soit de plusieurs fédérations d'alliance. Elle se définit par l'existence d'un territoire (*bloa*) parfaitement délimité, à l'intérieur duquel l'individu circule librement (liberté étant ici synonyme de sécurité). Le *bloa-dru*, en tant qu'unité sociale, n'a pas vraiment un caractère structuré. En temps de paix, les groupements de guerre ou les fédérations d'alliance qui constituent la confédération, conservent une autonomie totale. Ce n'est qu'à l'occasion d'un conflit avec l'extérieur que le *bloa-dru*<sup>2</sup> se manifeste réellement en tant qu'unité.

La confédération guerrière est théoriquement dirigée par un *bio-kla* (littéralement « grand chef »). Le *bio* est avant tout un chef militaire, la raison d'être du *bloa-dru* étant la défense du territoire et la protection des individus qui l'habitent. Ne peut d'ailleurs être *bio* que le guerrier (*too-võï* : de *too*, guerre, et *võï*, lutteur) qui est reconnu par l'ensemble des sujets du *bloa-dru* comme le plus grand. Mais le *bio* est également un chef civil : en temps de paix son autorité continue à s'étendre largement à l'ensemble du *bloa-dru*, en matière de règlement de conflits notamment. En pays wobé, le *bio-kla* rendait la justice, au niveau de la confédération guerrière, une fois par semaine. La séance se tenait le jour du marché (tous les sept jours), soit au chef-lieu du groupement dont était issu le *bio*, soit dans le village le plus ancien de la confédération. Le *bio-kla* pouvait par ailleurs intervenir pour doter les jeunes gens dont les familles n'étaient pas en mesure de faire face à leurs obligations matrimoniales. Tout en s'aureolant ainsi d'une renommée de générosité, il se créait des clients et, partant renforçait sa puissance.

En pays wobé, le chef de la confédération guerrière portait le nom de *too-bo*, père de la guerre. C'est par ce terme que l'on continue encore actuellement à désigner le chef de canton.

Quand un conflit grave éclatait entre deux groupements appartenant à des *bloa-dru* différents, l'ensemble de la confédération intervenait. Chaque groupement de guerre ou chaque fédération d'alliance fournissait ses guerriers, *too-võï*, qui constituaient, sous l'égide du *bio*, la force d'intervention du *bloa-dru*.

Les populations du pays wobé se répartissaient en trois grandes confédérations guerrières : Gbéon, Zoho et Baon ; le pays guéré en comptait quatre : Zibiao, Zagné, Zagna et Zérabaon.

## 2. Le groupement de guerre.

Le groupement de guerre, *bloa*, est une subdivision de la confédération guerrière, *bloa-dru*, et reproduit fidèlement la structure de cette dernière. Une confédération guerrière comprend en moyenne cinq à six groupements de guerre. Le *bloa* a également à sa tête un *bio*, appelé *bio-zã* ou « petit » *bio*, par opposition au *bio-kla*.

Mais le groupement de guerre peut constituer également une entité indépendante, c'est-à-dire ne faire partie d'aucune confédération guerrière. C'est le cas des *bloa* Zaha, Boo, Nidrou, Béhoua, Welao, Gbao et Daho-Doo. Leur structure est alors la même que celle des confédérations guerrières (le groupement de guerre étant remplacé par la fédération d'alliance), et le terme utilisé pour désigner le groupement est indifféremment *bloa* ou *bloa-dru*. Le chef porte le nom de *bio-kla* ou *bio*, et les guerriers de *too-võï*, sauf pour les groupements de guerre de la région de Toulépleu, où le chef est appelé *bloa-dioi* (propriétaire du *bloa*) ou *digo-kla* (le grand vieux) et les guerriers *bio* (à l'exclusion de toute signification « civile » du terme). Cette différenciation terminologique n'est d'ailleurs que formelle, dans la mesure où il n'existe aucun clivage entre pouvoir civil et pouvoir militaire, celui-là n'étant que l'émanation de celui-ci.

1. Confédération, parce que chaque groupement qui en faisait partie conservait son autonomie interne.

2. Le terme *dru* traduit l'unité des différents groupements constituant la confédération en cas de guerre. C'est en effet « une seule tête » qui fait alors face à l'ennemi.

A l'intérieur d'une même confédération deux groupements de guerre peuvent très bien entrer en conflit. Le *bio-kla* intervient alors à la fois comme médiateur et comme arbitre. Quand le *bloa* constitue une entité indépendante il agit chaque fois que les intérêts d'un de ses membres sont menacés par un groupement extérieur. Le *bio* est alors saisi soit par le chef d'une fédération de patriclans, soit par le chef d'un patriclan isolé.

Le *bloa* peut ne pas toujours constituer un groupement de guerre, mais former simplement un groupement d'alliance. Mais cette distinction n'est que formelle, le groupement d'alliance se définissant comme un groupement de guerre en puissance, tout n'étant qu'une question de circonstances.

### 3. La fédération d'alliance.

La fédération d'alliance, également désignée par le terme de *bloa*, est une unité interne au groupement de guerre ou d'alliance. Elle est issue généralement de l'alliance conclue entre deux ou plusieurs patriclans. Dans une organisation sociale de type dualiste, comme celle des Guéré, la fédération d'alliance, sous la forme du groupe de deux clans ou lignages « marchant ensemble », est pratiquement partout présente.

Quand deux clans ont décidé de « marcher ensemble » le plus faible reconnaît toujours tacitement l'autorité du plus fort. Mais les rapports de force n'étant pas immuables, le commandement passe alternativement de l'un à l'autre.

La fédération d'alliance peut, le cas échéant, se transformer en groupement de guerre. Ceci a des chances de se produire quand les clans alliés sont démographiquement suffisamment étoffés pour se sentir capables de faire face seuls à leur destin ; ou encore quand les conditions écologiques sont telles que le groupe de clans se trouve particulièrement isolé par rapport à ses voisins : ce fut le cas des Fléo-Niaho par exemple. Le chef du clan-leader porte alors le nom de *bio* également ou de *bloa-dioi*.

Quant à la structure interne de la fédération d'alliance elle est celle des clans qui la composent.

### 4. Le village.

Dans la société traditionnelle, le village (*ulo*) n'a jamais réellement existé en tant que groupement organique. D'une façon générale il s'est toujours confondu avec la communauté clanique qui le constitue. Dans la terminologie elle-même l'accent est mis davantage sur l'aspect familial et lignager que sur le caractère géographique et territorial de l'unité de résidence : le village porte habituellement le nom du chef de lignage suivi de *bli*, chez (exemple : Ziombli, chez Zion). C'est ce qui explique l'extraordinaire foisonnement de « villages » (qui ne sont souvent que des campements de quelques cases) et les difficultés énormes auxquelles se heurtèrent, tout d'abord l'administration coloniale, ensuite les autorités ivoiriennes, dans leurs tentatives de regroupement des populations et de création d'entités villageoises « viables ».

Même quand il arrive que deux ou plusieurs communautés partagent le même espace géographique, la structure du village reste celle des lignages qui le composent. Les groupements coexistent mais ne s'interpénètrent jamais.

## B. LES UNITÉS FAMILIALES

### 1. Le *tkε* (patriclan ou patrilignage majeur).

Le *tkε* (ou *tkε-dru* : littéralement la tête du *tkε*) est constitué par l'ensemble des individus appartenant en ligne agnatique à un même groupe de descendance par référence à un ancêtre connu (patrilignage majeur) ou mythique (clan). Le *tkε* s'identifie par un nom clanique. Il est excessivement rare qu'à travers les vicissitudes des luttes tribales et de l'occupation coloniale un *tkε* soit parvenu à conserver jusqu'à nos jours son intégrité physique. Aussi les individus appartenant au même clan se retrouvent-ils très souvent éparpillés dans une série de villages à travers le *bloa* (ceci est particulièrement valable pour la région de Toulépleu).

Le *tkε* constituait autrefois l'unité organique de la société guéré. Le chef du *tkε*, appelé *ke-mā* (le conseiller) en pays wobé, *bio* entre Sassandra et Cavally, *nō-kla* (l'homme vieux) dans la région de Toulépleu, véritable patriarche, organise la vie du clan, dispose des biens collectifs (troupeau, pêcheries du clan), tranche les litiges, joue un rôle prépondérant dans la régulation des alliances matrimoniales. C'est au niveau du *tkε* également que s'agence la vie rituelle et religieuse.

Si le *tkε* continue à servir la plupart du temps de cadre exogamique rigoureux dans la région de Toulépleu, il en va différemment chez les Guéré de l'Est et les Wobé. Chez ces derniers, pour des raisons à la fois démographiques (effectifs de plus en plus nombreux) et sociologiques (nécessité de multiplier les unités exogamiques pour ne pas « bloquer » les échanges matrimoniaux), le *tkε* a dû éclater assez tôt, et transférer ses fonctions au *uunu* ou *gnu*. C'est en effet cette dernière entité qui, du Cavally au Sassandra, constitue généralement le cadre exogamique de référence.

### 2. Le *uunu* ou *gnu* (patrilignage mineur).

Le terme *uunu* ou *gnu* revêt une signification différente suivant que nous avons affaire aux Guéré de Toulépleu ou aux autres.

a) *Le uunu (Guéré de Toulépleu)* : le *uunu* est le résultat de la fragmentation et de la dispersion géographique du *tkε*. Il désigne, au niveau d'un même village, l'ensemble des individus appartenant au même patrilignage. Le terme *uunu* recouvre une réalité plus géographique (au sens de communauté de résidence) que familiale.

b) *Le gnu (autres Guéré et Wobé)* : le *gnu* désigne, au sein du même *tkε*, les membres de lignées différentes. Le *gnu* forme donc ici un véritable groupement de descendance. Il peut très bien, par conséquent, se trouver plusieurs *gnu* d'un même *tkε* dans un village. Comme nous l'avons déjà signalé ci-dessus, le *gnu* a très fréquemment pris la relève du *tkε* comme cadre exogamique. Alors que chez les Guéré de l'Est le mariage entre *gnu* est absolument normal, il n'est encore que tout à fait exceptionnel chez les Guéré de Toulépleu (ainsi, sur 23 *tkε* Nidrou d'origine, 22 sont encore parfaitement exogames, un seul, le clan Séouandi, aux effectifs particulièrement importants, s'est fragmenté récemment en quatre unités exogamiques).

### 3. Le *gbowō* ou *mēi* (segment de lignage).

Le *gbowō* (Toulépleu) ou *mēi* (autres Guéré et Wobé) est le résultat d'une segmentation lignagère qui s'opère à un niveau généalogique donné et différencie généralement une branche aînée d'une branche cadette. La même segmentation peut également différencier les enfants d'un même père mais de mères différentes (*gbowō*) ou les descendants de grands-pères différents (*mēi*). Le terme *gbowō* (littéralement « porte de la maison ») recouvre une réalité exclusivement familiale, tandis que le terme *mēi* (littéralement « la cour ») définit une entité à la fois spatiale (le cadre de l'habitat) et familiale (descendants d'un même grand-père). Alors que le *gbowō* englobe les frères

à la fois réels et classificatoires, par référence à un même père ou un même grand-père, les Guéré de l'Est ont un terme différent pour désigner le groupe des siblings mâles : *gbuzõ* (littéralement « sous la même case »). Le *gbuzõ* constitue donc une subdivision du *mēi*.

**4. Le *gbo* ou *gbii* (famille restreinte ou polygynique).**

Le *gbo* (Toulépleu), littéralement « la maison », ou *gbii* (autres Guéré), littéralement « la maisonnée » (au sens de contenu de la maison), constitue l'unité familiale organique de la société guéré. Les deux termes recouvrent en gros la même réalité et désignent le groupe formé par le mari, sa (ou ses) femme(s) et leurs enfants (famille restreinte ou polygynique). A ce groupe peuvent éventuellement se rattacher, pour le *gbo*, les siblings mâles cadets et célibataires du chef de ménage. Le *gbo* ou *gbii* définit le cadre de la véritable unité de production et de consommation.

**5. La famille matricentrique.**

Le groupe formé par la mère et ses enfants est partout désigné par un vocable composé du nom de la mère suivi de la désinence *di*, « ventre », par extension « enfants ». Exemple : *Gléhinon-di* : les enfants de Gléhinon. La famille matricentrique se matérialise concrètement par la case, qui abrite la mère et ses enfants, tant qu'ils sont en bas âge.

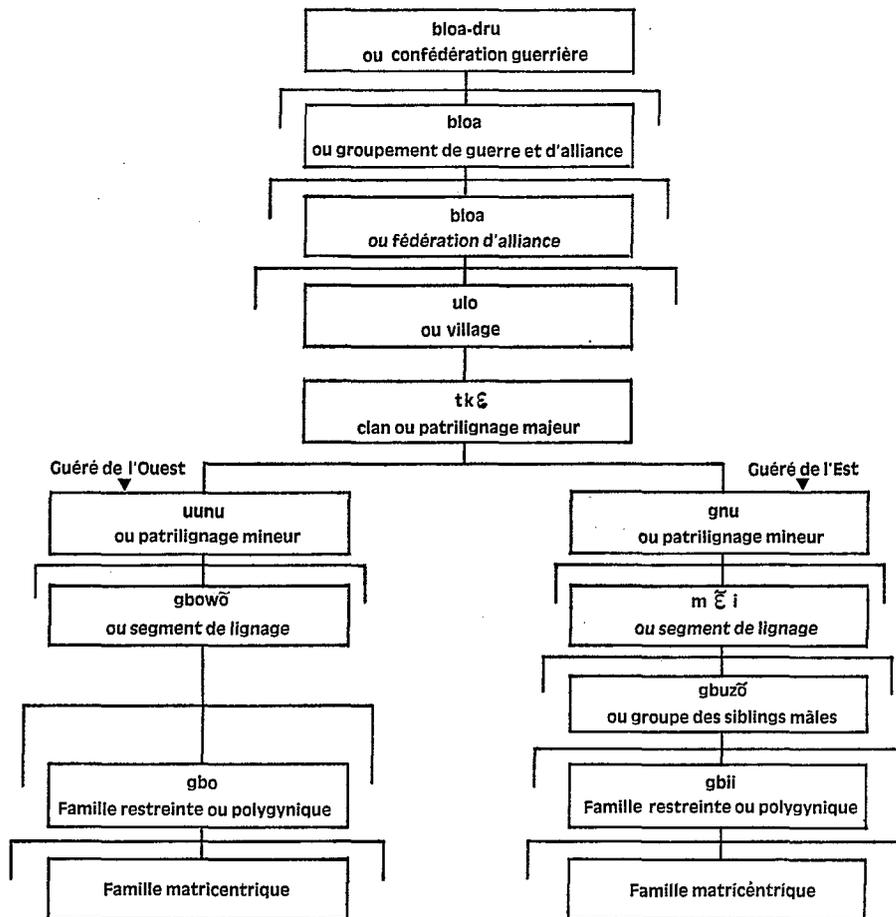


FIG. 10. — Structure pyramidale et polysegmentaire de l'organisation sociale guéré. Schéma théorique.

\* \* \*

Le schéma que nous venons de décrire est celui que nous avons rencontré le plus souvent et qui, à quelques détails près, nous paraît partout valable. Il convient néanmoins de faire mention des variantes suivantes :

- en pays Zéribaon (en gros entre Nzo et Cavally) le *tké-dru* (littéralement « tête du clan ») se subdivise en *tké-irie* (littéralement « l'œil du clan »). Puis nous retrouvons les unités normales, mais toujours suivies du qualificatif *irie* : *gnu-irie*, *mēi-irie* ;
- dans le groupement Néao (Zéribaon également) le *unu* se subdivise en *gbowō*, le *gbowō* en *mēi* et le *mēi* en *gbii* ;
- nous avons relevé en pays wobé un groupe de descendance utérine, le *kpo-due* (littéralement « une fraction »), rassemblant autour de l'aîné les descendants d'une même aïeule. Ce groupe aurait un rôle essentiellement économique : défrichement et préparation du champ de riz de l'aïeule ou de n'importe quelle « mère » du *kpo-due*.

L'extrême complexité de la structure familiale guéré vient du fait que les groupes sont plus fonctionnels qu'institutionnels, plus vécus que pensés. En effet, l'organisation de la vie en société ne se fait jamais selon un schéma unique, mais reflète les conditions spécifiques dans lesquelles s'est développée la communauté : un clan qui aura connu un essor démographique particulièrement important aura tendance à une plus grande fragmentation que le groupement qui végète ; il en est de même de la société qui, vivant disséminée dans la forêt et loin de tous voisins, est obligée, pour ne pas « bloquer » l'échange matrimonial, de réduire le cadre exogamique au minimum, et partant, de se fragmenter au maximum ; etc. L'organisation sociale et familiale guéré ne peut donc être saisie valablement si l'on ne tient pas compte des conditions historiques, démographiques et écologiques particulières dans lesquelles s'est développé chaque groupement.

\* \* \*

Un exemple concret nous permettra de mieux comprendre comment ces différentes unités s'emboîtent les unes dans les autres (cf. fig. 11). Prenons la confédération guerrière des Zagné. Elle comprend cinq groupements de guerre et d'alliance : Sebahon, Tkèmien, Vahon-Djimahon, Gbowon, Debohon. Suivant le cas le groupement de guerre se divise en fédérations d'alliance, ou directement en patriclans. La fédération d'alliance est généralement constituée de deux patriclans, quelquefois de plusieurs (quatre pour les Vahon). Dans certains cas le village reflète encore le schéma traditionnel d'organisation de l'espace (village-lignage) : Tkèmien et, en partie, Sebahon et Gbowon. Dans les autres, le nombre actuel de villages traduit surtout la fortune démographique ou encore les vicissitudes historiques qu'a connues le groupement. A titre indicatif nous donnons également sur ce schéma le nombre d'unités exogamiques pour chaque groupement. Cela nous permet d'avoir une idée des possibilités d'échanges matrimoniaux à l'intérieur d'une part des *bloa*, d'autre part de l'ensemble du *bloa-dru*.

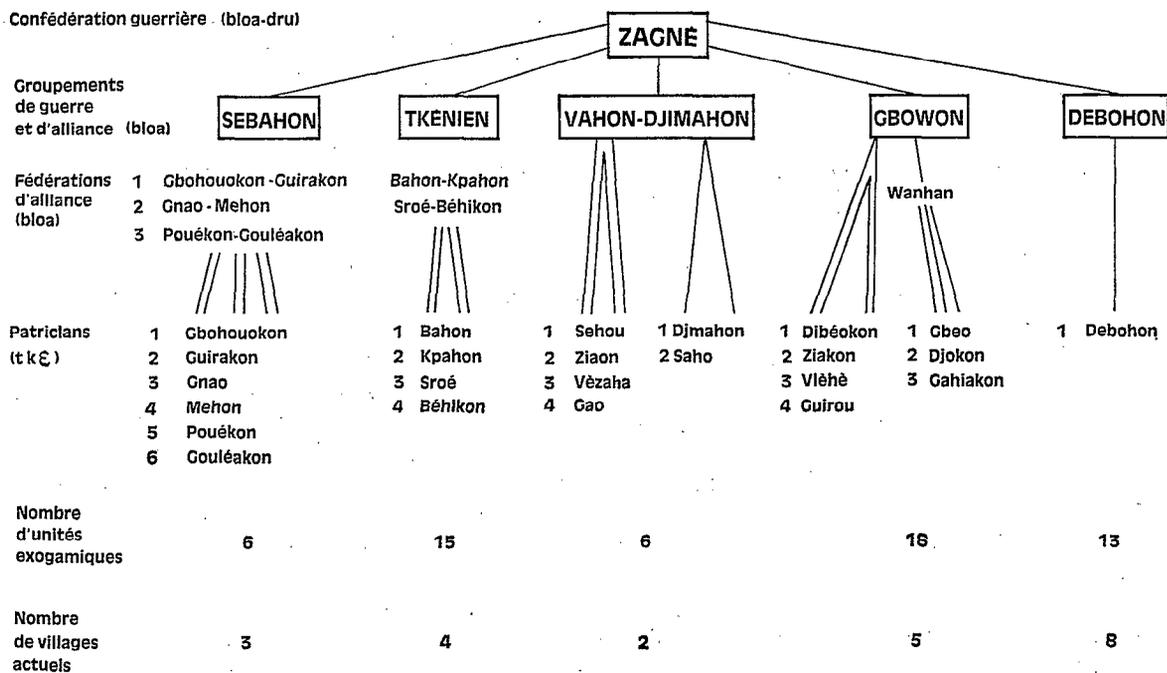


FIG. II. — Exemple de structure pyramidale de l'organisation sociale guéré : la confédération guerrière Zagné.

## II. LES ORIGINES DU PEUPLEMENT ACTUEL

Dans l'ouvrage déjà cité, *Les Guéré, peuple de la forêt*, le capitaine VIARD émet une hypothèse intéressante sur les origines du peuplement actuel. « Tout ce que nous pouvons avancer, écrit cet auteur, c'est que les Guérés ne sont point originaires de cette partie de la Côte d'Ivoire, et que venus à la suite des mouvements de peuples ayant affecté la région d'entre Niger et golfe de Guinée ils se sont heurtés à des populations autochtones qu'ils ont finalement éliminées... Qui donc avant les Guéré occupait la forêt entre le Sassandra et le Cavally ? Tout nous permet de croire qu'il s'agissait de ces hommes de petite taille, de couleur rougeâtre, appelés « négrilles » et considérés comme les ancêtres des actuels pygmées de l'Afrique centrale. Les Guéré ont conservé dans leurs récits fabuleux le souvenir des « petits hommes roux » considérés comme une peuplade de génies maléfiques issus de la forêt. Encore actuellement certaines parties de la sylve sont réputées comme abritant quelques-uns de leurs descendants. Leur seule rencontre amène dans l'année la mort de celui qui en a été l'objet. »

René Viard étaye son hypothèse de données concrètes : « Nous avons... trouvé en grande abondance dans tout le cercle de Guiglo des instruments en pierre polie : hachettes, grattoirs, etc. de façon et de dimensions identiques à ceux rencontrés un peu partout au Soudan (et précisément dans la zone nigérienne où certains savants placent l'habitat primitif des négrilles). Les Guéré n'ont aucune connaissance de ces instruments. »

Et l'auteur de conclure : « L'homme ne vit en forêt que contre quelqu'un. Il ne s'allie pas ; il extermine ou il est exterminé. Acceptons l'hypothèse d'une race conquérante ayant rencontré les négrilles : elle les a obligatoirement détruits. »

L'hypothèse selon laquelle les forêts de l'Ouest ivoirien auraient jadis été peuplées de négrilles a été reprise par la suite par le gouverneur JACQUIER. Cet auteur se fonde sur les décla-

rations d'un chasseur d'éléphants, nommé Boisard, qui aurait aperçu, dans l'Hinterland libérien, une forme humaine, marchant à quatre pattes, mais ayant un *bila* (cache-sexe) autour des reins. En suivant les traces laissées par cette étrange créature le chasseur aurait fait la découverte d'excréments humains...<sup>1</sup>.

La mythologie guéré fait effectivement état d' « hommes de petite taille », qui sont présents dans la forêt sous deux formes. Il y a d'une part *kula-kwi* (*kula*, forêt ; *kwi*, blanc), littéralement « blanc de la forêt », expression que nos informateurs traduisent par « génie de la brousse ». Il s'agit d'un être de toute petite taille, à peau très claire, imberbe, et qui vivrait à proximité des villages. Quelques individus privilégiés (les guérisseurs notamment) auraient le pouvoir d'entrer en contact avec ces génies, qui leur fourniraient le secret de leurs remèdes. *Kula-kwi* agirait en quelque sorte comme intermédiaire, voire comme médiateur, entre l'homme et les puissances surnaturelles. Il existe d'autre part *nā-kō-kula* (*nā*, variété particulièrement virulente de termites ; *kō*, commander ; *kula*, forêt), littéralement « la termite qui commande à la forêt », créature mi-humaine mi-animale qui exercerait un véritable pouvoir magique sur l'ensemble des animaux de la forêt, et serait reconnue par eux comme le « maître » incontesté « de la brousse ». *nā-kō-kula* est également de toute petite taille, de peau claire, mais porte une longue barbe rousse. Il vit très loin des villages, au plus épais de la forêt, passe son temps à chasser, et se nourrit exclusivement de viande crue. Sa rencontre, qui est le privilège des chasseurs, loin d'avoir des conséquences maléfiques, serait au contraire un présage de chance et de bonheur.

Il est vraisemblable que les « négrilles » de Viard et de Jacquier ne soient autres que ces « génies » ou ces « maîtres de la brousse » qui continuent à hanter les forêts guéré. Nulle part, dans la tradition orale wè, nous n'avons trouvé de trace de tels autochtones. Comment expliquer alors l'origine des outils en pierre polie ? Nous verrons ci-après que le peuplement des pays guéré et wobé s'est principalement effectué à partir du Nord, contrairement à ce que soutient VIARD, qui en fait la seule conséquence du refoulement par les Agni des Gouro et des Bété vers l'Ouest<sup>2</sup>. Il n'est alors nullement exclus que les Wè aient eu, bien avant leur migration vers le Sud, des contacts avec cette zone nigérienne « berceau » des négrilles, et qu'ils aient été eux-mêmes les vecteurs de ces instruments en pierre dont ils faisaient probablement usage mais sans savoir les reproduire (ce qui expliquerait leur abandon — voire leur oubli — progressif).

Des traces plus intéressantes de peuplement ancien subsistent par contre, dans la région de Toulépleu notamment, sous la forme de ruines en *pierre*, vestiges d'un habitat incontestablement réalisé de main d'homme. L'existence de tels villages a déjà été signalée par R. SCHNELL<sup>3</sup>, qui a recueilli des tessons de poteries sur trois de ces sites, tous édifiés sur des dômes granitiques au plus épais de la forêt Boo : Ditrou, Débê, Kébai. Nous avons eu l'occasion d'en visiter un quatrième, situé sur le Mont Santro (*tro* signifie montagne, colline), à deux heures de marche du village de Kaodguézon. Il s'agit, dans ce dernier cas, des restes d'un véritable village (une vingtaine de cases) flanqué, face à l'Est, d'un « mur de protection » relativement bien conservé, d'environ 80 m de long et 1 m de haut (cf. photo n° 2). Quant aux cases, elles sont circulaires et ont un diamètre moyen de 3 m. Certaines présentent encore des parois de près de 1 m de haut.

La tradition orale est énigmatique quant à l'origine du village du Mont Santro. Les cases auraient été construites par Gnon-Sua (Dieu) à une époque fort reculée, quand Dieu vivait encore parmi les hommes. S'agit-il de « villages de refuge utilisés par les anciens Guéré au cours des guerres »<sup>4</sup>, comme le suppose SCHNELL ? Ou la région a-t-elle été effectivement habitée, avant l'implantation des Guéré, par d'autres populations ? Quoi qu'il en soit, des fouilles systématiques apporteront certainement des éléments nouveaux sur l'origine de cet habitat.

1. M. JACQUIER (1935).

2. Pour VIARD, les Guéré ne seraient que l' « avant-garde vers l'Ouest de leurs cousins et ennemis les Bété ».

3. R. SCHNELL (1949).

4. Article cité, p. 84. Cette hypothèse est d'ailleurs en contradiction avec les conclusions que cet auteur tire de l'analyse des tessons de poterie à laquelle il a procédé : « Par leur forme, comme par leur ornementation, ces poteries sont totalement différentes des poteries en usage actuellement chez les Guéré et chez les peuples voisins. »

Les hypothèses d'un peuplement primitif de négrilles sont donc peu plausibles. Quant à la thèse de Viard relative à la provenance des Guéré, elle n'est pas fausse mais incomplète. Cet auteur a eu en effet le tort de considérer les populations entre Sassandra et Cavally comme formant une entité homogène. Si certains groupements sont effectivement originaires de l'Est, d'autres viennent du Nord, quelques-uns même du Sud. Pour dégager les principaux mouvements de populations une investigation de détail est donc nécessaire. Dans ce but nous avons procédé au recueil systématique des traditions orales relatives à l'origine et à la mise en place des 51 groupements guéré et wobé<sup>1</sup>. Malgré le caractère fastidieux de l'entreprise, il nous a semblé indispensable d'en exposer ici, succinctement, les principales données.

## A. LES POPULATIONS DITES WOBÉ

L'actuel pays wobé était jadis occupé par trois confédérations guerrières (*bloa-dru*), entités géographiquement et politiquement nettement définies : les Gbéon, les Zoho et les Baon. Ces confédérations se divisaient elles-mêmes en groupements de guerre ou d'alliance (*bloa*) selon le schéma suivant :

- Gbéon : Gbéan, Kouao, Tao, Tebao, Kirou, Glao ;
- Zoho : Péomé, Pléhou, Saho, Nidrou ;
- Baon : Sémien, Wéhia, Koua, Blaon.

A côté de ces grandes unités il existait un micro-groupement, le groupement Zouagnon, occupant une parcelle du territoire Zoho et jouissant d'un statut spécial.

### 1. Les Gbéon.

La tradition orale reconnaît à la plupart des groupements Gbéon (*gbeð*, les alliés) une origine mythique similaire : ciel (Gbéan, Kirou, Glao), lune (Tao), air (Tebao). Les ancêtres de ces groupements seraient descendus sur terre par une chaîne<sup>2</sup>. Seuls les Kouao seraient partis du Sud, du pays Zaha (région de Guiglo), à la suite de dissensions internes.

### 2. Les Zoho.

Les Péomé, les Nidrou et le noyau Pléhou le plus ancien (les Boo) revendiquent une origine mythique commune, le ciel, d'où leurs ancêtres seraient également descendus par une chaîne. Le reste du groupement Pléhou se subdivise en deux fractions respectivement originaires du pays Toura (les Sékouahinon) et de la région de Touba (les Koulazoignon). Quant aux Saho, ils sont venus du pays niédéboua, et auraient franchi le Sassandra en quête de forêts plus giboyeuses.

### 3. Les Baon.

Le terme Baon (*bað*, éloigné, lointain, par extension étranger) est utilisé d'une façon générale en pays guéré et wobé pour désigner les « Dioula », « gens venus de loin ». Les Baon sont en effet originaires « de derrière le Sassandra ». Sur les quatre groupements que forme la confédération, trois sont partis de Séguéla et, au départ, ne différaient en rien des Malinké de cette région. Le quatrième, le groupement Wéhia (ou Saho), est venu de la région de Vavoua (pays niédéboua).

1. Le détail de cette enquête a été exposé dans notre étude déjà citée : « La mise en place des populations guéré et wobé : essai d'interprétation historique des données de la tradition orale. »

2. A l'exception de l'ancêtre des Tao qui est venu de la lune sur un corbeau.

#### 4. Les Zouagnon.

Les Zouagnon (« hommes sans parti, neutres ») sont originaires du pays toura et quittèrent leur montagne à la suite d'un conflit de famille, pour venir s'installer sur une parcelle du territoire des Pléhou (Zoho). La terre de Zoua constituait une terre de refuge, d'asile politique, sur laquelle aucun droit de poursuite n'était possible et dont le sol ne pouvait être foulé par quiconque nourrissait une intention belliqueuse. Ce statut particulier ne fut jamais enfreint et les Zouagnon, au gré des hostilités, accordèrent le droit d'asile aux « réfugiés » les plus divers.

### B. LES POPULATIONS DITES GUÉRÉ

A priori il semblerait que dans une société de type guerrier le réseau hydrographique, en traçant des limites facilement défendables, eût dû jouer un rôle prépondérant dans la mise en place du peuplement. Ce ne fut cependant pas toujours le cas en pays guéré. Aussi trouverons-nous à l'intérieur de zones naturelles apparemment homogènes des groupements humains entretenant des rapports qui furent pratiquement en permanence d'hostilité (Zagna – Zagné par exemple). A l'inverse, certaines populations « homogènes » étaient établies sur les deux rives d'un même cours d'eau (Zaha, Nidrou).

Cependant il convient de faire mention ici de l'information, qui nous fut fournie une fois seulement au cours de notre enquête<sup>1</sup>, et selon laquelle les Guéré étaient autrefois divisés en trois entités bien distinctes, déterminées par le réseau hydrographique :

- les **Douébahon**, entre Sassandra et Kô-Nzo (*due-baō*, les hommes de l'éléphant) ; de là viendra aussi l'appellation *Duékoué* — en réalité *due-kē*, sur le dos de l'éléphant —, centre qui, après la pénétration coloniale, commandera cette zone ;
- les **Sabahon**, entre Nzo et Cavally (Sabahon : *Sa* serait une contraction de *Saho*, population de la rive gauche du Sassandra — actuel pays niédéboua — d'où seraient partis les groupements établis entre Nzo et Cavally) ;
- les **Tchienbahon**, entre Nuon et Cavally (dont les Guéré de Toulépleu ne forment que la fraction la plus septentrionale, les groupements les plus importants étant établis dans la région de Tchien, au Libéria).

L'unité dont fait état cette classification entre groupements d'une même entité n'est malheureusement que partiellement confirmée par les données de la tradition orale relatives aux rapports que ces groupements entretenaient entre eux.

Le critère géographique que nous utilisons ici, et qui reprend cette classification en trois entités, ne doit donc avoir, à notre sens, qu'une valeur de repère. Il n'est qu'une commodité pour tenter de mettre un peu de clarté dans l'imbroglio du peuplement guéré ancien.

#### 1. Les populations entre Sassandra et Kô-Nzo.

Nous examinerons ici successivement :

- les confédérations guerrières Zibiao, Zagné et Zagna ;
- le groupement de guerre Zaha, implanté de part et d'autre du Nzo, mais à tradition plus proche de celle de leurs voisins du Nord-Est que de celle de leurs voisins de l'Ouest.

1. Par le chef du canton Zérabaon de Bolequin.

a) *Les Zibiao.*

La confédération guerrière des Zibiao<sup>1</sup> se divise en deux fédérations distinctes : les Zibiao-Kwéa (Zibiao du Haut) et les Zibiao-Zoinhi (Zibiao du Bas) :

- les Zibiao-Kwéa comprennent les groupements Zibiao et Tahouaké (actuel canton Tahouaké) ;
- les Zibiao-Zoinhi comprennent les groupements Niaho, Goléo, Glao, Séhou et Tiéméo (actuel canton Zibiao).

Les différents groupements Zibiao, à l'exception des Niaho et des Goléo qui se disent autochtones, revendiquent une origine commune : l'ancêtre serait venu du Sud, du pays Tchien (Libéria), qu'il aurait quitté à la suite d'une guerre<sup>2</sup>.

b) *Les Zagné.*

La confédération guerrière des Zagné<sup>3</sup> comprend les groupements suivants : Sébahon, Tkénien, Vahon-Djimahon, Gbowon, Debohon (ou Winlo).

Trois de ces cinq groupements se disent autochtones : les Sébahon et les Tkénien ont été mis sur terre par Gnon-Sua (Dieu) ; l'ancêtre des Debohon est sorti d'un éclair. Quatre des six clans Vahon-Djimahon se considèrent également comme autochtones, les deux autres provenant respectivement du Nord, de la confédération Gbéon (clan Gao) et de l'Est, du pays niédéboua, derrière le Sassandra (clan Saho). Quant au groupement Gbowon, il est parti du Nord, de la confédération Gbéon.

c) *Les Zagna.*

La confédération guerrière des Zagna<sup>4</sup> est formée des groupements suivants : Bilou, Guéo, Tiémesson, Séhou, Tiétan, Blaon.

La tradition veut que les Tiémesson, les Tiétan et les Blaon soient autochtones. Les Guéo se disent originaires du Nord du pays Tahouaké, d'où ils furent chassés par une guerre. Les Séhou sont partis du Mont Nia, situé au Sud-Ouest, en pays Zérabaon, à la recherche d'une forêt plus giboyeuse. Quant aux sept clans que constituent les Bilou, un seul se considère comme autochtone (le clan Djibo) alors que les autres viennent des pays Tahouaké, Zoho, Zagné, Zérabaon et même Niaboua.

d) *Les Zaha.*

Les Zaha<sup>5</sup>, qui forment un groupement de guerre, composé de douze clans, auraient toujours occupé leur territoire actuel, de part et d'autre du Nzo.

1. Plusieurs versions expliquent l'origine du terme Zibiao :

— version du clan Zibiao : les Zibiao seraient les descendants de l'ancêtre Zibiai ;

— version du clan Glaon : Zibiao vient de *zibo*, gagner le plus, par extension, vaincre ; Zibiao, les vainqueurs ;

— version des Zagna (ennemis des Zibiao) : Zibiao vient de *zi-bi-a-bli* : littéralement « ils laissent les fusils pour se cacher », par extension poltrons, peureux.

2. Les traditions d'origine des Zibiao sont particulièrement confuses. Une donnée semble cependant certaine : le sens de la migration, qui se fit du Sud vers le Nord.

3. Zagné (*zaa*, guerrier ; *ne*, écraser, anéantir totalement) signifie littéralement « les guerriers qui anéantissent totalement (l'ennemi) ».

4. Zagna (*zaa*, guerrier ; *na*, méchant) signifie littéralement « les guerriers méchants ».

5. Les Zaha (actuel canton Zaké-Blaon de Guiglo) se désignaient eux-mêmes par le terme *Zaha*, mais étaient appelés par leurs voisins *Zake* :

## 2. Les populations entre Nzo et Cavally.

Ces populations comprennent :

- la confédération guerrière des Zérabaon ;
- les groupements de guerre Boo, Gbao, Fléo-Niaho et Dahodoo.

### a) Les Zérabaon.

Les Zérabaon<sup>1</sup> sont partis de derrière le Sassandra, d'une montagne appelée *Gnan* (ou *Gnahia*), à la suite d'une guerre. Certains informateurs situent le point de départ dans la région de Vavoua, en pays Saho, et disent que leurs ancêtres portaient le nom de *Sabahon*. D'autres situent leurs pays d'origine beaucoup plus à l'Est. Quoi qu'il en soit, les futurs Zérabaon franchirent le Sassandra sous la conduite d'un chef de guerre, *Ba*, et poursuivirent leur marche vers l'Ouest jusqu'au Nzo. Là ils se heurtèrent à la rivière en crue, qu'ils ne purent traverser qu'avec le concours d'un groupe de pangolins géants (*zue*), qui de leurs corps firent un pont. Parvenu sur la rive droite du Nzo, *Ba* créa le premier village des Zérabaon, *Zéaglo*. Mais il y eut bientôt dissension entre les différents groupements qui, dans le cadre d'un même village, étaient tenus au respect de trop d'interdits. *Zéaglo* éclata et la population se dispersa. L'origine de l'appellation Zérabaon serait liée à cet événement (« les hommes de *Ba* dispersés »).

### b) Les Boo.

L'histoire des Boo<sup>2</sup> est étroitement liée à celle des Zérabaon. C'est en compagnie de ces derniers qu'ils auraient quitté la montagne *Gnan*, chassés par la guerre. Ils s'installèrent d'abord sur les bords du Nzo, au voisinage des *Zaha*. Ce furent ces derniers qui les refoulèrent, au cours d'une guerre, derrière la rivière *Gouin*.

### c) Les Gbao.

Avant la pénétration coloniale il existait, dans le coude à 90° que fait le Cavally à la latitude de l'actuel village de *Kpaoubli* (sous-préfecture de *Toulépleu*), un groupement de guerre constitué de plusieurs patriclans, les *Gbao*. La tradition orale fait partir les *Gbao* de derrière le Sassandra, du pays *niaboua*, à la suite d'une guerre. L'administration coloniale érigea le *bloa* en canton, mais les *Gbao* s'enfuirent au Libéria en 1916. Ils revinrent en 1925, pour repartir, cette fois-ci définitivement, en 1930<sup>3</sup>.

— *Zaha* : *zaa*, envahir, prendre la place de, par extension guerriers ;

— *Zaké* : *zaa-ike*, littéralement « prendre la place du clan, occuper le village du voisin », par extension « les conquérants ».

1. La dénomination exacte est *Zéabaon* (*zea*, diviser, séparer ; *Ba*, nom du guerrier qui dirigeait le groupement lors de son implantation sur les bords du Nzo ; *ō*, les hommes). Deux explications quant au sens :

— « *Ba* sépare les hommes », au sens de « rend la justice » ;

— « les hommes de *Ba* qui se sont séparés ».

Les différents groupements Zérabaon forment actuellement 7 cantons : les cantons Zérabaon de *Bangolo* et de *Blolequin*, *Glokouion*, *Zahon*, *Goum-Bla*, *Néao-Bla* Nord et Sud. A ceux-ci il faut ajouter le groupe *Guémalé* (canton *Blouno* de la sous-préfecture de *Logoualé*).

2. Le terme *boo* désigne une forêt très épaisse.

3. Les *Gbao* sont actuellement rattachés, au Libéria, au « *Gbarzon Chiefdom* » (*Grand Gedeh County*).

d) *Les Fléo-Niaho.*

L'ancêtre des Fléo-Niaho, qui constituent les deux lignages majeurs d'un même clan, aurait été mis sur terre par Dieu, au bord du Nzo, près de Guiglo. L'éclatement du clan serait dû à un différend qui mit aux prises les deux branches de la famille. Les Fléo s'enfoncèrent alors au plus profond de la forêt, vers le Cavally, et se séparèrent des Niaho<sup>1</sup>.

e) *Les Daho-Doo.*

Les Daho-Doo sont originaires de derrière le Sassandra, du pays niaboua. Ils habitaient, à l'époque précoloniale, sur la rive droite du Nzo, non loin de son embouchure avec le Sassandra<sup>2</sup>.

3. **Les populations entre Cavally et Nuon.**

Ces populations comprennent :

- les groupements de guerre Nidrou<sup>3</sup>, Béhoua et Welao ;
- les clans Mao et Winlao.

a) *Les Nidrou.*

Les Nidrou situent leur pays d'origine dans la savane au Nord de l'actuel pays wobé. Leur migration semble s'être faite en deux étapes. Les clans qui forment le futur groupement de guerre auraient été chassés par un envahisseur venu du Nord. Ils auraient ainsi gagné, en un premier temps, l'actuel pays wobé. Certains lignages s'y installèrent définitivement<sup>4</sup>. Les autres, pour aller venger, comme le veut la tradition, un groupe de chasseurs (du clan Guiro) qui s'étaient fait malmener sur les bords du Cavally par une population autochtone, les Fan-Baon, se constituèrent en groupement de guerre, et s'enfoncèrent dans la forêt, d'abord vers le Sud, puis vers l'Ouest. C'est ainsi qu'en un second temps ils atteignirent le Cavally. Là ils se heurtèrent aux Fan-Baon, qu'ils vainquirent et refoulèrent derrière la rivière Nuon<sup>5</sup>.

b) *Les Béhoua.*

La migration des Béhoua<sup>6</sup> est identique à celle des Nidrou. Refoulés de la savane vers la forêt par un envahisseur venu du Nord ils s'enfoncèrent dans la forêt, d'abord jusqu'à la hauteur de Guiglo, puis vers l'Ouest, jusqu'au Cavally, précédant les Nidrou sur cet itinéraire<sup>7</sup>.

c) *Les Welao.*

Ce n'est pas une invasion guerrière qui aurait été à l'origine de la migration du clan Welao, de la savane vers la forêt, mais la famine. En compagnie d'un clan de pêcheurs, originaires

1. Les Fléo-Niaho furent regroupés au bord de la route Guiglo-Taï en 1932.

2. Les Daho formèrent un canton jusqu'en 1926, date à laquelle la majorité s'enfuit au Libéria. Ils n'ont actuellement plus qu'un seul village en Côte d'Ivoire, Ponan. Les Daho-Doo continuent à parler la langue de leur pays d'origine. Ils furent regroupés au bord de la route Guiglo-Taï en 1933.

3. Les Nidrou sont à cheval sur le Cavally. Mais leurs traditions d'origine étant plus proches de celles des Béhoua et des Welao que de celles des Zérabaon nous les incorporons ici aux populations entre Cavally et Nuon.

4. Ce qui expliquerait une certaine similitude linguistique entre Wobé et Guéré de Toulépleu.

5. Cf. ci-après l'historique détaillé du groupement Nidrou, chapitre II.

6. Behoua (*beua*) signifie littéralement « il est bien habillé », par extension « riche, puissant ».

7. La tradition orale des Béhoua ne fait toutefois pas état d'une rencontre, entre Cavally et Nuon, avec la population autochtone des Fan-Baon.

du Mont Nimba, les Glao, avec lequel ils forment un groupement d'alliance, les Welao gagnent leur habitat actuel en longeant le Cavally. Leur arrivée est postérieure à celle des Béhoua et des Nidrou.

d) *Les Mao.*

Avant la pénétration coloniale le clan Mao formait un *bloa* qui occupait le Sud du seuil de Péhé-Kanhoubli. Les Mao étaient répartis en trois villages et provenaient d'un groupement de l'Hinterland libérien, le groupement Gbarzon (Grand Gedeh County), dont ils s'étaient détachés pour une raison inconnue. Dès le début de la pénétration coloniale, deux villages (sur les trois) retournèrent au Libéria<sup>1</sup>. Il reste actuellement un seul village Mao en Côte d'Ivoire, Péhé-Kanhoubli.

e) *Les Winlao.*

A l'origine les Winlao ne font partie d'aucun groupement guéré, mais constituent l'élément le plus méridional des populations dan. De par leur position géographique même, ils étaient les plus exposés aux luttes incessantes que se livraient Dan et Guéré, et dont l'enjeu consistait essentiellement, pour ces derniers, à faire des captifs.

A l'arrivée du colonisateur, les Winlao se trouvaient ainsi éparpillés entre Nuon et Cavally, soit comme captifs individuels, soit dans des villages de captifs. Leur libération ne devait qu'accroître encore leur dispersion, ce qui explique que l'on retrouve actuellement des Winlao aussi bien chez les Béhoua que chez les Welao et les Nidrou.

## CONCLUSION : LE PROBLÈME DES SÉHOU OU SÉHINO

Mention tout à fait particulière doit être faite d'une population qui est présente à peu près partout (nous l'avons retrouvée auprès de quatorze groupements guéré et wobé différents) et qui est appelée, suivant les régions, Séhou, Séhon, Séhinou, Séhidignon, Séhidi ou Séhadi. Les Séhou présentent une double particularité : ils ont tous le même interdit alimentaire (le poisson, *simi*) tout en se mariant d'un groupe à l'autre ; l'ensemble des autres populations leur accorde la présence dans toutes les manifestations de la vie sociale. Ces deux caractéristiques, auxquelles s'ajoute une appellation à peu près identique d'un bout à l'autre du pays, suffisent pour faire des Séhou une communauté culturelle parfaitement homogène.

Cette homogénéité disparaît, malheureusement, dès que l'on essaie de poser le problème de leur origine. Les réponses sont aussi nombreuses que les groupements Séhou eux-mêmes. Le mythe d'émergence le plus original nous fut fourni par la communauté Séhou du groupement Zahon (village de Guinkin). Il explique à la fois l'interdit alimentaire et la supériorité reconnue aux Séhou par les autres populations. L'ancêtre des Séhou ou Séhinou, *Séhi*, est un poisson, sorti de la mer et déguisé en homme. Séhi, qui est très beau, se « promène » beaucoup et a de nombreuses « fiancées ». Partout où il passe il laisse des enfants, qui respecteront le totem de leur père. Mais un beau jour il décide de se fixer. Il s'installe alors à Zéaglo. Non loin de là, dans le village de Gbohoulou, vit un homme appelé Zoué. Séhi et Zoué, à l'instigation de ce dernier, concluent un pacte qui stipule que quiconque commettrait l'adultère avec l'une de leurs femmes respectives serait puni de mort. Or voilà que Gwè, fils de Séhi, a des relations avec une femme de Zoué. Celui-ci réclame le jeune homme pour lui faire subir le châtement. Malgré les supplications des proches de Gwè, Zoué demeure inflexible et le coupable est mis à mort.

A quelque temps de là, Gbouho, fils de Zoué, est surpris à son tour avec une femme de Séhi. Séhi réclame le coupable et l'emmène dans son campement. Mais là, au lieu de tuer le jeune homme,

1. Où ils sont rattachés actuellement au « Biai Chiefdom ».

il immole un mouton, et fait envoyer le foie à Zoué. Le lendemain il ramène lui-même Gbouho à Gbohoulou et le remet à son père avec ces paroles : « Zoué, voici ton fils. Sache que mon cœur n'est pas aussi méchant que le tien. » Zoué, confondu par tant de magnanimité et de générosité, décide dès lors de se mettre sous le commandement de Séhi. Depuis, tous les Guéré et Wobé reconnaissent la supériorité des Séhinou.

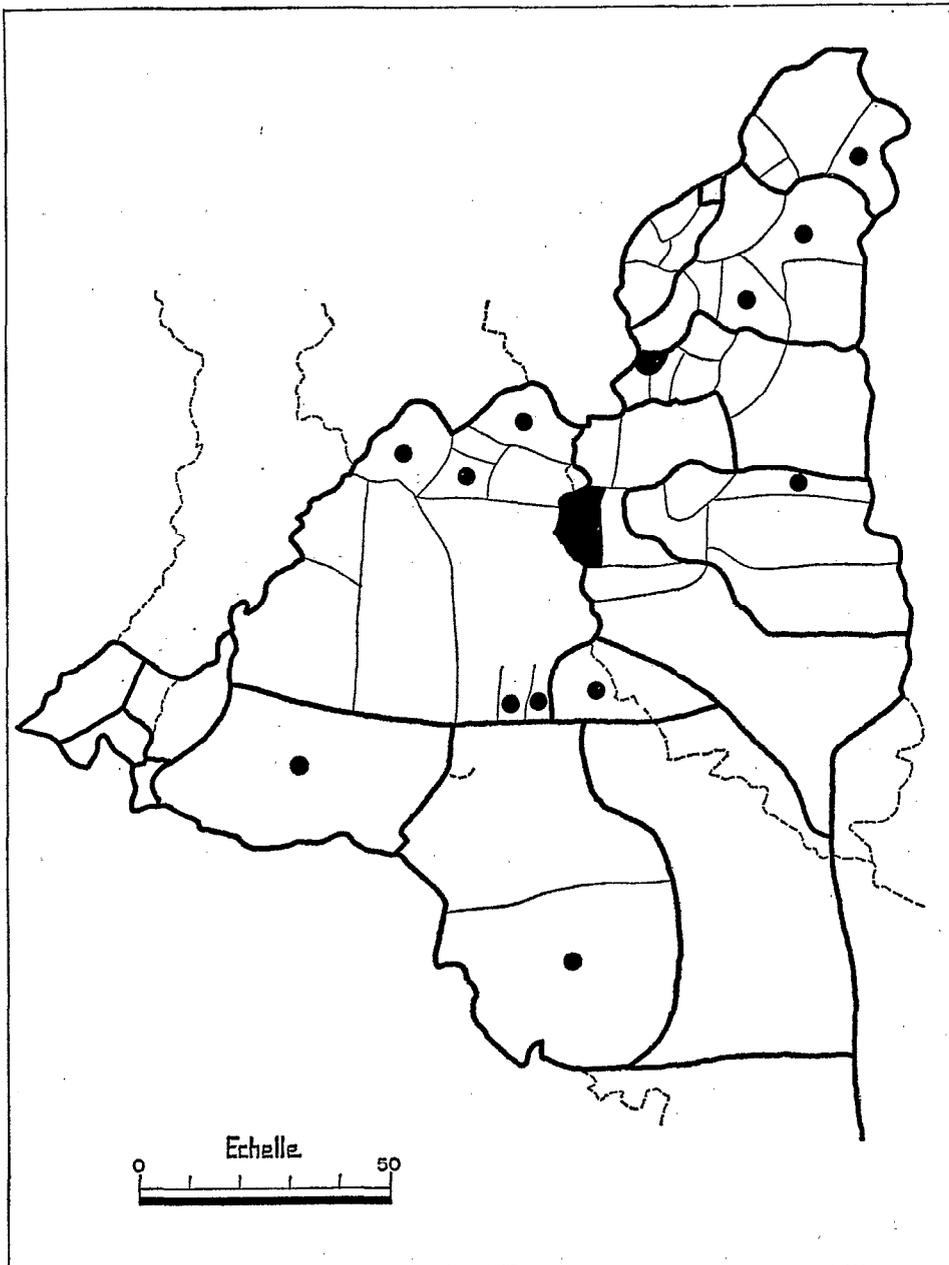


FIG. 12. — Implantation des noyaux Séhou ou Séhinou.

Selon une étude de M. ALLUSSON les Séhinou « sont considérés comme les anciens guerriers et administrateurs de la région »<sup>1</sup>. Ailleurs cet auteur écrit : « Ils (les Séhinou) apparaissent comme les descendants d'administrateurs d'un royaume disparu »<sup>2</sup>. Cette hypothèse supposerait que les Séhinou soient les premiers occupants des pays guéré et wobé ; ou même, pour aller plus loin, qu'avant l'implantation des groupements actuels, il y ait eu un peuplement autochtone, dont les Séhinou seraient les derniers vestiges. Ceci expliquerait la supériorité reconnue aux Séhinou par le respect que doit tout nouvel arrivé à celui qui a été le premier à occuper une terre, donc qui en est le propriétaire. Mais cette hypothèse n'est confirmée par aucune des littératures orales des autres groupements.

La figure 12 donne une idée de l'éparpillement des noyaux Séhou ou Séhinou.

### III. ESSAI DE SYNTHÈSE ET DE CHRONOLOGIE

La « revue de détail » à laquelle nous venons de nous livrer nous permet tout d'abord de définir des « types » d'implantation, ensuite de procéder à un essai de chronologie.

#### A. LES « TYPES » D'IMPLANTATION

L'analyse des données de la tradition orale relatives à l'implantation de chacun des groupements guéré et wobé sur le territoire actuel nous amène à distinguer trois groupes de populations :

- les populations se disant « autochtones », à ancêtres d'origine mythique (ciel, lune, air, terre, eau, feu) ;
- les populations dont la provenance est liée à un courant migratoire à longue distance (migrations externes) et à ancêtres réels :
  - populations originaires de l'Est (« de derrière le Sassandra ») ;
  - populations originaires du Nord (savane et rive droite du Sassandra) ;
  - populations originaires du Sud (Libéria) ;
- les populations dont l'arrivée est liée à des courants migratoires internes (migrations internes) :
  - courants migratoires du Nord vers le Sud ;
  - courants migratoires du Sud vers le Nord.

#### 1. Les noyaux « autochtones ».

Les groupements se disant autochtones sont essentiellement constitués par les Wobé et les populations guéré entre Sassandra et Kô-Nzo :

— Wobé :

- ensemble de la confédération Gbéon, moins les Kouao ;
- ensemble de la confédération Zoho, moins les Saho ;

1. BDPA : *Étude générale de la région de Man*. Enquête citée, rapport n° 4. Étude sociologique et démographique par M. ALLUSSON, p. 185.

2. Rap. cit., p. 207.

— Guéré :

- deux groupements Zibiao : Niaho et Goléo ;
- ensemble de la confédération Zagné, moins les Gbowon ;
- trois groupements Zagna : Blaon, Tiétan, Tièmesson, plus un clan Bilou (Djibo) ;
- ensemble du groupement de guerre Zaha.

A ceux-ci s'ajoute le groupement Fléo-Niaho, dont la première implantation était d'ailleurs également sur les bords du Nzo.

## 2. Les migrations à longue distance ou externes.

a) *Les populations originaires de l'Est* : elles se répartissent en quatre grandes catégories :

- les populations Saho, d'origine niédéboua, présentes en pays wobé (confédérations Zoho et Baon) et en pays guéré (confédération Zagné, groupement Vahon-Djimahon) ;
- les populations des groupements Daho-Doo et Gbao, d'origine niaboua ;
- les populations de la confédération Zérabaon et du groupement Boo, dont le point de départ serait constitué par la montagne Gnan (ou Gnahia), située par les uns en pays niédéboua, par les autres beaucoup plus à l'Est ;
- les populations d'origine malinké (Séguéla) de la confédération Baon (Sémien, Koua et Blaon).

b) *Les populations originaires du Nord* : il s'agit essentiellement des Guéré de Toulépleu : Nidrou, Béhoua, Welao, que la tradition orale fait partir, pour les Nidrou et les Béhoua de la savane au Nord de l'actuel pays wobé, pour les Welao du Mont Nimba. Mention doit être faite ici également du microgroupement des Zouagnon (pays wobé), d'origine toura.

c) *Les populations originaires du Sud* : deux groupes de populations revendiquent une origine libérienne :

- la confédération Zibiao, moins les groupements Niao et Goléo ;
- le clan Mao (Guéré de Toulépleu).

## 3. Les migrations internes.

Ces migrations sont soit collectives soit individuelles :

— collectives :

- du Nord vers le Sud :
  - groupement Gbowon, de la confédération Zagné, parti du pays wobé, confédération Gbéon, groupement Gbéan ;
  - groupement Guéo, de la confédération Zagna, parti du Nord du pays Tahouaké ;
- du Sud vers le Nord :
  - groupement Kouao, de la confédération Gbéon (pays wobé), parti du groupement Zaha (pays guéré) ;
  - groupement Séhou, de la confédération Zagna, parti du groupement Zahon, de la confédération Zérabaon ;

## — individuelles :

- elles sont innombrables. Chaque groupement comprend en effet une ou plusieurs familles d'origine étrangère, venues généralement d'un groupement voisin, mais quelquefois aussi de très loin. Les causes de ces « migrations » individuelles sont multiples. Certains départs sont volontaires : attrait exercé par tel ou tel *bio* connu pour sa générosité en matière matrimoniale ; recherche de terres plus fertiles, de forêts plus giboyeuses ou d'eaux plus poissonneuses ; surenchère de maternels désireux de se créer un maximum de dépendants, etc. D'autres se font sous la contrainte : individu banni du groupement à la suite d'un crime ou sous l'accusation de sorcellerie (cas très fréquent), querelles intestines... ou encore transfert d'individus d'un groupement à un autre par rapt en temps de guerre, vente ou échange de captifs, etc.

**B. LES PRINCIPALES PHASES DE PEUPLEMENT**

Dans son article « En quête d'une chronologie ivoirienne » Yves PERSON, parlant des populations krou à l'Ouest du Bandama écrit : « Il s'agit d'une zone dont l'histoire s'est déroulée dans un isolement exceptionnel, à un rythme lent et dans un cadre très morcelé ; ses lignes générales seront donc très difficiles à reconstituer<sup>1</sup>. »

Malgré l'enquête détaillée et minutieuse à laquelle nous nous sommes livré, et dont les pages précédentes fournissent les données brutes, les résultats auxquels nous sommes parvenus ne constituent cependant encore que des hypothèses de travail, que seule une meilleure connaissance de l'origine des populations voisines permettra de confirmer ou d'infirmer.

Notre hypothèse de base est que la mise en place du peuplement guéré et wobé a dû, en gros, se faire en trois étapes :

- mise en place des populations se disant autochtones ;
- mise en place des populations originaires du Nord ;
- mise en place des populations originaires de l'Est.

Ces trois étapes sont probablement liées à des migrations « historiques », c'est-à-dire à des mouvements de populations dont l'ampleur dépasse les seuls groupements qui nous intéressent, et dont les effets se sont répercutés sur de longues distances. Or les grands mouvements de populations qui ont affecté la Côte d'Ivoire sont de deux ordres :

- la poussée mandé, qui depuis bien avant le xv<sup>e</sup> siècle déjà s'effectue du Nord vers le Sud, de la savane vers la forêt. Dans l'Introduction à l'ouvrage collectif déjà cité, *The historian in tropical Africa*, rédigée par Vansina, Mauny et Thomas, ces auteurs écrivent : « On peut présenter provisoirement l'extension Mandé comme suit. Quelques vagues anciennes, mais impossibles à dater exactement, poussent certains groupes Mandé (Toma, Guéré) vers le Sud (où existaient peut-être déjà des Mandé en bordure de la forêt), vers l'Est..., vers le Nord-Est... ; ... L'ensemble de ces migrations a probablement duré longtemps et dut être fort complexe... »

Avant le xv<sup>e</sup> siècle, mais après les mouvements anciens déjà évoqués, se place une diffusion à fin économique qui suit — ou crée — les routes commerciales de la kola, des esclaves et de l'or. Il y en eut deux principales :

1. Y. PERSON (1964, p. 335).

1<sup>o</sup> Celle qui menait de la boucle du Niger à l'or ashanti...

2<sup>o</sup> Celle qui, partant de Tombouctou et de Mali, remontait le Niger, parvenait à la Côte de la Sierra Leone...<sup>1</sup>. »

Dans son article du même ouvrage, Yves PERSON signale par ailleurs une poussée guerrière mandé de la vallée du Niger jusqu'à la mer, vers la Sierra Leone, vers le milieu du xvi<sup>e</sup> siècle. Puis il mentionne une nouvelle poussée vers Touba et la forêt, en direction du Libéria, « 50 à 80 ans plus tard » ;

— l'éclatement du pays akan à l'Est, et la migration, au milieu du xviii<sup>e</sup> siècle, des Baoulé-Agni de l'Est vers l'Ouest.

Il est probable que la mise en place des principaux groupements guéré et wobé se soit faite sous l'effet de ce double mouvement de populations, et ceci en trois étapes :

### 1. Mise en place des populations se disant autochtones.

Toutes les hypothèses sont possibles à leur sujet. Mais il est vraisemblable que les populations guéré et wobé se disant autochtones, dont l'habitat originel devait être beaucoup plus septentrional, aient subi le contrecoup des premières vagues mandé et aient, très tôt, été refoulées de la savane vers la forêt. Les groupements les plus anciennement établis sont sans doute les Gbéon et les Zoho (Wobé), à cheval sur la lisière forêt-savane. Au fur et à mesure que d'autres populations arrivaient et que la pression démographique se faisait plus forte, la pénétration dut se faire de plus en plus vers le Sud, mais l'occupation de l'espace resta limitée à la zone comprise entre Sassandra et Kô-Nzo (les Fléo-Niaho, groupement le plus méridional, rappelons-le, occupaient autrefois les bords du Nzo).

Les données généalogiques nous ont été d'un très faible secours dans nos tentatives de situer chronologiquement l'implantation des populations se disant autochtones. Les règles d'exogamie n'étant que très peu contraignantes chez les Wobé et les Guéré de l'Est, la connaissance qu'ont les individus de leurs ancêtres est décevante (elle ne dépasse guère 5 à 6 générations). Dans un cas cependant, un vieillard Blaon (confédération Zagna), Président du conseil coutumier de son village (il s'agit de Petit-Duékoué), doué d'une mémoire généalogique étonnante, remonta, sans hésitation, jusqu'à l'ancêtre créateur du clan, issu de la montagne Bla, et distant de 17 générations (et redescendit aussi aisément, sans la moindre erreur.) Si cette généalogie est exacte (et nous avons toutes les raisons de croire qu'elle l'est), les Blaon se seraient installés dans la région de Duékoué il y a 500 ans environ<sup>2</sup>, soit vers le milieu du xv<sup>e</sup> siècle.

Selon notre hypothèse, l'implantation des groupements plus septentrionaux serait donc plus ancienne encore.

### 2. Mise en place des populations se disant originaires du Nord.

Il s'agit des Guéré de Toulépleu : Nidrou, Béhoua et Welao. L'étude en profondeur que nous avons menée sur le groupement Nidrou<sup>3</sup> nous entraîne à formuler les hypothèses suivantes.

La tradition orale Nidrou (et celle des Béhoua est identique) veut que les clans de l'actuel groupement aient vécu autrefois en savane, et en aient été chassés « manu militari ». Cette même tradition fait état ensuite d'une migration qui aurait amené les Nidrou de l'actuel pays wobé jusqu'au Cavally.

La migration Nidrou, comme nous l'avons déjà signalé ci-dessus, a dû se faire en deux temps. En un premier temps les futurs clans Nidrou, refoulés par un envahisseur de la savane

1. *The historian in tropical Africa* (1964, p. 38).

2. 17 générations, à raison de 25 années par génération, ce qui donne 425, plus l'âge de l'informateur.

3. A. SCHWARTZ (1965).

vers la forêt (il s'agit probablement de l'une des poussées mandé que signale Yves PERSON et qu'il situe, la première vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, la seconde « 50 à 80 ans plus tard ») auraient trouvé refuge en pays wobé. Mais soit par crainte de ne pas être assez loin de leurs poursuivants, soit parce que la pression démographique était devenue trop forte, soit pour une autre raison, les Nidrou entamèrent, en un deuxième temps, une seconde migration, qui devait les amener d'abord plein Sud jusqu'aux environs de l'actuel centre de Guiglo, puis plein Ouest jusqu'au Cavally (la tradition orale relate cette marche « en équerre »). Pourquoi ce brusque changement d'itinéraire ? Les Nidrou se seraient-ils heurtés, sur les bords du Nzo, à d'autres populations qui les auraient empêchés de progresser plus loin vers le Sud ? Où faut-il effectivement accrédi-ter la version des chasseurs Guiro malmenés sur les bords du Cavally par une population autochtone, les Fan-Baon, et que des clans amis seraient venus venger ? Mais est-il vraisemblable que des chasseurs s'éloignent aussi loin de leur point d'attache (du pays wobé jusqu'au Cavally, en passant par Guiglo, il y a 200 km) ?

Quoi qu'il en soit, les Nidrou se sont installés sur les bords du Cavally à la fin du XVII<sup>e</sup> ou au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les données généalogiques, d'un clan à l'autre, concordent pour situer l'aïeul qui a participé à cette seconde migration à 9-10 générations en moyenne<sup>1</sup>, ce qui fait en gros 250 à 300 ans.

### 3. Mise en place des populations se disant originaires de l'Est.

Il est à peu près certain que la mise en place des populations se disant originaires de l'Est soit postérieure à la fois à celle des noyaux « autochtones » et à celle des groupements originaires du Nord. En effet, les Nidrou et les Béhoua, qui dans leur marche vers l'Ouest ont traversé le pays Zérabaon, n'ont rencontré personne entre Nzo et Cavally. Par contre les groupements Zérabaon font tous état de la présence, au moment de leur arrivée, de groupements comme les Zagna, Zagné ou Zaha.

Les données généalogiques recueillies en pays Zérabaon situent les ancêtres venus de l'Est à 6-7 générations en moyenne, ce qui ferait à peu près coïncider cette migration avec celle qui amena du pays ashanti en Côte d'Ivoire, vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Baoulé et les Agni. Ph. et M. A. DE SALVERTE-MARMIER, qui ont étudié le peuplement baoulé d'une façon particulièrement approfondie<sup>2</sup>, font effectivement état, à l'arrivée de ceux-ci, d'un refoulement de *Gouro*, qui occupaient alors le V Baoulé, au-delà du Bandama. Parlant des Gouro ces auteurs écrivent : « Un grand nombre d'entre eux ont été refoulés dans leur territoire actuel entre Bouaflé, Gagnoa, Mankono et Man<sup>3</sup>. » Il est vraisemblable que l'installation des Gouro sur leur habitat actuel ne se soit pas faite sans susciter d'autres déplacements vers l'Ouest. La migration des Guéré-Zérabaon et des groupements se disant originaires des pays niaboua et niédéboua est peut-être liée à ce mouvement de populations.

L'arrivée des groupements malinké du canton Sémien actuel (pays wobé), originaires de la région de Séguéla, se fait à peu près à la même époque (milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle). Mais leur déplacement semble uniquement consécutif à des querelles de famille.

1. Pour des raisons essentiellement matrimoniales (détermination de la sphère des mariages possibles), la connaissance généalogique, en pays Nidrou, est assez extraordinaire. Elle permet de rattacher n'importe quel individu isolé par un lien de parenté précis, par référence à l'ancêtre, à tout autre individu du même clan.

2. Ministère du Plan de la République de Côte d'Ivoire, *Étude régionale de Bouaké 1962-1964* (T. 1, Introduction).

3. Ph. et M. A. DE SALVERTE-MARMIER, rap. cit., p. 17.

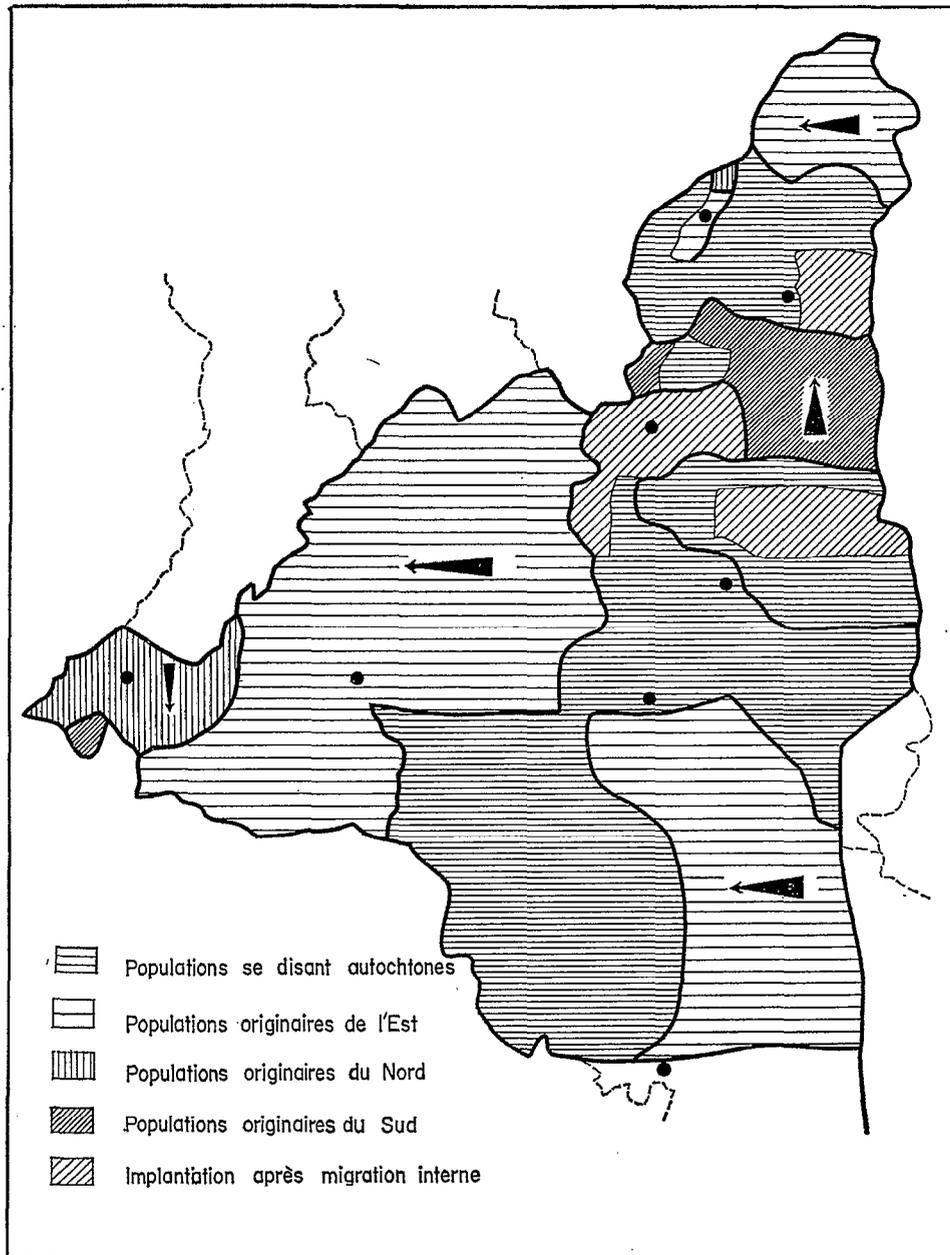


FIG. 13. — Les origines du peuplement.

\*\*\*

Tous ces résultats, rappelons-le, ne constituent évidemment que des hypothèses de travail. Leur établissement laisse en effet la place à trop d'incertitudes encore. Une donnée est cependant certaine : il n'est plus possible d'admettre, comme l'ont fait certains auteurs<sup>1</sup>, que le peuplement guéré se soit fait à partir de l'Ouest. Nous avons vu que des familles isolées sont effectivement parties du Libéria, mais elles ne constituent qu'une fraction insignifiante des populations wè.

1. P. DUPREY (1962, p. 33) : « La plupart des populations de l'Ouest de la Côte d'Ivoire semblent être sorties de l'immense forêt du Libéria à des époques très différentes. »

## La communauté villageoise : mythe ou réalité ?

*René VIARD définit le village guéré traditionnel comme « une famille étendue au sein de laquelle des groupes particuliers cultivent jalousement leurs traditions propres comme s'ils se trouvaient isolés dans la forêt »<sup>1</sup>. Qu'en est-il de la communauté villageoise actuelle ? Existe-t-elle réellement en tant qu'entité organique ou n'est-elle qu'une juxtaposition de groupements lignagers hétérogènes ? C'est ce que nous essaierons d'établir à travers l'examen d'une part du processus de formation du village, d'autre part de sa structure interne.*

### I. LE PROCESSUS DE FORMATION DU VILLAGE

La communauté villageoise actuelle est le résultat d'une évolution tantôt lente et induite de l'intérieur, tantôt accélérée et imposée de l'extérieur. Aussi son étude ne peut-elle être valablement saisie qu'à travers l'examen diachronique des événements qui, des origines à nos jours, ont présidé à la destinée de ses habitants. Nous commencerons donc par situer le contexte mythico-historique dans lequel se sont constitués les groupements Nidrou et Vahon-Djimahon (confédération Zagné), avant d'entreprendre l'analyse du processus de formation des villages de Ziombli et de Sibabli.

#### A. LE CONTEXTE MYTHICO-HISTORIQUE

##### 1. Le groupement de guerre Nidrou.

Les traditions orales relatives à la migration des Nidrou et à leur installation sur les bords du Cavally sont légèrement divergentes d'un clan à l'autre.

Selon une première version, les clans désignés sous le vocable Nidrou, seraient partis de l'actuel pays wobé où ils habitaient la frange forestière à l'Est de Man. Clans principalement

1. R. VIARD (1934, p. 43).

de chasseurs, certains de leurs éléments s'enfoncèrent très loin dans la forêt, en direction du Sud-Ouest, en quête de gibier. Les premiers à atteindre le Cavally furent les hommes du clan Guiro, au nombre de cinq. Sur les bords du fleuve ils rencontrèrent une population autochtone, les Fan-Baon, agriculteurs sédentaires, avec qui ils pratiquèrent pendant un certain temps le « troc à la muette » : le nouvel arrivant puisait le maïs dont il se nourrissait dans les greniers des Fan-Baon et, en retour, déposait devant leurs cases la contrepartie sous forme de gibier. Ces échanges, qui ne se faisaient jamais en présence des intéressés, se pratiquèrent sans accroc jusqu'au jour où une famille autochtone s'estima lésée et saisit le prétexte pour attaquer l'étranger : un chasseur Guiro fut tué, mais les quatre autres parvinrent à échapper aux Fan-Baon et s'en furent donner l'alerte et chercher des renforts dans leur pays d'origine. Les autres clans se déclarèrent solidaires des Guiro et, pour venger le chasseur tué, plusieurs lignages se constituèrent en groupement de guerre, sous l'égide de *Kéï-Bosran*, guerrier Zaha célèbre, titulaire de *ni-gri*<sup>1</sup>, objet magique, littéralement « médicament de l'eau ». Les Nigri parvinrent ainsi jusqu'au pays des Fan-Baon.

Selon certains de nos informateurs la guerre n'éclata pas tout de suite. Les Fan-Baon ayant fait amende honorable, il était convenu que les Nigri dirigeraient le pays et, qu'en signe d'allégeance, les Fan-Baon présenteraient toute bête noble (éléphant, panthère, buffle...) tuée par eux à la chasse au chef du clan Guiro offensé. En gage d'alliance et d'amitié, le chef des Guiro donna même une de ses filles en mariage au chef des Fan-Baon. Pendant quelque temps les deux clans « marchèrent ensemble », mais les Fan-Baon ne tardèrent pas à violer le pacte d'allégeance. Les Nigri les sommèrent alors de quitter le pays, sous peine de guerre. Les Fan-Baon ne se firent pas prier, traversèrent le couloir entre Cavally et Nuon (actuelle frontière entre Côte d'Ivoire et Libéria) et se réfugièrent de l'autre côté de cette dernière rivière.

Selon d'autres informateurs la guerre éclata tout de suite. Elle fut rude et longue (près d'un an). Les Nigri remportèrent la victoire et refoulèrent les Fan-Baon derrière le Nuon<sup>2</sup>. Le terme Nigri se transformera en Nidrou<sup>3</sup> et désigne encore actuellement l'ensemble des familles qui ont participé à cette guerre.

Selon une seconde version, les clans qui constituent le futur groupement Nidrou auraient été chassés par un envahisseur d'un pays qu'ils situent en savane. La crainte d'être poursuivis les aurait fait s'enfoncer dans la forêt, vers l'Ouest, jusqu'au Cavally. Là ils se heurtèrent aux Fan-Baon, qu'ils vainquirent et refoulèrent de l'autre côté du Nuon.

A l'issue des hostilités le vainqueur s'établit sur les terres conquises et commence l'organisation de l'espace. *Chaque chef de lignage fonde son propre village*. Le groupement de guerre, son rôle terminé, se dissout de lui-même, mais l'alliance entre les familles se maintient en permanence (il n'y eut jamais de guerre interne) et retrouve toute son efficacité par la suite dans les luttes qui opposent les Nidrou aux Boo.

Les clans du groupement de guerre Nidrou, qui jadis marchaient deux par deux, sont les suivants :

1. *Ni-gri* (en Guéré *ni-koë* : *ni*, eau ; *koëi*, médicament, protecteur) est l'appellation donnée à cet objet par les Fan-Baon. *Ni-gri* est imbibé d'eau chaque matin. Son rôle est double :

— rôle d'orienteur : porté par le chef de guerre qui marche en tête il lui indique la direction ;

— rôle de catalyseur : en cas d'« opération militaire », parvenu à proximité immédiate de l'ennemi, il déclenche une pluie diluvienne qui déjoue la surveillance de l'adversaire et le neutralise. Il suffit alors de le surprendre et de l'écraser. Par extension, les Fan-Baon appelèrent tout le groupement guerrier sous l'égide de cet objet magique *ni-gri*.

2. On retrouve de nos jours des villages Fan-Baon sur la rive droite du Nuon, au Libéria. La rivière Nuon constituait en effet une ligne de démarcation facile à défendre. Fan-Baon (*fā-baō*) signifie littéralement « nombreux peureux ». Il semble que la lutte ait finalement été moins rude que ne le rapporte la tradition orale Nidrou. A l'approche de l'envahisseur les Fan-Baon abandonnaient leurs villages et fuyaient vers l'Ouest. C'est ce qui leur valut le surnom de « peureux ».

3. La transformation de Nigri en Nidrou semble être uniquement le fait d'une mauvaise transcription phonétique au moment de la pénétration française, et le terme Nidrou actuel ne doit pas être pris dans son sens étymologique premier : *ni*, eau ; *dru*, tête ; soit « tête de l'eau », par extension « source », et désignant une localité située à proximité de la source d'une rivière. En effet, dans l'ouvrage publié par la mission Hostains-d'Ollone, *De la Côte d'Ivoire au Soudan*, qui passe dans la région en 1900, le capitaine d'Ollone parle déjà de Nigri (cf. la carte ethnique qu'il a dressée des régions traversées).

Klaon – Glao  
 Zaha – Zouao  
 Kpao – Ouléokon  
 Séouandi – Doueyakon  
 Gbahou – Zilokon  
 Douwiaikon – Zirébokon  
 Kpahon – Zoulao  
 Dakon – Kaakao  
 Diéoulakon – Waho  
 Guirapahon – Guiléikon  
 Kouaou – Guidéikon  
 Guiro – Fan-Baon (jusqu'au départ de ces derniers)  
 Glakon, clan allié aux Nidrou, mais dont l'origine est différente et l'implantation antérieure.

## 2. Le groupement de guerre Vahon-Djimahon.

Comme nous l'avons déjà vu ci-dessus, les Vahon-Djimahon constituaient l'un des cinq groupements de guerre de la confédération Zagné, le *bloa* étant lui-même composé de deux fédérations d'alliance : la fédération Vahon, comprenant les clans Séhou, Vèzaha, Gao et Ziaon ; la fédération Djimahon comprenant les clans Djimahon et Saho.

Le contexte mythico-historique dans lequel sont nés les premiers villages Vahon-Djimahon est assez différent de celui qui présida à l'implantation des clans Nidrou. Ce qui caractérise la mise en place des populations Nidrou c'est l'homogénéité du processus d'occupation de l'espace : les premiers villages furent constitués à l'issue des hostilités contre les Fan-Baon par des lignages ayant tous participé, sous l'égide d'une autorité commune (celle du groupement d'alliance et de guerre Nidrou) à la même migration. Le groupement d'alliance était donc *antérieur* à la formation des villages.

Les circonstances dans lesquelles est par contre né le *bloa* Vahon-Djimahon sont tout autres. La tradition orale ne relate pas comment ni à quel moment les clans du futur groupement ont senti le besoin de s'unir. Il est cependant aisé d'imaginer quel fut le processus. D'abord naît la fédération d'alliance, soit de l'association de deux ou de plusieurs clans *égaux* qui décident de « marcher ensemble », soit par la prise en tutelle par un clan plus anciennement établi d'un nouvel arrivant. Puis, au fur et à mesure que se poursuit le peuplement et que la pression démographique augmente, de nouveaux problèmes surgissent : épuisement à l'intérieur de la fédération d'alliance des possibilités d'échange de femmes, nécessité donc d'étendre la sphère de l'échange matrimonial et, partant, étant donné le risque couru par le départ d'une fille « au loin », de prévoir l'établissement d'un « système » de règlement des conflits éventuels. Ce système c'est le groupement d'alliance, et son moyen d'intervention la guerre.

L'examen détaillé de la mise en place des clans Vahon-Djimahon illustre assez fidèlement ce schéma. A l'inverse de ce qui s'est passé chez les Nidrou, la formation du groupement de guerre est donc ici *postérieure* à la naissance des villages. C'est ce qui apparaît à travers l'étude de la constitution à la fois de la fédération Vahon et de la fédération Djimahon.

### a) La fédération Vahon<sup>1</sup>.

L'ancêtre du clan *Séhou* est inconnu. Le plus lointain aïeul à occuper le territoire actuel, *Baséha*, serait parti du Nord, du pays Gbéon (groupement Gbéon), il y a neuf-dix générations environ, en quête de terrains de chasse plus giboyeux.

L'origine des *Vèzaha*<sup>2</sup> fait l'objet de deux versions contradictoires. Selon une première

1. Vahon, déformation de *vôô*, les lutteurs.

2. Vèzaha : *Vè*, nom du clan ; *zaa*, guerrier.

version, les Vèzaha seraient autochtones : l'ancêtre *Séa-Sohou* est sorti de la montagne Minhi<sup>1</sup> avec son jumeau *Zahi*, une panthère blanche. Les autres clans Vahon, ainsi que les Djimahon, auraient trouvé les Vèzaha sur place. Selon une seconde version<sup>2</sup>, l'ancêtre des Vèzaha, *Taha-Gba*, serait un captif, originaire du Nord. Taha-Gba aurait été fait prisonnier une première fois par les Zagna, au cours d'une guerre Zagna-Wobé. Puis il fut capturé une seconde fois et arraché aux Zagna par Boho, guerrier Djimahon, pendant un conflit qui opposa les Zagna aux Zagné.

L'ancêtre des *Gao*<sup>3</sup>, *Séhi-Ba*, serait parti du Nord, de la confédération Gbéon (groupement Tao), il y a six générations, pour chasser l'éléphant.

Quant aux *Ziaon*<sup>4</sup>, s'ils se souviennent du nom de l'ancêtre, *Gwého*, ils ne le situent pas généalogiquement et ignorent sa provenance.

La tradition orale relative à l'origine des quatre lignages Vahon est donc tantôt confuse, tantôt imprécise. Une donnée semble cependant certaine : l'implantation des différents groupements ne s'est pas faite à la même époque mais a dû s'échelonner dans le temps. Ce n'est par conséquent qu'*après coup* que la fédération d'alliance Vahon a pu se constituer.

#### b) La fédération Djimahon<sup>5</sup>.

L'entité Djimahon représente un exemple classique du processus de formation d'une fédération d'alliance. Nous avons d'un côté le clan Djimahon, qui se considère comme autochtone, et dont l'ancêtre *Siahé* serait sorti de la source du marigot Ba-Tohou<sup>6</sup> ; de l'autre le lignage Saho, chassé du pays niédéboua à la suite d'une guerre malheureuse contre les Bété, et que l'ancêtre *Gueïba* entraîne derrière le Sassandra, auprès des Djimahon, qui lui accordent à la fois hospitalité et protection.

\* \* \*

A quel moment s'est enfin constitué le groupement de guerre Vahon-Djimahon ? La tradition ne le précise pas, mais rapporte que les Vahon et les Djimahon ont toujours été « amis », et se mettaient ensemble pour se battre contre les Bilou et les Blaon (groupements de guerre de la confédération guerrière Zagna, ennemis traditionnels des Zagné). L'enjeu de ces guerres, comme nous le verrons ultérieurement, étant essentiellement de régler des conflits consécutifs à l'échange matrimonial, la nécessité de former un groupement défensif a dû surtout commencer à se faire sentir avec l'épuisement des possibilités de mariage à l'intérieur de chaque fédération d'alliance. La principale caractéristique du cadre socio-spatial traditionnel était en effet cette capacité qu'il déployait à s'adapter en permanence et au mieux aux impératifs du moment.

Après avoir défini le contexte mythico-historique dans lequel sont nés les premiers villages Nidrou et Vahon-Djimahon, l'historique des communautés de Ziombli et de Sibabli nous permettra maintenant d'une part de montrer quel a été le processus de leur évolution, d'autre part de comprendre leur structure actuelle.

## B. DU VILLAGE-LIGNAGE A LA COMMUNAUTÉ DE RÉSIDENCE

Le processus de formation des villages de Ziombli et de Sibabli, tel qu'il apparaît à travers l'historique détaillé des deux communautés, est, dans ses grandes lignes, identique. Dans les deux cas nous avons au départ une série de lignages, vivant côte à côte dans le cadre du même groupe-

1. A une quinzaine de kilomètres à l'Ouest de l'actuel village de Sibabli.
2. La première version nous fut fournie par un neveu utérin des Vèzaha ; la seconde par les Vèzaha eux-mêmes.
3. Gao était le village natal de Séhi-Ba.
4. Ziaon : contraction de *zia-yō*, les hommes (qui marchent) ensemble.
5. Djimahon : *āgi*, panthère ; *māō*, les hommes ; les hommes de la panthère, par extension « les braves ».
6. Qui passe à proximité du village de Sibabli.

ment d'alliance et de guerre, et constituant des communautés autonomes, fondées sur la seule parenté. Ce schéma du *village-lignage*, à une époque très reculée, semble avoir été omniprésent en pays guéré.

Cela ne veut cependant pas dire qu'à l'époque précoloniale le village ait constitué une entité figée, fermée et repliée sur elle-même. La réunion de deux ou de plusieurs lignages pour former une communauté (généralement « défensive ») plus vaste, aussi bien que l'éclatement, pour une multitude de raisons, du groupe de parenté, apparaissent déjà comme des constantes bien avant la pénétration européenne.

C'est ce second mouvement surtout que l'administration coloniale cherchera à freiner en tentant, dès la fin de la période de pacification, de regrouper systématiquement les campements éparés à travers la forêt en villages « viables ». Si elle y parvient sans trop de difficultés en pays Zagné (les Vahon-Djimahon, qui forment cinq villages à l'arrivée des Européens, se retrouvent tous à Sibabli en 1925), la tâche s'avère beaucoup moins aisée en pays Nidrou. Est-ce à cause de la proximité du Libéria qui constitue une « porte de sortie » facilement utilisable ? Toujours est-il que chaque tentative de déplacement est accompagnée d'une série d'éclatements lignagers (qui s'en va s'installer avec sa famille en pleine forêt où il échappera à tout contrôle administratif — le but du regroupement étant justement de faciliter la tâche administrative —, qui préfère rejoindre tel village plutôt que tel autre, qui franchit le Cavally ou le Nuon et s'enfuit au Libéria, etc.) et finit par atteindre exactement le résultat inverse du but poursuivi.

La politique de regroupement des villages, qui connaît donc des fortunes diverses sous l'administration coloniale, est reprise avec une vigueur nouvelle par les autorités ivoiriennes dès la proclamation de l'Indépendance en 1960, et poursuivie sans relâche jusqu'en 1965. Les populations, comme nous le verrons, s'exécuteront passivement, le plus souvent sous la contrainte. Le déplacement de Klabo à Ziombli est à cet égard particulièrement significatif.

Aussi la communauté villageoise actuelle, issue du regroupement coercitif de populations, ne constitue-t-elle plus le groupe organique que formaient le village-lignage ou la fédération librement consentie de deux ou plusieurs lignages de la société traditionnelle. La genèse des villages de Ziombli et de Sibabli nous montrera comment le groupement originel, fondé sur la parenté, se transformera progressivement en un véritable agglomérat d'éléments lignagers, et d'entité fonctionnelle deviendra une simple communauté de résidence.

## 1. Historique du village de Ziombli.

L'histoire du village de Ziombli est celle des va-et-vient permanents de sept lignages<sup>1</sup> ou segments de lignage sur une période de deux cents ans environ. L'aire géographique de ces déplacements a toujours été le cadre territorial traditionnellement occupé par le groupement Nidrou. Les motivations en sont nombreuses : abandon du village au décès de l'ancêtre-fondateur, découverte d'un site stratégiquement plus facile à défendre, exécution des recommandations d'un devin qui conseille de s'établir à tel endroit, dissensions internes entre deux branches d'un même lignage, éclatement d'un groupe devenu démographiquement trop vaste, épuisement des terres, éparpillement des individus au moment de la pénétration coloniale (exode massif vers le Libéria), regroupements imposés par l'administration, etc.

### a) La période précoloniale.

Nous avons vu dans quelles circonstances les familles qui constituent le groupement Nidrou sont parvenues sur les bords du Cavally vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle : migration du Nord vers le Sud, puis de l'Est vers l'Ouest, à travers une forêt inoccupée, conflit avec les Fan-Baon, refoulement des vaincus au-delà du Nuon, et installation des vainqueurs sur le territoire conquis. C'est au terme de cette pérégrination que commence l'organisation de l'espace.

1. Le lignage Welao ne fait pas partie du groupement Nidrou, et son arrivée sur le territoire du village est récente : elle date de 1928.

Le choix du site est fonction des possibilités stratégiques qu'offre l'emplacement. Les premiers villages s'édifient tous sur des hauteurs faciles à défendre. Les guerriers les plus valeureux établissent leurs campements en « postes avancés » sur la périphérie. Leur mission est de prémunir le groupe contre toute attaque-surprise. La distance entre villages est telle qu'à tout moment le tam-tam peut donner l'alerte et mobiliser les guerriers quasi instantanément.

Après les hostilités avec les Fan-Baon, l'implantation des sept lignages Nidrou qui constituent l'actuel village de Ziombli, et les étapes successives qui, au cours de la période précoloniale, jalonnent leurs déplacements, sont les suivantes :

- les *Dakon* occupent un « poste avancé » face à l'Est, Kahibli, du nom du fondateur Kahi ; Kahibli était situé à proximité de l'actuel Douhozé. Vers 1860, au cours des luttes Boo-Nidrou, le clan éclate : la branche la plus importante s'installe à Tahibli ; une seconde branche rejoint les bords du Nuon et s'implante à Ziouébli ; un segment plus restreint (dont est issue l'actuelle famille Dakon de Ziombli), sous la conduite de Ouélé, franchit le Cavally pour s'établir auprès des Kpao et des Doueyakon à Klabo ;
- les *Doueyakon*, sous la conduite de Toua, fils de Batahin, créent Touabli, à proximité du Cavally, entre les actuels villages de Diai et de Paoulo. Peu après, le frère de Toua, Batahou, est dépêché par la famille en « poste avancé » face au Sud. Il quitte Touabli, s'installe sur une hauteur qui porte le nom de Gohin, à proximité de Diai, et fonde Gohinbli. Touabli ne connaît qu'une existence éphémère, et déjà du vivant de Toua, la famille effectue un léger glissement vers le Nord-Ouest, pour s'installer au bord même du Cavally, où elle se sent plus en sécurité, et crée le village de Paoulo<sup>1</sup> (à 500 m environ de l'actuel Paoulo). Au décès de Batahou, à la suite d'une querelle de famille, le lignage Doueyakon se scinde<sup>2</sup> en deux branches : Diaikowé quitte Gohinbli, occupe la hauteur de Diai<sup>3</sup>, et donne naissance à la branche des Diaikon ; Kanié demeure installé avec sa famille dans l'ancien village, et sa descendance pour se différencier des Diaikon portera le nom de Kaniédi (= les descendants de Kanié). Vers 1850, la branche des Kaniédi, sous la direction de Séhi, franchit le Cavally et s'installe auprès des Kpao à Klabo (cf. ci-dessous). Vers 1900 enfin, Tougbé, fils de Séhi et guerrier renommé, crée un poste « avancé » sur une hauteur au Sud de Klabo, qui portera le nom de Tougbébli ;
- les *Glaos*, clan de pêcheurs, ont une histoire légèrement différente des autres familles, puisqu'ils n'ont pas participé comme nous l'avons vu ci-dessus (cf. chapitre I<sup>er</sup>) à la migration Nidrou, mais seraient venus sur place vers la même époque, en suivant le Cavally depuis le Mont Nimba. Ils s'allient aux Nidrou et avec eux combattent les Fan-Baon. Ils s'installent sous la direction de l'ancêtre fondateur du clan, sur une hauteur à proximité immédiate du Cavally : Dotroya<sup>4</sup> près de Tahibli. Les Glaos occupaient le poste le plus avancé vers le Nord. Vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Dotroya est délaissé, et le clan, mené par Sahi, descend le fleuve, trouve un endroit plus poissonneux, et crée Sahibli (à l'emplacement où la route de Guiglo-Toulépleu franchit le Cavally). Mais très rapidement, pour des raisons inconnues, le clan éclate : une branche reste à Sahibli, une autre, sous la conduite de Gbohohou, crée Gbohoubli, en aval de Sahibli, et une troisième descend encore plus loin le long du fleuve et fonde Pantroya<sup>5</sup> ;

1. Paoulo vient de *pā-ulo* (*pā*, abondance, richesse ; *ulo*, village), littéralement « village de l'abondance ». Or dans la société traditionnelle il n'y a de richesse que d'enfants. Beaucoup de villages guérés portent un nom en rapport avec le thème de la fécondité, synonyme ici de richesse.

2. Il existe même actuellement trois branches Doueyakon : les Diaikon, les Kaniédi et les Sigadi, descendants de Siga, frère de Batahou, établis à Paoulo.

3. Diai signifie « en haut », et Diai-Kawé est l'éponyme par lequel on désignait Kawé qui s'était installé sur cette hauteur.

4. Dotroya : *do*, terme dan pour désigner le samba ; *tro*, la montagne ; *ya*, le sommet ; littéralement « le sommet de la montagne du samba ».

5. Pantroya : *pā*, abondance, au sens de fécondité ; *tro*, montagne ; *ya*, sommet ; littéralement « le sommet de la montagne de la fécondité » : le site aurait été désigné par un devin comme particulièrement propice à la multiplication du groupe.

- la tradition orale des *Kpahon* ne précise pas le site de la première implantation du groupe en pays Nidrou. On sait seulement que c'est le petit-fils de Badahi, ancêtre fondateur du lignage, Ziga, qui crée Gbahou<sup>1</sup> au bord du Cavally, à proximité de Gbohoubli, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (mais Gbahou est antérieur à Gbohoubli) ;
- les *Kpao*, sous la conduite de Kpao-Sia, s'installent sur une colline à l'Est de Toulépleu, et donnent à leur village le nom de Kpaotro<sup>2</sup>. A la mort de l'ancêtre-fondateur, son fils Diollé abandonne les lieux et fonde Diollébli, sur le terroir de l'actuel Ziombli. A la disparition de Diollé, la famille devenue trop nombreuse éclate : une partie s'installe à Douhazon ; la branche actuellement à Ziombli, sous la conduite de Pitgo, crée le village de Klabo<sup>3</sup> vers 1830, du nom d'un affluent du Cavally qui baigne le site ;
- les *Séouandi*, à l'issue des hostilités, s'établissent sur une hauteur près de l'actuel Méo, Bahia. Mais le site ne satisfait pas longtemps les chefs militaires de la famille qui songent à une véritable organisation « stratégique » de l'espace, et préfèrent décentraliser leurs forces plutôt que de présenter un ensemble concentré, beaucoup plus vulnérable, aux attaques d'un éventuel ennemi ;
  - la défense « orientale » est confiée à Guiraou-Zégbé, dont le fils Sahi-Guibahon passe pour être invincible. Il installe son poste à proximité de celui des Dakon et donne à l'endroit le nom de Douhozé, qui signifie « invincible ». La descendance de Guiraou-Zégbé forme actuellement le lignage des Douhozékon ;
  - Pouhindi s'en va renforcer la défense septentrionale et crée Kouisra, près de l'actuel village de Péhé. La force de Pouhindi et la frayeur qu'il suscitait étaient telles qu'on le surnomma *ziveo*, le dragon. Ses descendants forment actuellement le lignage des Ziré-bokon<sup>4</sup> ;
  - près de l'ancien site de Bahia, Bahouo crée le village de Méo, au retour de son frère Zohinon parti chercher un « protecteur » à Méhin<sup>5</sup>, village « loin à l'Ouest », et réputé pour sa prospérité. Méo est une transcription de Méhin, et désigne par extension toute la descendance de Bahouo ;
  - à proximité immédiate de Méo, Pahou-Dohou installe la forge qui fabriquera les outils et les armes dont les Séouandi auront besoin. Les forgerons sont appelés *gbeo*<sup>6</sup> et leur village porte le même nom. Après Gbéo, le lignage s'installe à Dénan (cf. ci-dessous). Mais au cours des rivalités Nidrou-Boo, la position avancée de Dénan s'avère particulièrement inconfortable pour les plus âgés des Gbéo, qui ne peuvent se replier assez rapidement derrière le Cavally en cas d'attaque-surprise des Boo. Aussi décident-ils de s'établir définitivement de l'autre côté du fleuve, et viennent-ils s'installer auprès des Glao à Gbohoubli (vers 1850). Seuls les éléments jeunes du lignage restent à Dénan ;
- les *Zaha*, sous la conduite de Kei-Bosran, un des plus célèbres guerriers et devins de la guerre contre les Fan-Baon, créent le village de Dénan, poste Nidrou le plus avancé à l'Est. A l'instar de la stratégie défensive des Séouandi, deux nouveaux villages, dirigés par les frères de Kei-Bosran, voient le jour rapidement « à l'arrière » sur les bords du Cavally : Bo-Dbélou occupe

1. Gbahouo : littéralement « coin noir ». Le village était édifié dans une clairière qu'assombrissait de tous côtés l'épais feuillage de la forêt.

2. Kpao-tro : « la montagne de Kpao ».

3. Klabo : en réalité *Kra-bo* ; *kra*, creux, par extension rivière : *bo*, qui fait front, qui tient tête ; littéralement : « la rivière qui fait front » (au Cavally). Exprime l'idée que le petit affluent dont les calmes eaux se font refouler par le flot tumultueux du grand fleuve, doit « lutter » pour se faire accepter par le géant.

4. *zirebokō* : *bo*, littéralement « entre les jambes de » ; *kō*, les descendants de ; *Zirebokon*, les descendants du dragon ; *zire*, est présenté comme un animal fabuleux, dont les yeux « brillaient comme des phares » et qui semait la terreur dans la forêt ; quiconque le rencontrait était condamné soit à mourir sur-le-champ, soit à perdre la raison. *zire* aurait hanté la forêt jusqu'à l'arrivée des Européens.

5. Méhin (*meē*) signifie riche, fécond, prospère. Cette prospérité est liée à la présence d'un devin célèbre, dispensateur de « protecteurs ». Méo est le « village de la prospérité ».

6. *gbeo* : « noir » ; les hommes noirs (noircis par les fumées de la forge). Par extension *gbeo* désigne tout le village des forgerons.

une hauteur près de Diai, appelée Irowé<sup>1</sup> ; Gadéba s'installe près de Paoulo, à Zobo<sup>2</sup>. C'est de Zobo qu'à la fin du siècle dernier, Fléan s'en va créer son campement à proximité immédiate de Paoulo. Il est rejoint à Fléambli non seulement par tout le reste de sa famille, mais également par les Doueyakon de Paoulo, qui donnent le nom de leur ancien village au nouveau site.

\* \* \*

A partir de l'analyse détaillée de cette histoire précoloniale, il nous est possible de dégager les principales caractéristiques de la société Nidrou traditionnelle.

- Elle nous apparaît avant tout comme *instable* : déplacements permanents des lignages, création de villages dont l'existence n'est qu'éphémère, enracinement faible.
- Mais en dépit de son instabilité, cette société est fortement structurée : chaque village constitue un groupe organique autour du lignage ou du segment de lignage dont l'aîné est le chef. La dispersion imposée par des contingences de défense extérieure n'est jamais anarchique, l'espace est rigoureusement organisé, et les villages qui se créent ont toujours une unité réelle. Même dans les rares cas où l'éclatement résulte de dissensions intérieures, les segments en conflit retrouvent chacun de leur côté une unité nouvelle, et leurs effectifs restent numériquement suffisamment importants pour constituer des unités sociales parfaitement autonomes. L'occupation d'un site par deux ou trois segments de lignage nuit rarement à l'unité interne du village, puisque la cohabitation est le résultat d'un choix librement consenti.
- La possibilité d'interpénétration de plusieurs lignages sur les bases de la communauté de résidence nous permet de croire à *l'existence d'un réseau très dense de relations sociales*. La société traditionnelle, fondée sur le village-lignage n'est pas fermée sur elle-même, mais constitue un groupe ouvert. Cette ouverture est sollicitée par deux impératifs majeurs :
  - le système matrimonial qui ne permet de prendre femme qu'à l'extérieur de son propre lignage ;
  - la nécessité vitale d'opposer un front uni à l'ennemi, dont les attaques menacent le groupe en permanence.
- La société traditionnelle nous paraît enfin atteinte d'une véritable *psychose de la guerre* : l'organisation de l'espace est quasi militaire, l'habitat même est conçu en termes de « repli défensif » (case ronde à toit conique qui descend jusqu'au sol, une ouverture minuscule en guise d'entrée, aucune fenêtre), les alliances sont entretenues avec soin (il n'y eut jamais de conflit notoire entre lignages du groupe Nidrou).

Ainsi la société traditionnelle, loin d'être figée, est mue de l'intérieur par un ensemble de normes dictées par les conditions mêmes de sa survie. Un équilibre coopératif s'instaure entre lignages, le danger extérieur cimente les liens d'alliance, l'organisation de l'espace est l'expression d'une stratégie collective.

Cet édifice sera sérieusement ébranlé par la pénétration coloniale.

#### b) *La période coloniale.*

Au moment de la pénétration française dans le couloir entre Nuon et Cavally (1913) la localisation géographique des lignages ou segments de lignage qui nous intéressent est la suivante :

Dakon : Klabo ;

Doueyakon : Klabo, Tougbébli ;

1. *Irowé* : *iro*, le soleil ; *we*, là où ; littéralement « là où il y a le soleil », par extension là où il fait très chaud.

2. *Zobo* : *Zo*, nom d'une rivière ; *bo*, le bas de ; littéralement « le bas du Zo ».

Glao : Gbohoubli ;  
 Kpahon : Klabo ;  
 Kpao : Gbahouo ;  
 Séouandi – Gbéo : Gbohoubli ;  
 Zaha : Paoulo.

La résistance au colonisateur ne fut que sporadique : devant la puissance de feu et la rapidité d'évolution de l'envahisseur l'ancien jeu des alliances resta inopérant. La première réaction de la population est de chercher refuge dans les profondeurs de la forêt et d'échapper aux militaires par une dispersion extrême. Le lignage éclate et donne naissance à des unités plus légères, plus mobiles, centrées sur la famille élémentaire, établies dans des campements de fortune dans les endroits les plus reculés, et prêtes à s'évanouir dans la nature à la moindre alerte.

L'implantation coloniale marque également le début d'un véritable exode vers le Libéria : il suffit de franchir le Cavally pour être en sécurité. La frontière est tout ce qu'il y a de plus perméable, et les autorités libériennes encouragent même le mouvement. Des familles isolées, des segments de lignage, quelquefois des villages entiers traversent le fleuve. De 1914 à 1918, le recrutement des tirailleurs pour la guerre en Europe accélère encore les départs. Cet exode durera une dizaine d'années, mais même par la suite, ne put jamais être totalement enrayé.

Il serait fastidieux de relever en détail les incidences des premières années de colonisation sur la constitution des lignages dont nous faisons l'étude. Tous sont touchés. Les familles se retrouvent isolées dans les campements. La désagrégation sociale est complète.

L'organisation administrative qui accompagne l'occupation coloniale crée d'autres causes d'éclatement. La nouvelle unité cantonale essaie de se calquer sur les anciens groupements d'alliance et de guerre, mais par suite de l'extrême dispersion des lignages n'y réussit qu'imparfaitement. La mise en place d'autorités « coutumières » nouvelles, qui ne sont pas toujours admises par la totalité de la population, constitue souvent un sujet de mécontentement, qui peut aller jusqu'à entraîner le départ de familles entières hors du canton. L'individu « choisit » plus qu'il n'accepte l'autorité par laquelle il va être régi : il fuit la tutelle de tel chef trop zélé pour se réfugier auprès de tel autre plus complaisant. La conséquence directe en est l'assouplissement du cadre rigide du vieux groupement de guerre, et avec la disparition de ses « frontières », une dispersion géographique des segments de lignage encore plus grande.

En 1913, Ba-Gomnan, chef du lignage Glao, est pressenti comme chef du canton Nidrou, dont la frontière ouest est fixée au Cavally, alors que le traditionnel groupement de guerre étendait son territoire bien au-delà de la rive droite du fleuve. Ba-Gomnan quitte Gbohoubli, franchit le Cavally et entraîne toute sa famille à Pantrokin, chef-lieu du nouveau canton. Seule la branche Gbéo des Séouandi reste à Gbohoubli.

En 1914, Tousrin, de la famille Zaha à Paoulo est déclaré « bon pour le service armé » mais au lieu de préparer ses bagages pour la France, il les fait pour le Libéria où l'accompagnent son père, sa mère et ses frères. Ils reviennent deux ans plus tard et s'installent en face de Paoulo à Klabo, où l'administration les ignore, puisque Klabo relève du canton Toulépleu, alors que Paoulo est du ressort du canton Nidrou. Tousrin échappe ainsi à l'enrôlement forcé, mais la menace planant toujours sur lui de l'autre côté du Cavally, il ne rejoindra jamais son village d'origine.

Après le mouvement de dispersion générale entraîné par l'arrivée du colonisateur, le calme se rétablit peu à peu. Mais comment contrôler une poussière de campements épars dans la forêt ? L'autorité militaire essaie de reconstituer des entités administrativement viables. Des villages se reforment, mais sur des bases entièrement nouvelles : les liens de parenté et les affinités d'alliance qui prévalaient dans le village traditionnel cèdent le pas à l'intérêt purement matériel que l'on espère retirer du choix de tel site. Aussi, une fraction importante du lignage Kpahon s'installe-t-elle à Péhé, une minorité seulement rejoint Gbahouo. Diaikon et Kaniédi se retrouvent partiellement à Klabo, et devant le péril commun, oublient leurs querelles familiales et refont leur unité. Dakon et Kpao restent en majeure partie fidèles à Klabo, mais trouvent leurs effectifs également diminués.

Le premier regroupement officiel tenté par l'administration date de 1923. Il coïncide avec

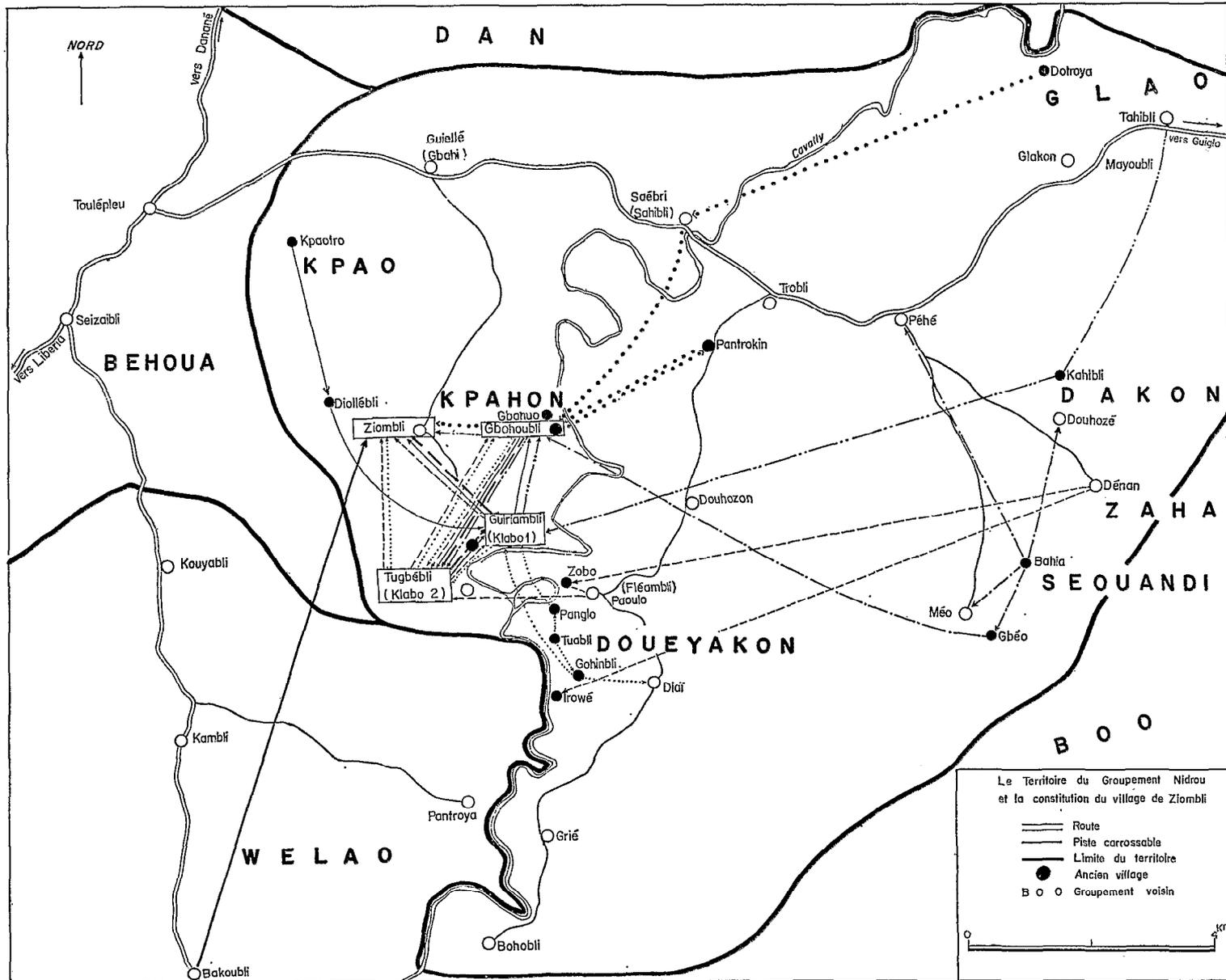


FIG. 14. — Le territoire du groupement Nidrou et la constitution du village de Ziombli.

le remplacement de Ba-Gomnan à la tête du canton Nidrou par Gbohi, de la branche Zirébokon des Séouandi, à la suite d'une affaire d'empoisonnement des eaux du village dans laquelle était impliqué Mayou, fils aîné et successeur pressenti de Ba-Gomnan. L'ancien chef de canton, relevé de ses fonctions, rejoint son village d'origine, Gbohoubli, qui n'est alors plus qu'un campement Séouandi. Guidy, chef de province, craignant le ressentiment de Ba-Gomnan en le reléguant dans un minuscule village, essaie de redonner au chef déchu un semblant de prestige en faisant de Gbohoubli un centre important. Aussi, par l'entremise de l'autorité militaire, demande-t-il aux habitants de Gbahouo (lignage Kpahon) et de Klabo (lignages Dakon, Doueyakon, Kpao et Zaha) de rejoindre Ba-Gomnan à Gbohoubli, et d'édifier avec les Glao et les Séouandi un village à la dignité de l'ancien chef.

Mais il semble beaucoup plus vraisemblable que Guidy, habile politique, ait organisé ce regroupement dans le seul but de neutraliser l'autorité et l'influence de Ba-Gomnan après sa chute, en imposant à la famille Glao, en la noyant au milieu d'une somme d'autres lignages, un rapport de force qui ne soit plus à son avantage. Le nouveau village ne porte d'ailleurs plus le nom de Gbohoubli mais de Klabo et le chef nommé par Guidy n'est pas Ba-Gomnan, mais Bassahon, du lignage Kpahon.

En 1928, avant même que le regroupement ne soit entièrement achevé, Ba-Gomnan et son fils Mayou meurent mystérieusement<sup>1</sup> à une semaine d'intervalle. Un vent de panique souffle sur la famille Glao qui, derrière son nouveau chef, Zion, se hâte de quitter les lieux et s'en va créer le campement de Ziombli, en pleine forêt à l'Ouest de Gbohoubli. La branche Gbéo des Séouandi demeure fidèle aux Glao et les accompagne dans leur déplacement.

Mais la contagion de la peur gagne aussi les autres lignages : à la demande de Blo, chef de la branche Kaniédi des Doueyakon, qui était retourné au campement de Tougbébli dès 1924, après le décès de son frère, Diaikon, Kpahon, Kpao et Zaha le rejoignent à Tougbébli, qui prend le nom de Klabo. Gbohoubli est totalement abandonné.

En 1929, une querelle de famille éclate entre deux branches du lignage Welao à Bakoubli. Pour régler le litige, l'administration enjoint aux antagonistes de fonder des villages séparés. Sous la conduite de Kpahou, l'une de ces branches vient s'installer auprès des Glao et des Séouandi à Ziombli et construit le village avec eux. Une dizaine d'années après, la querelle s'étant apaisée, une fraction Welao importante retourne dans le canton Welao, où elle crée, sur la rive gauche du Cavally, le village de Kpahoubli, une autre part pour le Libéria, un seul segment demeure à Ziombli.

En 1931, Guirian, du lignage Dakon, crée un campement, Guiriambli, sur le site de l'ancien Klabo. En 1947, une série de décès frappe Tougbébli. Les Dakon, Kpahon, Kpao et la branche Diaikon des Doueyakon quittent alors le village, et rejoignent Guirian à Guiriambli. Seule la branche Kaniédi des Doueyakon et les Zaha restent sur place. Officiellement Guiriambli et Tougbébli ne forment toujours qu'un village : Klabo. Au recensement administratif de 1958 il est question pour différencier les deux villages d'appeler Tougbébli, Klabo I, et Guiriambli, qui n'est qu'une annexe de Tougbébli, Klabo II. Mais finalement il semble bien plus commode à tout le monde de reconnaître purement et simplement l'existence — qui sera d'ailleurs éphémère — de Guiriambli. Quant au village de Tougbébli, il portera désormais le nom de Klabo.

\* \* \*

Ainsi la pénétration coloniale entraîne-t-elle l'ébranlement de la société traditionnelle :

- détérioration de la structure des groupements d'alliance dont les frontières deviennent perméables ;
- éclatement du village-lignage, suivi d'une véritable atomisation sociale ;

1. Une enquête fut ouverte à la suite de ce double décès par l'administration coloniale, mais elle resta sans suite.

- affaiblissement du cadre lignager traditionnel, affirmation de la famille élémentaire comme groupe organique, individualisation des rapports sociaux ;
- organisation de l'espace qui n'est plus dictée de l'intérieur par les impératifs de sécurité, mais imposée de l'extérieur : tentatives de regroupement qui restent sans lendemain, création d'unités résidentielles artificielles, sans homogénéité et sans fonction sociale réelle.

c) *La période post-coloniale.*

En 1960, au moment où l'administration ivoirienne prend la relève, la situation est déjà considérablement éclaircie : les huit lignages de notre étude ne sont plus dispersés géographiquement que sur trois sites : Guiriambli (Dakon, Kpahon, Kpao, Diaikon), Klabo (Kaniédi, Zaha) et Ziombli (Glao, Séouandi, Welao). Mais la colonisation a donné naissance à des communautés villageoises tellement hétérogènes que l'achèvement de l'œuvre de « reconstruction sociale » devient une tâche délicate, qui nécessite de la part du nouvel administrateur beaucoup d'habileté, de tact et de doigté.

Nous avons vu dans l'Introduction sur quelles bases se faisait jusqu'en 1966 l'opération « regroupement de villages ». La notion d' « unité optimum » est bien difficile à définir, et ce qui peut paraître un optimum pour l'extérieur ne l'est pas forcément pour les communautés claniques en présence.

La décision de regrouper les trois villages de Guiriambli, Klabo<sup>1</sup> et Ziombli, sur le site de Ziombli, remonte à 1961. Les motivations en sont les suivantes :

- rapprocher les communautés de Guiriambli et de Klabo de l'axe Toulépleu-Guiglo, et permettre au nouveau village d'être relié à l'extérieur, faciliter par le fait même de l'évacuation des produits, une piste en principe carrossable en toute saison reliant Ziombli à la route principale ;
- édifier un village nouveau, sur un emplacement loti, répondant à un minimum de normes sanitaires, et offrant un espace suffisant pour permettre à la communauté de s'étendre sans risquer d'être bloquée à court ou à long terme par des « obstacles naturels » (ravins, marécages, rivières, etc.) qui en gêneraient la croissance normale ;
- créer un centre suffisamment important pour justifier les « aménagements collectifs » élémentaires dont toute communauté devrait être pourvue : école, dispensaire...

La tradition historique des lignages ou segments de lignage en présence n'opposait pas d'empêchement majeur à ce regroupement. Nous avons vu que leur destin avait été le même pendant plus de deux siècles, dans le cadre du groupement de guerre et d'alliance Nidrou (le groupe Welao excepté, mais il constitue une minorité insignifiante). L'expérience de Gbohoubli n'avait pas révélé d'incompatibilité fondamentale de 1923 à 1928. Rien ne devait donc empêcher la création d'une véritable communauté villageoise moderne.

Dès 1961 Guiriambli effectue le déplacement : Dakon, Kpahon, Kpao, Diaikon s'installent à Ziombli.

Mais il en est tout autrement de Klabo. La population oppose une passivité extraordinaire aux injonctions de l'administration. Depuis 1961 elle pratique une politique de temporisation, jouant sur le changement des administrateurs et les périodes de flottement qui en résultent pour gagner du temps et espérer voir le projet abandonné définitivement. Au début de 1965, personne n'a encore bougé. L'administration se fait menaçante et l'épreuve de force est imminente. Le chef de Klabo (Tousrin, du lignage Zaha) détruit alors symboliquement sa case et vient s'installer à Ziombli avec sa famille. Le Sous-Préfet adresse un ultimatum à la population : la date limite

1. Les distances qui séparent Guiriambli et Klabo de Ziombli sont respectivement de deux et trois kilomètres.

est fixée au 30 avril. Il reste quinze jours à peine pour déménager... Le village s'agite fiévreusement, et le déplacement commence. A la fin du mois, la destruction s'avère inutile, l'administration triomphe, et les trois villages sont enfin regroupés.

A la mi-mai, une partie des Kaniédi s'est déjà réinstallée à Klabo... Les autres suivent progressivement, tout en édifiant pour la façade une habitation à Ziombli. En 1968 il ne reste au village de regroupement plus que douze chefs de ménage sur les vingt-trois originaires de l'ancien Klabo. Quant aux maisons construites à Ziombli, elles servent d'étables à bœufs, quand elles ne sont pas déjà tombées en ruines...

Il est clair que ce jeu de dupes entre l'administration et la population de Klabo ne trompe personne. D'un côté nous avons l'administration, disposant d'un pouvoir coercitif, soucieuse d'appliquer une politique élaborée dans l'intérêt public. De l'autre, nous trouvons une communauté clanique, fortement enracinée à un site occupé depuis plus d'un demi-siècle, habituée dans des conditions écologiques précises (proximité immédiate du Cavally) à un mode de vie particulier, liée au passé, à ses ancêtres et aux terres du village...

L'administration n'ignore pas ces données. Mais le conflit se situe à un autre niveau : faut-il résolument sacrifier la société traditionnelle, avec les risques de crise grave que cela comporte ? Ou faut-il la préserver des transformations trop rapides qu'exigent les impératifs du développement économique et social, en attendant qu'elle s'adapte d'elle-même, au risque de la figer dans un immobilisme sans issue ?

La voie dans laquelle s'est hardiment lancée la Côte d'Ivoire fournit une réponse sans ambages, qui n'accepte pas la demi-mesure. Le nouveau Code Civil, en vigueur depuis le 1<sup>er</sup> janvier 1965, est l'expression la plus concrète de son désir de briser le cadre traditionnel. La « reconstruction sociale » ne se fera pas sans crise grave : le conflit<sup>1</sup> administration - population, ouvert par les mesures de regroupement des villages, n'en est que la première manifestation.

Si nous nous plaçons dans une perspective purement démographique — et notre analyse se limitera à ce niveau — que sera le village regroupé de demain ? En créant des communautés de près de 1 000 habitants pour la plupart, quelquefois davantage, avec un taux moyen de croissance de l'ordre de 3 % par an, il faut environ une génération (30 ans) pour doubler la population actuelle. La pression démographique sur des terroirs devenus trop exigus sera alors telle qu'un nouvel éclatement ne pourra plus être évité (à moins d'une transformation radicale de l'organisation économique actuelle ou d'un appel extérieur massif de main-d'œuvre susceptible de résorber l'excédent de population active jeune). Il est d'autre part peu probable que dans les années qui viennent l'équipement collectif suive le rythme d'accroissement de la population. Le désajustement entre les besoins et leur satisfaction, qu'on essaie de réduire à l'heure actuelle par la création d'unités de peuplement optima, à moins d'une injection massive de fonds publics<sup>2</sup>, n'ira qu'en s'accroissant.

## 2. Historique du village de Sibabli.

L'historique de Sibabli fera l'objet d'une présentation plus sommaire. Le processus de constitution du village étant dans ses grandes lignes le même que celui que nous venons de décrire pour Ziombli, nous n'évoquerons ici que les principales étapes qui ont amené les six lignages ou segments de lignage de leur premier lieu d'implantation au site actuel.

1. Dans le cadre de la sous-préfecture de Toulépleu, l'opération « regroupement de villages » a été différemment accueillie suivant les cantons : elle s'est pratiquement effectuée sans heurt apparent dans les cantons Boo, Néao-Blao Nord et Sud. Elle fut beaucoup plus difficile dans les cantons Nidrou, Toulépleu et Bakoubli. Il fallut à plusieurs reprises recourir à la force, et faire démolir par les commandos de la milice, au jour J et à l'heure H les villages récalcitrants.

2. Le financement des écoles actuellement en cours de construction est assuré par la seule population villageoise. Quand on sait que le revenu annuel par tête d'habitant est de l'ordre de 4 000 francs, on imagine aisément l'effort que les villageois sont obligés de fournir et les restrictions qu'ils s'imposent. Si cet effort devait être soutenu trop longtemps, on s'acheminera inévitablement vers un « seuil de rupture », qui risque de mettre un terme brutal aux manifestations actuelles de bonne volonté.

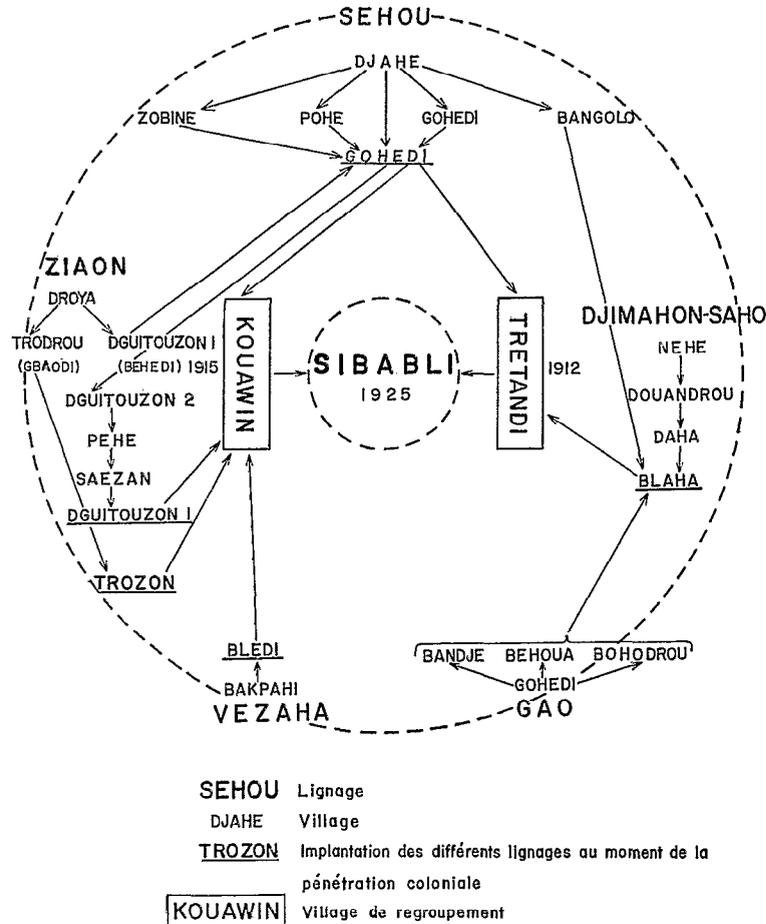


FIG. 15. — Les étapes de la constitution du village de Sibabli.

a) *La période précoloniale.*

— FÉDÉRATION VAHON

- **lignage Séhou** : à l'issue de la migration qui l'amena du pays wobé sur le territoire actuel, il y a quelques 250 ans, Baséha, l'aïeul des Séhou, fonda le village de Djahé. Djahé était situé sur la frange occidentale du pays Vahon-Djimahon, au voisinage des Zagna. Ce village connut une existence très longue : ce n'est que quatre générations après sa création qu'une partie des arrière-petits-enfants de Baséha se dispersèrent en campements, Bangolo, Gohédi, Zobiné, Pohé, tout en maintenant Djahé. Mais Bangolo, pour s'éloigner des Zagna, se déplace à la fin du siècle dernier vers l'Est et rejoint les Djimahon à Blaha. A la même époque Zobiné, Pohé et Djahé se regroupent spontanément à Gohédi, à la fois pour être moins vulnérables en cas d'attaque et plus proches des Blaha ;
- **lignage Vèzaha** : le premier village Vèzaha est Bakpahi, dans l'actuel pays Debohon. De là le lignage se déplace à Blédi où le trouve le colonisateur ;
- **lignage Gao** : l'aïeul des Gao, Séhi-Ba, venu du pays wobé à la chasse à l'éléphant il y a quelques deux cents ans, finit par s'installer dans la forêt et crée le village de Gohédi. Gohédi n'éclate qu'à la fin du siècle dernier pour se fragmenter en trois campements :

Béhoua, Bandjé, et Bohodrou. Mais très rapidement, par crainte peut-être de Samory, qui sème la terreur plus au Nord, et dont le nom a pénétré dans la forêt, les Gao retrouvent leur unité et se regroupent auprès des Djimahon et des Séhou à Blaha ;

- **lignage Ziaon** : la première implantation des Ziaon se fit à Droya, au voisinage des Zagna. Il y a quelques deux cents ans (8 générations), une fille Ziaon, Zouhou, partie en mariage en pays Gbowon, met au monde des jumeaux : un garçon, Oula-Gaha, et une chèvre (*gbao*). Devant l'étrangeté du phénomène, Zouhou est renvoyée à ses parents, à Droya. Oula-Gaha a deux fils : Oula-Wè et Gouè. Un jour, dans la forêt, un enfant de Gouè tombe dans un trou et se fait secourir par une « biche rouge » (*céphalophe dorsalis*, *be*). Tandis que les enfants de Oula-Wè continuent à respecter le totem de leur père, *gbao* (la chèvre), et à porter le nom de *Gbaodi*, les descendants de Gouè adoptent comme totem *be* et se feront désormais appeler *Bèhèdi*. A la suite de ce changement de totem, Droya éclate : les Bèhèdi créent Dguitouzon, les Gbaodi Trodrou. De Dguitouzon les Bèhèdi rejoignent tout d'abord les Séhou à Gohédi, puis fondent un second Dguitouzon, qu'ils abandonnent peu après pour s'installer successivement à Péhé et à Saézan, avant de retourner finalement sur l'emplacement du premier Dguitouzon. Quant aux Gbaodi, de Trodrou, qui est sur la montagne, ils descendent dans la plaine et créent Trozon.

#### — FÉDÉRATION DJIMAHON

- **lignage Djimahon** : le premier village Djimahon est Néhé, au voisinage des Zagna. Néhé est abandonné vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, à la suite d'une guerre, pour un site plus méridional, Douandrou. Puis, après le décès du fondateur de Douandrou, les Djimahon se déplacent à Daha. Mais Daha ne connut qu'une brève existence. Vers la fin du siècle, à la suite d'un nouveau décès de chef, l'aîné du lignage s'en va créer Blaha ;
- **lignage Saho** : les Saho, depuis leur arrivée sur le territoire actuel, il y a six générations, ont toujours vécu à côté des Djimahon.

#### b) *La période coloniale.*

Au moment de la pénétration coloniale les Vahon-Djimahon se trouvaient donc dispersés en cinq « villages » : Gohédi (Séhou), Blédi (Vèzaha), Dguitouzon (Ziaon-Bèhèdi), Trozon (Ziaon-Gbaodi), Blaha (Séhou, Gao, Djimahon et Saho). La conquête du pays Zagné se fit de novembre 1911 à février 1912. Au cours des opérations de pacification, les militaires auraient enlevé une femme Vahon-Djimahon, Zoho, et l'auraient gardée comme otage, jusqu'à ce que les cinq campements se fussent regroupés à un endroit déterminé, Trétandi, et que la population eût livré la totalité des fusils en sa possession. Mais seuls les Djimahon, suivis d'une partie des Séhou, s'exécutent, et s'installent à Trétandi.

Aux environs de 1915 fut ordonné le premier regroupement administratif officiel : tous les Vahon-Djimahon devaient s'installer à Kouawin (à 8 km à l'Ouest de l'actuel Sibabli). Seuls les Séhou, les Vèzaha et les Ziaon effectuent le déplacement. Ce n'est qu'en 1925 que l'administration parvient enfin à réunir l'ensemble des Vahon-Djimahon en un seul village, *Sibabli*, au bord de la piste — et future route carrossable — Duékoué-Kouibli.

En 1940 toutefois Sibabli éclate. Une querelle met aux prises Vahon et Djimahon, ceux-ci reprochant à ceux-là de ne pas suffisamment se soucier de la propreté de leur quartier et de vivre dans la saleté. Les Vahon, offusqués, décident de quitter les lieux et de créer leur propre village, Ponan, à moins d'un kilomètre au Nord, sur la rive droite d'un affluent du Sonhon, la Bihi, pour montrer aux Djimahon ce dont ils étaient capables. Mais de nombreux décès se produisant à Ponan, une partie des Vahon revient assez rapidement à Sibabli<sup>1</sup>.

1. Le village de Ponan comprend actuellement une fraction importante des lignages Séhou et Ziaon, tous deux de la fédération Vahon.

c) *La période post-coloniale.*

Malgré la taille exigüe des communautés de Sibabli et de Ponan (un millier de personnes environ en 1967), l'administration n'a pas jugé nécessaire de regrouper les deux populations. Sibabli resta donc à l'abri de l'effervescence que suscita un peu partout en pays guéré, après la proclamation de l'Indépendance, la reprise de la politique de regroupement des villages.

\*  
\* \*

Si le processus de formation du village de Sibabli présente de nombreuses similitudes avec le schéma décrit pour Ziombli, il ne comporte pas moins des différences :

- au départ chaque lignage occupe une aire géographique bien déterminée et, à l'exception des Saho qui ont toujours marché à l'ombre des Djimahon, s'affirme très nettement en tant que groupe organique autonome ;
- la préoccupation majeure des lignages Vahon-Djimahon de l'époque précoloniale est, comme chez les Nidrou, celle de la sécurité. Dans de nombreux cas les déplacements sont motivés par des raisons stratégiques : emplacement plus éloigné de l'ennemi, site plus facile à défendre, constitution de groupements de défense démographiquement plus étoffés et, partant, mieux à même de faire face à une éventuelle attaque-surprise. C'est ce qui explique le glissement constant des villages Vahon-Djimahon de l'Ouest (d'où venait le danger, l'ennemi traditionnel étant les Zagna) vers l'Est (où un immense no man's land qui s'étendait jusqu'au Sassandra, les séparait des Niaboua) ;
- le processus de formation des fédérations d'alliance puis du groupement de guerre Vahon-Djimahon nous apparaît cependant comme l'inverse de celui qui présida à la constitution du groupement Nidrou. Alors que ce dernier était antérieur à la création des villages, les lignages du futur groupement Vahon-Djimahon, hétérogènes à la fois par la diversité de leurs origines et l'échelonnement dans le temps de leur implantation, ont d'abord connu une autonomie totale (nous avons vu que les premiers villages ont généralement eu une existence assez longue) avant de ressentir sous la pression d'un danger commun le besoin de se fédérer en entités plus importantes. Aussi, à l'arrivée du colonisateur, la tendance des lignages Vahon-Djimahon était-elle plus à l'union qu'à la dispersion. C'est peut-être ce qui explique que le regroupement des villages se heurta à moins de réticences dans cette région qu'en pays Nidrou ;
- enfin, et ceci est capital, Sibabli ne connut plus d'intervention coercitive après celle qui, en 1925, réunit tous les lignages Vahon-Djimahon sur le même site. Ceci a permis au village de se développer dans un climat psychologique totalement différent de ce que fut celui de Ziombli non seulement tout au long de la période coloniale mais encore — et surtout — les premières années de l'Indépendance.

\*  
\* \*

La communauté villageoise actuelle, qu'il s'agisse de Ziombli ou de Sibabli, malgré les déplacements successifs qu'elle a connus tout au long de la période coloniale ou depuis la proclamation de l'Indépendance, et les multiples injonctions de l'administration visant à fixer les populations, ne nous apparaît pas encore comme définitivement stabilisée. Pour Ziombli, il ne fait pas de doute que le noyau originaire de Klabo et qui n'est pas encore retourné dans le village « déplacé », actuellement en cours de reconstruction, réintégrera tôt ou tard le bercail. Pour Sibabli, il est probable également que les Vahon, qui font en permanence la navette entre les deux sites où ils sont dispersés, finiront par reconstituer une entité plus viable.

Dans ces conditions, et compte tenu du processus de formation de Ziombli et de Sibabli, il est possible, pour caractériser le village actuel, de dégager les conclusions suivantes :

- il est tout d'abord impropre de parler de « communauté villageoise » : une communauté suppose l'existence d'une unité, d'une cohésion, d'une homogénéité internes. Or l'hétérogénéité des groupes en présence est telle qu'il serait plus exact de définir le village actuel comme un « agglomérat de communautés claniques » ayant chacune son autonomie propre ;
- en second lieu, cette juxtaposition de communautés est *artificielle* : le plus souvent elle est le résultat d'une intervention administrative coercitive. Le manque d'unité s'en trouve encore accru ;
- l'hétérogénéité des groupes en présence rend enfin la gestion interne du village difficile, sinon impossible. Le chef, choisi dans un des groupes les moins représentatifs (à Ziombli il est à la tête d'un segment de lignage comprenant moins de vingt personnes, à Sibabli il est Vahon<sup>1</sup> alors que le village est à majorité Djimahon), n'a qu'une autorité symbolique. Les affaires vraiment importantes ne sont pas traitées à l'échelle du village, mais au niveau de chaque chef de lignage.

L'étude de la structure interne du village ne fera que concrétiser ces données.

## II. LA STRUCTURE ACTUELLE DU VILLAGE

Un village est une réalité à la fois sociale et territoriale, faite d'un ensemble d'individus vivant, se développant et se projetant dans l'espace selon des normes données. C'est l'ensemble de ces règles que nous essaierons de dégager ici à travers l'examen d'une part des caractéristiques démographiques des populations de Ziombli et de Sibabli, d'autre part des modalités d'occupation et d'aménagement de l'espace déployées par les deux communautés.

### A. CARACTÉRISTIQUES DÉMOGRAPHIQUES

L'enquête démographique, conçue dans une optique d'étude de la structure sociale, a été menée sur le terrain, pour Ziombli en mars 1965, pour Sibabli en mars 1967. Les données réunies au niveau de chaque lignage ont été complétées et vérifiées à l'aide de la reconstitution systématique des arbres généalogiques. Un calendrier historique a été établi au préalable, ce qui nous a permis de déterminer d'une façon relativement précise, indépendamment des jugements supplétifs, l'âge exact des habitants. Il est toutefois exclus d'accorder une valeur autre qu'indicative à des données qui, vu la taille réduite des échantillons, ne peuvent prétendre à une quelconque représentativité statistique.

Ont été inclus dans notre recensement les seuls éléments *résidant d'une façon permanente* dans les deux villages. Les personnes de passage n'ont pas été comptées dans le dépouillement. Nous présenterons les résultats de cette enquête sur deux plans :

- *le plan quantitatif* : répartition de la population par unités lignagères ; structure par sexe et par âge ; pyramide des âges ; fécondité, natalité et mortalité ; accroissement naturel et mouvements migratoires ;

1. Il convient toutefois de préciser que le chef actuel est le frère de l'ancien chef du village de Sibabli, quand le groupement Vahon-Djimahon n'avait pas encore éclaté. Le vieux chef, toujours en vie, mais atteint de cécité depuis plusieurs années, n'a en réalité que délégué ses fonctions à son cadet. Le fait que le village n'ait pas cherché à imposer, à la suite du départ de la majorité des Vahon à Ponan, un chef plus représentatif de la nouvelle communauté, ne fait d'ailleurs que confirmer le peu de crédit qui est actuellement porté à l'institution.

— *le plan qualitatif*: population active et population à charge ; structure socio-professionnelle ; composition et taille des ménages ; mobilité sociale ; scolarisation et instruction ; appartenance confessionnelle.

## 1. Données quantitatives.

### a) Répartition de la population par unités lignagères.

— **Ziombli** : la population de Ziombli<sup>1</sup> s'élève, au 1<sup>er</sup> mars 1965, à 736 personnes, réparties en huit lignages ou segments de lignage (auxquels s'ajoute un petit groupe d'étrangers) dont l'importance respective est la suivante :

Dakon .....	19
Doueyakon, 200 dont :	
Diaikon .....	128
Kaniédi .....	72
Glao .....	211
Kpahon .....	104
Kpao .....	113
Séouandi-Gbéo .....	44
Welao .....	13
Zaha .....	27
Étrangers <sup>2</sup> .....	5

— **Sibabli** : le village de Sibabli compte, au 1<sup>er</sup> mars 1967, 626 habitants, se répartissant en deux « groupes » bien distincts, Vahon et Djimahon, auxquels s'ajoute une petite communauté dioula. Ces groupes, comme nous l'avons vu ci-dessus, sont le résultat de la fédération, à une époque donnée, de patrilignages (*tke*), mais plus fréquemment aussi de segments de lignage (*gnu*) disparates et hétérogènes, que le hasard d'une migration imposée ou voulue ont mis en présence. L'importance respective de ces unités lignagères est la suivante :

● FÉDÉRATION VAHON .....	264
Séhou .....	132
Vèzaha .....	48
Ziaon, 59 dont :	
Bèhèdi .....	35
Gbaodi .....	24
Gao .....	25
● FÉDÉRATION DJIMAHON .....	348
Djimahon-Kahadi .....	123
-Gbohodi .....	114
-Iahodi .....	30
-Tahadi .....	23
Saho .....	58
● DIOULA .....	14

1. Le village de Klabo, en cours de regroupement à l'époque à Ziombli, est inclus dans ces données.

2. Il s'agit de deux Dioula, installés au village depuis une dizaine d'années, et d'un ménage dan : le maître d'école, sa femme et leur enfant.

- Il ressort de ces données que dans chaque village deux lignages apparaissent comme nettement dominants :
- à Ziombli, les lignages Glao (211 personnes) et Doueyakon (200), qui constituent à eux-seuls 58 % de la population ;
  - à Sibabli, les lignages Djimahon (290 personnes) et Séhou (132), qui représentent 67 %, soit les deux tiers, des habitants du village.
- Cette répartition de la population met en relief l'inégalité numérique qui, au sein d'une même communauté, peut exister d'un lignage à l'autre, facteurs souvent prépondérants dans l'élaboration des rapports sociaux entre groupes (rapports politiques, mais surtout stratégie matrimoniale).

#### b) Structure par sexe et par âge.

Les tableaux ci-après donnent, pour les deux villages, la répartition de la population par sexe et par âge.

- **Répartition par sexe** : étant donné la petite taille de l'échantillon, les données relatives au taux de masculinité, notamment en ce qui concerne les extrêmes, ne sont pas significatives. Le taux global de 0,90 pour Ziombli, de 0,92 pour Sibabli, traduisant une légère supériorité des effectifs féminins, est normal ;
- **Répartition par âge** : deux caractéristiques principales, qui soulignent l'extrême jeunesse de la population des deux villages :
- le pourcentage très élevé de jeunes de moins de 20 ans : 55,6 % pour Ziombli, 51,4 % pour Sibabli, soit plus de la moitié de la population ;
  - le pourcentage très faible d'adultes de plus de 50 ans : 7,2 % pour Ziombli, 9,7 % pour Sibabli. Plus de 90 % de la population a donc moins de 50 ans.

RÉPARTITION PAR SEXE ET PAR AGE DE LA POPULATION DE ZIOMBLI (mars 1965)

Tranche d'âge	Effectif		Effectif global	En %	Effectifs cumulés	En %	Taux de masculinité
	Hommes	Femmes					
0- 1 an . . . . .	19	16	35	4,75	35	4,75	1,18
1- 4 ans . . . . .	58	50	108	14,68	143	19,43	1,16
5- 9 ans . . . . .	70	57	127	17,26	270	36,69	1,22
10-14 ans . . . . .	33	35	68	9,24	338	45,93	0,94
15-19 ans . . . . .	34	37	71	9,65	409	55,58	0,91
20-24 ans . . . . .	27	26	55	7,47	464	63,05	0,96
25-29 ans . . . . .	17	28	45	6,11	509	69,16	0,60
30-34 ans . . . . .	17	30	47	6,39	556	75,55	0,56
35-39 ans . . . . .	26	32	58	7,88	614	83,43	0,81
40-44 ans . . . . .	13	14	27	3,67	641	87,10	0,92
45-49 ans . . . . .	12	11	23	3,13	664	90,23	1,09
50-54 ans . . . . .	4	15	19	2,58	683	92,81	0,26
55-59 ans . . . . .	9	8	17	2,31	700	95,12	1,12
60-64 ans . . . . .	1	7	8	1,09	708	96,21	0,14
65-69 ans . . . . .	—	2	2	0,27	710	96,48	—
70 ans et plus . . . . .	10	16	26	3,52	736		0,62
TOTAL . . . . .	350	386	736	100	736	100	0,90

## RÉPARTITION DE LA POPULATION DE SIBABLI (mars 1967)

Tranche d'âge	Effectif		Effectif global	En %	Effectifs cumulés	En %	Taux de masculinité
	Hommes	Femmes					
0-1 an .....	13	8	21	3,35	21	3,35	1,62
1-4 ans ....	40	49	89	14,22	110	17,57	0,81
5-9 ans ....	48	55	103	16,45	213	34,02	0,87
10-14 ans ....	29	25	54	8,62	267	42,65	1,16
15-19 ans ....	26	29	55	8,78	322	51,43	0,89
20-24 ans ....	28	23	51	8,14	373	59,58	1,21
25-29 ans ....	28	26	54	8,62	427	68,21	1,07
30-34 ans ....	13	28	41	6,55	468	74,76	0,46
35-39 ans ....	14	13	27	4,31	495	79,07	1,07
40-44 ans ....	18	17	35	5,60	530	84,66	1,05
45-49 ans ....	13	22	35	5,60	565	90,25	0,59
50-54 ans ....	15	13	28	4,50	593	94,72	1,15
55-59 ans ....	4	7	11	1,76	604	96,48	0,57
60-64 ans ....	8	4	12	1,92	616	98,40	2,00
65-69 ans ....	—	2	2	0,31	618	98,72	—
70 ans et plus .	3	5	8	1,28	626		0,60
TOTAL ...	300	326	626	100	626	100	0,92

e) *Pyramide des âges.*

La pyramide des âges présente, pour les deux villages, une base particulièrement aplatie, caractéristique de l'extrême jeunesse de la population : 45,9 % de moins de 15 ans à Ziombli, 42,6 % à Sibabli.

Les deux pyramides accusent un léger déficit du côté masculin entre 25 et 35 ans pour Ziombli, entre 30 et 40 ans pour Sibabli. Ceci s'explique essentiellement par le mouvement migratoire qui attire une partie des adultes, *entre 25 et 40 ans*, vers la Basse-Côte (Sassandra, Abidjan) et même la Côte libérienne (Monrovia).

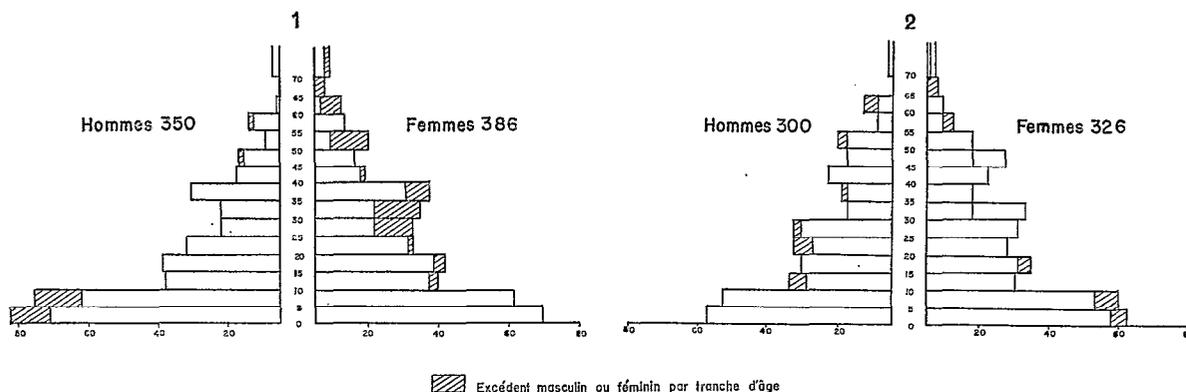


FIG. 16. — 1. Village de Ziombli (736 habitants) — pyramide des âges en mars 1965.  
2. Village de Sibabli (626 habitants) — pyramide des âges en mars 1967.

Ce qui caractérise cette migration c'est que tout d'abord, et d'une façon générale, elle n'est pas le fait de jeunes gens, mais bien d'hommes déjà mûrs, mariés et, par conséquent, relativement affranchis de la tutelle des anciens. Le migrant, en un premier temps, laisse sa — ou ses — femme(s)

au village, en attendant que sa situation se stabilise : ce qui explique l'excédent féminin, particulièrement accusé pour Ziombli, des tranches d'âge de 25 à 40 ans. En un second temps, il fait venir une, quelquefois deux (rarement plus), de ses femmes.

Cette migration ensuite n'est que temporaire : 40 ans marque généralement l'âge de retour définitif au pays.

Sur la pyramide de Ziombli un autre déficit apparaît du côté masculin dans les tranches d'âge de 60 à 70 ans. Il est incontestablement à inscrire au compte de l'exode massif vers le Libéria, du début de la pénétration coloniale (1913) jusque vers 1930, des jeunes de 20 à 30 ans, qui ne trouvaient que dans la fuite le moyen d'échapper à l'enrôlement militaire et au travail forcé. Beaucoup ne revinrent jamais.

#### d) *Fécondité, natalité et mortalité.*

##### — TAUX DE FÉCONDITÉ EFFECTIVE

- Le taux de fécondité effective (rapport entre les naissances vivantes et le nombre de femmes de 15 à 49 ans) s'élève à 222 ‰ à Ziombli (40 naissances pour 180 femmes en âge de procréer) et à 145 ‰ seulement à Sibabli (23 naissances pour 158 femmes). Ce second taux est particulièrement faible comparé à celui de 248 ‰ établi par l'enquête sur le 1<sup>er</sup> secteur agricole de Côte d'Ivoire en 1958. Il est inférieur même au taux de l'enquête effectuée par le BDPA sur la région de Man en 1962 et qui est de 177 ‰.
- En réalité, pour que la notion de « femme en âge de procréer » soit significative, il faudrait la pondérer par une série d'éléments traduisant la spécificité du type d'organisation sociale considéré. A Sibabli en effet, comme nous le verrons par ailleurs, nous sommes assez loin du système patrilinéaire classique et pur, tel qu'il existe par exemple à Ziombli, et ceci tout particulièrement en matière de résidence. La règle générale demeure la patri- et virilocalité, mais elle n'est que formelle. L'individu a en réalité un triple « chez-soi » : sa famille paternelle, sa famille maternelle et sa belle-famille. Suivant les circonstances, et compte tenu de facteurs multiples, il élit domicile chez les uns ou chez les autres. Cette élasticité dans le choix de la résidence entraîne une très grande mobilité sociale et, en matière matrimoniale notamment, perturbe singulièrement, par exemple, le schéma traditionnel d'attribution des veuves. En effet, en pays Zagné, après le décès du mari, il est rare que la veuve, quel que soit son âge, continue à demeurer plus longtemps au sein du lignage acquéreur. Elle revient généralement s'installer auprès d'un frère (très forte cohésion du groupe des siblings) et, en attendant de se remarier, peut ainsi rester « improductive » pendant des années.

Comme autres éléments de pondération, il faudrait également prendre en considération le cas des femmes divorcées qui retournent auprès de leur père ou d'un frère ; le cas des filles-mères, qui après une première maternité, ne sont pas toujours disposées à avoir « rapidement » d'autres enfants, ou simplement à se marier ; le cas enfin des filles célibataires jeunes ou moins jeunes, qui pour une raison ou une autre (prostitution notamment) n'ont pas encore contracté — ou ne contracteront jamais — de mariage.

Compte non tenu des filles-mères, dont le cas est un peu spécial, nous avons relevé à Sibabli 34 cas de femmes célibataires, veuves et divorcées entre 15 et 49 ans. Si nous défalquons ce chiffre des 158 femmes en âge de procréer, nous atteignons alors un taux de fécondité pondéré de 185 ‰, taux légèrement supérieur à celui établi par l'enquête du BDPA.

##### — TAUX DE NATALITÉ

Le taux de natalité (rapport entre naissances vivantes et population totale), qui s'élève à 54,3 ‰ à Ziombli, n'atteint que 36 ‰ à Sibabli. Comme le taux de fécondité, ce second taux

est très inférieur à ceux établis d'une part par l'enquête sur le premier secteur agricole (59 ‰), d'autre part par l'enquête du BDPA sur la région de Man (45 ‰), et ne nous paraît pas significatif.

— TAUX DE MORTALITÉ

- **Taux de mortalité infantile** : pour cinq décès d'enfants de moins d'un an relevés à Ziombli, deux seulement à Sibabli, les taux de mortalité infantile (rapport entre le total des décès des enfants de moins d'un an et le total des naissances de l'année) s'élèvent respectivement à 125 ‰ et à 86 ‰ (enquête BDPA : 108,7 ‰, premier secteur agricole : 155 ‰). Le taux *réel* de mortalité infantile nous semble bien plus élevé, les croyances liées à la mort exigeant qu'on évoque le moins possible le disparu, même s'il ne s'agit que d'un nouveau-né.
- **Taux de mortalité générale** : le taux de mortalité générale (rapport entre nombre de décès de l'année et population totale), qui atteint 19 ‰ à Ziombli et 15 ‰ à Sibabli, nous paraît, pour les mêmes raisons, très inférieur à la réalité (enquête BDPA : 29,75 ‰).

\*\*\*

Si, pour le village de Ziombli, les données relatives aux taux de fécondité, natalité et mortalité traduisent d'une manière assez exacte l'essor démographique réel que connaît à l'heure actuelle le pays guéré, il n'en est pas de même pour Sibabli. La taille réduite de l'échantillon ou les failles d'une enquête liée aux seules déclarations des habitants ne nous semblent pas les seuls éléments en cause. Non seulement conviendrait-il de procéder à une réévaluation des critères classiques d'établissement des taux (ce que nous avons tenté de faire par exemple pour le taux de fécondité) mais encore — et surtout — de prendre en considération le degré de désagrégation des structures sociales anciennes. En effet la persistance d'un système solidement intégré ou le relâchement des normes traditionnelles de cohésion entraînent incontestablement des politiques démographiques différentes : fortement natalistes dans le premier cas (« il n'est de richesse que d'hommes ») — cas des Guéré-Nidrou (taux de natalité de 54,3 ‰ à Ziombli) — elles accusent une nette propension au malthusianisme dans le second cas (cas de Sibabli). L'analyse comparée des structures sociales Nidrou et Zagné nous permettra de mieux saisir les fondements d'une telle différence d'attitude.

e) *Accroissement naturel et mouvements migratoires.*

— TAUX D'ACCROISSEMENT NATUREL : l'accroissement naturel (balance des naissances et des décès de l'année) est respectivement de 3,5 ‰ à Ziombli et de 2,2 ‰ à Sibabli. Ces taux sont tous deux de loin supérieurs à celui de 1,6 ‰ établi par l'enquête du BDPA, et qui nous paraît nettement inférieur à la réalité. Le taux d'accroissement naturel actuel du pays guéré est très certainement voisin de 3 ‰.

— MOUVEMENTS MIGRATOIRES : ils sont à la fois d'émigration et d'immigration ;

- **L'émigration** : nous ne tiendrons compte ici ni des migrations scolaires qui attirent, comme nous le verrons ci-après, vers les grandes villes une partie de la jeunesse guéré ; ni des « migrations temporaires » que nous intégrerons dans les données relatives à la mobilité sociale examinées plus loin. Seules seront prises en compte les migrations pouvant être considérées comme définitives. Toutes ne sont d'ailleurs pas liées à l'exode rural : sur les 36 actifs masculins originaires des deux villages et établis à l'extérieur, quinze continuent à exercer une activité agricole. Le mouvement d'émigration demeure

relativement modeste. Si nous essayons de le saisir sur les dix dernières années, nous obtenons les résultats suivants :

- Ziombli : 15 départs, dont 9 d'hommes mariés, ce qui représente, femmes et enfants inclus, en gros 70 personnes<sup>1</sup>.
- Sibabli : 7 départs, dont 5 d'hommes mariés, soit une quarantaine de personnes environ.

Par année cela fait donc une moyenne de sept départs pour Ziombli (soit 0,9 % de la population totale), de quatre pour Sibabli (soit 0,6 %) ;

- **L'immigration** : il existe actuellement pratiquement dans chaque village guéré une petite communauté « d'étrangers », composée essentiellement de Dioula, et, depuis peu, de Mossi. Il s'agit là de manœuvres agricoles, se livrant accessoirement à une petite activité commerciale, population théoriquement flottante, mais qui très souvent finit par se fixer sinon définitivement du moins pour une longue durée. Pour ces dix dernières années l'apport de ce mouvement d'immigration (femmes et enfants compris) est le suivant :

- Ziombli : 7 Dioula, 5 Mossi, soit 12 personnes au total ;
- Sibabli : 12 Dioula.

L'accroissement par immigration est donc de 1,7 ‰ pour Ziombli, de 1,9 ‰ pour Sibabli.

Compte tenu d'une part de l'accroissement naturel et de l'apport par immigration, d'autre part du mouvement d'émigration, le taux d'accroissement annuel est donc de l'ordre de 2,8 % à Ziombli, de 1,8 % à Sibabli.

## 2. Données qualitatives.

### a) *Population active et population à charge.*

En milieu rural, plus encore en Afrique qu'en Europe, il est difficile d'établir des critères pertinents pour définir la population active. Dans un village, tout individu capable de travailler participe en fonction de son âge, de son état physique et de son statut social au système de production. L'enfant est intégré à l'appareil dès avant l'âge de 15 ans : travaux de débroussaillage des champs de riz, désherbage des caféiers, confection des cases pour les garçons ; semis, surveillance et récolte du riz pour les filles. Quant aux personnes âgées, elles ne se retirent du système que quand les forces physiques ne leurs permettent effectivement plus d'aller aux champs. Encore continuent-elles alors de vaquer au village à de multiples tâches productives.

Il ne nous semble donc pas abusif de considérer que la population susceptible de travailler est constituée par *l'ensemble des hommes et des femmes de 15 à 65 ans*.

Si dans la société traditionnelle la population active correspondait en gros à la population susceptible de travailler (les seuls empêchements étant liés à l'infirmité), il n'en est plus tout à fait ainsi à l'heure actuelle. L'équilibre ancien est perturbé d'une part par la fréquentation scolaire prolongée, d'autre part par le degré plus ou moins prononcé de désagrégation de la structure sociale (ceci est particulièrement net à Sibabli où notamment le nombre de femmes en situation « anormale »<sup>2</sup> est très élevé). Aussi convient-il de distinguer maintenant entre population susceptible de travailler et population effectivement active, le poids de la population à charge ne pouvant être valablement calculé que par rapport à cette seconde catégorie.

1. Le ménage compte en moyenne 7 personnes.

2. Par situation « anormale » nous entendons non conforme au schéma social traditionnel. Rappelons qu'à Sibabli nous avons dénombré 34 femmes en âge de procréer (entre 15 et 49 ans) célibataires, veuves ou divorcées, alors qu'il n'y en a que 18 (dont 12 jeunes filles de moins de 20 ans, contre 14 à Sibabli) à Ziombli. Le non-mariage ou remariage d'une femme « libre » et en âge de procréer était chose inconcevable autrefois.

## — POPULATION ACTIVE ET POPULATION SUSCEPTIBLE DE TRAVAILLER

- Si nous retenons le critère défini ci-dessus (hommes et femmes de 15 à 65 ans), l'état de la population susceptible de travailler est, pour les deux villages, le suivant :
  - Ziombli : hommes, 160 ; femmes, 210 ;
  - Sibabli : hommes, 167 ; femmes, 182.
- Pour avoir le nombre exact de personnes effectivement actives, il convient de défalquer de ces chiffres tous les individus ne participant pas réellement au système de production :
  - les infirmes ;
  - la population scolaire de plus de 15 ans ;
  - les femmes n'ayant pas — ou ne partageant pas avec une autre femme — à part entière une parcelle de riz<sup>1</sup>, ou n'exerçant pas une autre activité.

L'état de ces inactifs est le suivant :

*Ziombli*

- population scolaire de plus de 15 ans : 27 (dont 1 fille) ;
- femmes non effectivement actives : 24<sup>2</sup>.

*Sibabli*

- infirmes : 2 hommes ;
- population scolaire de plus de 15 ans : 22 (dont 2 filles) ;
- femmes non effectivement actives : 68.

La population effectivement active s'établit donc comme suit :

*Ziombli*

- hommes : 134 (sur 160) ;
- femmes : 185 (sur 210) ;
- total : 319, soit 43,3 % de l'ensemble de la population.

*Sibabli*

- hommes : 145 (sur 167) ;
- femmes : 112 (sur 182) ;
- total : 257, soit 41 % de l'ensemble de la population.

## — POPULATION ACTIVE ET POPULATION A CHARGE

Sur la base des données précédentes il nous est possible maintenant de calculer le rapport actifs/inactifs, et de déterminer le nombre d'inactifs par actif.

- **Rapport actifs/inactifs :**
  - *Ziombli* : 319 actifs pour 417 inactifs, soit un rapport de 0,76 ;
  - *Sibabli* : 257 actifs pour 369 inactifs, soit un rapport de 0,69.
- **Nombre d'inactifs par actif :** chaque actif a à sa charge respectivement 1,3 inactif à Ziombli, et 1,4 à Sibabli.

Si nous essayons d'établir une comparaison entre les deux villages, la population de Ziombli nous apparaît comme nettement plus « active » que celle de Sibabli : 43,3 % des habitants de Ziombli participent au système de production, contre 41 % seulement à Sibabli ; 1,3 inactif à la charge de chaque actif à Ziombli, contre 1,4 à Sibabli. L'écart entre les deux villages, à l'avantage de

1. Une femme qui aide occasionnellement une autre femme, soit pour le semis, soit pour la récolte, n'est donc pas considérée comme active.

2. Sur ces 24,16 sont des jeunes filles célibataires, donc n'ayant pas encore « droit » à un champ de riz.

Ziombli, est encore plus significatif quand on sait que le poids de la population théoriquement à charge par rapport à la population susceptible de travailler est plus lourd à Ziombli (49,4 %, dont 45,9 % de jeunes de moins de 15 ans et 3,5 % de vieux de plus de 65 ans) qu'à Sibabli (44,2 %, dont 42,6 % de jeunes de moins de 15 ans et 1,6 % de vieillards seulement). Ces données confirment les résultats de notre enquête démographique quantitative, qui tendent à conclure à l'existence d'un état de crise latente dans la société de Sibabli.

### b) Structure socio-professionnelle.

Après avoir déterminé l'importance de la population active des deux villages, il convient d'examiner maintenant dans quels domaines s'exerce cette activité.

Si les femmes s'adonnent exclusivement à la tâche agricole (quelques-unes seulement se livrant, en plus, occasionnellement et par intermittence, à une activité commerciale : achat-revente de riz, de sel, de vin, de pétrole, de savon et de tabac en poudre notamment ; ou encore artisanale : une potière à Sibabli), l'homme actif a quelquefois plusieurs occupations. Nous avons donc distingué, chaque fois que cela s'avérait nécessaire, entre activité principale (habituelle et permanente) et activité secondaire (occasionnelle et temporaire, la nature de l'activité correspondant généralement à une formation professionnelle (connaissance d'un *métier* qui n'est pas — ou plus — exercé) acquise par le passé). Nous respecterons par ailleurs la classique présentation par « secteurs » (primaire, secondaire, tertiaire), encore qu'elle ne revête ici que peu de signification, la quasi-totalité de la population s'adonnant à une tâche agricole.

Les tableaux suivants donnent, selon le caractère de l'activité et par secteurs, la structure socio-professionnelle comparée des actifs masculins des deux villages.

— *Activité principale* (pour 134 actifs à Ziombli et 145 à Sibabli) :

	Ziombli		Sibabli	
	CA.	%	CA.	%
PRIMAIRE (activité agricole) .....		95,5		95,9
— « planteurs »* indépendants .....	88		90	
— aides de plantation .....	34		39	
— cultivateurs** .....	5		7	
— manœuvres*** .....	1		3	
SECONDAIRE (activité de transformation) .....		1,5		3,4
— maçons .....	2		4	
— menuisier .....			1	
TERTIAIRE (services) .....		3		0,7
— moniteurs d'enseignement .....	2			
— tenancier de bar .....			1	
— trafiquant de diamants .....	1			
— militaire .....	1			
TOTAL .....	134	100	145	100

\* Est appelé « planteur » tout propriétaire d'une parcelle de café ou de cacao.

\*\* Le terme de « cultivateur » est réservé au seul producteur de vivrier (ici exclusivement riz).

\*\*\* Les quatre manœuvres sont tous dioula.

— *Activité secondaire* (pour 25 actifs à Ziombli et 17 à Sibabli) :

	Ziombli	Sibabli
PRIMAIRE :		
— planteurs indépendants .....		2
— cultivateurs .....	1	1
— manœuvre .....	1	
— chasseurs .....	5	2
— pêcheur .....	1	
SECONDAIRE :		
— maçons .....	1	1
— ferrailleurs .....		2
— forgerons .....	1	1
— vanniers .....	1	
— cordonniers .....	2	1
TERTIAIRE :		
— chauffeurs et apprentis .....	3	1
— commerçants* .....	1	3
— coiffeur .....		1
— guérisseurs .....	2	
— personnel de maison .....	3	
— militaires retraités .....	3	1
TOTAL .....	25	17

\* Les quatre commerçants sont également tous dioula.

Ce qui caractérise cette structure socio-professionnelle, c'est la place écrasante tenue par le secteur primaire qui accapare la quasi-totalité des actifs des deux villages (100 % pour les femmes, plus de 95 % pour les hommes). Le secteur secondaire est encore insignifiant (1,5 % des actifs de Ziombli, 3,4 % des actifs de Sibabli). Ce qu'il est pourtant important de souligner, c'est l'existence d'un secteur secondaire *potentiel* : 3,7 % des actifs de Ziombli et 4,1 % des actifs de Sibabli connaissent un métier se rapportant à une activité du secteur secondaire, mais, la demande étant insuffisante, ne l'exercent que par intermittence. Le secteur secondaire pourrait donc passer aisément, avec une demande adéquate, à 5,2 % à Ziombli et à 7,5 % à Sibabli. Il y a là une amorce intéressante de spécialisation professionnelle. Quant au secteur tertiaire, pratiquement inexistant comme producteur principal de revenu (sauf en ce qui concerne les pensionnés militaires), il n'occupe qu'une place modeste également au niveau des activités secondaires.

### c) *Composition et taille des ménages.*

Par ménage nous entendons l'entité formée par un homme marié, sa ou ses femmes, ses enfants et, éventuellement ses dépendants. C'est le groupe ainsi défini qui semble à l'heure actuelle constituer l'unité organique de la société guéré.

L'examen de la structure des ménages<sup>1</sup> peut être particulièrement révélateur du degré de pureté du système de parenté auquel se réfère une communauté humaine. La « qualité » des dépendants notamment indique l'orientation de la ligne suivie. Aussi commencerons-nous par analyser la composition des ménages des deux villages avant d'en examiner la taille.

1. Le problème de la polygamie sera abordé au chapitre III, § II, consacré à l'étude de la structure matrimoniale.

## — COMPOSITION DES MÉNAGES

- 70,6 % des ménages de Ziombli (soit 72 sur 102) et 61,3 % de ceux de Sibabli (57 sur 93) se réduisent à la famille conjugale, mono- ou polygynique. Cela revient à dire que respectivement 29,4 % et 38,7 % des ménages seulement ont des dépendants : à Ziombli 30 chefs de ménage ont, en plus de leur propre famille, 60 personnes (32 hommes, 28 femmes) à charge, soit en moyenne deux par ménage, alors qu'à Sibabli 36 ménages se partagent 91 dépendants (34 hommes, 57 femmes), soit 2,6 par ménage.
- Qui sont ces dépendants ? Le tableau ci-après donne leur lien de parenté par rapport aux chefs de ménage qui les ont à charge. Si nous exceptons le cas des ascendants (20 à Ziombli, dont 15 mères réelles, 13 à Sibabli, dont 11 mères réelles), ce qui est frappant c'est l'existence d'une disparité considérable entre les deux villages : alors que pour Ziombli les données reflètent un système agnatique quasi pur, elles accusent une nette tendance cognatique à Sibabli. A Ziombli en effet la majorité des dépendants sont dans une situation conforme à la norme patrilinéaire : si nous nous référons à la seule catégorie des collatéraux, 36 sur 37 sont des agnats, dont la présence s'explique par les règles de filiation (30 sont des frères réels ou classificatoires, ou des neveux patrilatéraux), un seul est utérin ; à Sibabli par contre, pour la même catégorie, sur 68 collatéraux il y a 29 utérins, soit 42,6 %. Ce caractère d'anormalité est encore accentué par les 23 agnats (sur 39) qui sont, par rapport aux chefs de ménage, des sœurs réelles (20) ou classificatoires (3) — alors qu'il n'en existe qu'un seul cas à Ziombli.

LIEN DE PARENTÉ DES DÉPENDANTS PAR RAPPORT AUX CHEFS DE MÉNAGE

Lien de parenté	Ziombli	Sibabli
<b>ASCENDANTS :</b>		
— Père réel ou classificatoire ...	1	1
— Mère réelle ou classificatoire ..	19	11
— Grand-mère .....		1
<b>DESCENDANTS :</b>		
— Petit-fils .....		2
— Petite-fille .....		8
<b>COLLATÉRAUX :</b>		
— en ligne agnatique .....		
— frère réel ou classificatoire .	14	10
— neveu patrilatéral .....	16	3
— nièce patrilatérale .....	5	1
— sœur réelle ou classificatoire	1	23
— tante paternelle .....		2
— en ligne utérine		
— neveu utérin .....	1	15
— nièce utérine .....		8
— oncle maternel .....		1
— tante maternelle .....		1
<b>ALLIÉS</b> .....	3	4
<b>TOTAL</b> .....	60	91

## — TAILLE DES MÉNAGES

- La taille moyenne du ménage, tel qu'il a été défini ci-dessus, est de 7,2 personnes à Ziombli et, malgré un nombre plus important de dépendants, de 6,6 seulement à Sibabli.

- Compte tenu des dépendants, la taille moyenne de la famille conjugale est de 6,5 personnes à Ziombli, 5,6 à Sibabli. Cette différence, à l'avantage de Ziombli, est due à la fois à un taux de polygamie plus élevé (1,8 contre 1,4 à Sibabli) et à une natalité supérieure (3,7 enfants en moyenne par ménage à Ziombli contre 3,2 à Sibabli).

La connaissance de la composition des ménages fournit donc un apport capital à l'étude comparative des sociétés Nidrou et Vahon-Djimahon. La structure très nettement cognatique notée à Sibabli ne nous semble pas résulter d'une évolution récente, mais constitue à notre avis une des données fondamentales de l'organisation sociale des Guéré de l'Est. L'examen des règles de filiation et, partant, de résidence, confirmeront ces résultats.

#### d) *La mobilité sociale.*

La propension à la fixité ou à la mobilité d'une population peut apparaître comme un intéressant indicateur du degré d'ouverture de celle-ci au monde extérieur. Non que l'univers traditionnel fût hermétiquement clos, mais les rapports ne s'y étendaient qu'exceptionnellement au-delà des frontières du *bloa*, ou à la rigueur des *bloa* voisins. La disparition du « warfare » et, avec lui, des cloisonnements tribaux, les possibilités nouvelles de communication, l'attrait des « foyers de diffusion de la monnaie » ont agi comme de puissants ferments de mobilité sociale.

Notre investigation a cherché à saisir à cet égard l'ensemble des « déplacements » effectués par les personnes de plus de quinze ans hors du cadre de l'actuelle sous-préfecture. Les questions que nous nous sommes posées furent les suivantes : quelle est l'importance des « migrants » par rapport à la population totale (taux de mobilité) ? Quelle est la fréquence et la durée des mouvements ? Quel est l'âge et la situation matrimoniale du migrant au départ du village ? Où se rend-t-il ? Pour quel motif ? Enfin pour quelles raisons revient-il ?

#### — LE TAUX DE MOBILITÉ

Ce taux (rapport entre nombre de « migrants » et population de plus de quinze ans) s'établit comme suit :

	Hommes	Femmes	Total
Ziombli .....	0,76	0,23	0,45
Siabli .....	0,66	0,38	0,51

D'une manière générale la mobilité des hommes apparaît donc comme très nettement supérieure à celle des femmes : alors que les 3/4 de la population masculine de Ziombli et les 2/3 de celle de Sibabli ont effectué un ou plusieurs déplacements, les 3/4 des femmes de Ziombli et près des 2/3 de celles de Sibabli n'ont jamais quitté le pays.

Si nous essayons d'établir une comparaison entre les deux villages, les hommes de Ziombli se déplacent un peu plus que ceux de Sibabli. Les femmes de Sibabli par contre « voyagent » nettement plus que celles de Ziombli. Le taux de mobilité global de Sibabli l'emporte donc légèrement sur celui de Ziombli (0,51 contre 0,45).

#### — FRÉQUENCE DES MOUVEMENTS

Le taux de mobilité, pour être vraiment significatif, doit en réalité être pondéré par le nombre moyen de déplacements effectués par chaque migrant. Il apparaît alors que si à Sibabli plus de personnes se déplacent qu'à Ziombli, les habitants de Ziombli se déplacent plus fréquemment que ceux de Sibabli (3,3 voyages contre 2,6) :

Village	Nombre de déplacements par migrant		
	Hommes	Femmes	Total
Ziombli .....	4,1	1,5	3,3
Sibabli .....	3,1	1,8	2,6

Mais ce tableau ne donne qu'une physionomie globale de la fréquence des mouvements. Ceux-ci s'inscrivent en effet à l'intérieur d'une fourchette extrêmement étendue, allant d'un seul déplacement à un nombre quelquefois élevé de voyages. Cette fourchette s'établit comme suit :

● *population masculine*

Nombre de voyages effectués	Ziombli (en %)	Sibabli (en %)
1 voyage .....	25,4	26,2
2 voyages .....	20,3	23,3
3 voyages .....	16,9	14,5
4 voyages .....	10,2	12,6
5 voyages et plus .....	27,2	23,4
TOTAL .....	100	100

● *population féminine*

Nombre de voyages effectués	Ziombli (en %)	Sibabli (en %)
1 voyage .....	76,9	67,6
2 voyages .....	11,5	18,3
3 voyages et plus .....	11,6	14,1
TOTAL .....	100	100

Un quart environ des migrants masculins n'a donc effectué qu'un seul déplacement, tandis qu'un autre quart a fait cinq voyages et davantage. Quant aux femmes, les trois quarts pour Ziombli et les deux tiers pour Sibabli n'ont quitté le pays qu'une seule fois.

— DURÉE DES DÉPLACEMENTS

Là aussi la fourchette est particulièrement étendue, allant de l'absence de moins d'une semaine au séjour à l'extérieur de plusieurs années.

- Le voyage — au sens propre du terme — de moins d'une semaine est rare : 7,6 % de l'ensemble des mouvements masculins pour Ziombli, 4,7 % pour Sibabli ;
- la majorité des déplacements durent de 1 à 6 mois : 53 % pour les hommes et 47,4 % pour les femmes de Ziombli ; 39 % pour les hommes et 40 % pour les femmes de Sibabli ;

- quant aux séjours de longue durée — un an et davantage — ils sont plus fréquents pour Sibabli (plus du quart des migrants) que pour Ziombli (21,8 % des hommes, 18 % des femmes).

Durée du déplacement	% des déplacements			
	Ziombli		Sibabli	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
Moins de 1 semaine .....	7,6	5,2	4,7	3,2
De 1 semaine à 1 mois .....	27,8	19,2	17,1	8,8
De 1 mois à 3 mois .....	13,1	18	12,8	24
De 3 mois à 6 mois .....	12,1	10,2	9,1	7,2
De 6 mois à 1 an .....	13,7	19,2	26,4	20,8
Plus d'un an .....	21,8	18	28,1	25,6
En déplacement au moment de l'enquête .....	3,9	10,2	1,8	10,4
TOTAL .....	100	100	100	100

— AGE ET SITUATION MATRIMONIALE DU MIGRANT AU DÉPART

- L'âge : la structure par âge des migrants est assez sensiblement différente de l'un à l'autre village :
  - à Ziombli, les déplacements sont à 63,8 % le fait d'adultes de 20 à 40 ans (18,4 % seulement de jeunes de 15 à 20 ans) ;
  - à Sibabli, le mouvement affecte essentiellement les jeunes de moins de 30 ans : 75,4 % (dont 36,8 % d'adolescents de 15 à 20 ans).

Quant aux déplacements féminins ils concernent pour les deux tiers des jeunes filles ou jeunes femmes de moins de 30 ans.

Tranche d'âge	% des déplacements			
	Ziombli		Sibabli	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
15-19 ans .....	18,4	32,1	34,3	36,8
20-29 ans .....	35	34,6	41,1	24
30-39 ans .....	28,8	21,8	13,1	15,2
40-49 ans .....	13,7	6,4	8,4	19,2
50 ans et plus .....	4,1	5,1	3,1	4,8
TOTAL .....	100	100	100	100

- La situation matrimoniale : elle est donnée par le tableau ci-après (en %) :

Situation matrimoniale	% des déplacements			
	Ziombli		Sibabli	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
Célibataires .....	42,5	6,5	48,5	40
Mariés .....	57,5	93,5	51,5	60
TOTAL .....	100	100	100	100

- en ce qui concerne les déplacements masculins, ils sont légèrement plus le fait d'hommes mariés que de célibataires ;
- en ce qui concerne les déplacements des femmes, 40 % des « migrantes » de Sibabli sont des jeunes filles, contre 6,5 % seulement de celles de Ziombli.

#### — DESTINATION

La majorité des déplacements, tant masculins que féminins, s'effectuent vers la Basse-Côte (en partie Sassandra, mais surtout Abidjan) et, pour Ziombli, vers la Côte libérienne (cf. tableau ci-dessous « déplacements hors de Côte d'Ivoire »). Les villes de l'intérieur ne semblent que peu attirer les populations guéré.

Destination	% des déplacements			
	Ziombli		Sibabli	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
Département de l'Ouest ...	20,5	16,7	7,8	16
Département du Centre-Ouest .....	5,9	1,3	14,9	8,8
Département du Centre .....	6,1	6,4	7,2	4
Département du Nord .....	0,6		0,9	1,6
Département de l'Est .....	1,4		0,9	3,2
Département du Sud .....	47,7	66,7	63,3	66,4
Hors de Côte d'Ivoire .....	17,8	8,9	5	
TOTAL .....	100	100	100	100

#### — MOTIF DU DÉPLACEMENT

Les raisons qui ont motivé les différents déplacements sont extrêmement nombreuses. Elles peuvent cependant toutes être rattachées, en gros, à quelques grandes catégories : déplacements liés au travail prestataire de l'époque coloniale, migrations temporaires de travail, déplacements à but familial, commercial ou médical, service militaire, divers. A ces motivations s'ajoute, pour les femmes, la prostitution.

Motif du déplacement	% des déplacements			
	Ziombli		Sibabli	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
Travail prestataire .....	5,8		14	
Migration de travail .....	37,1		40,1	
Déplacement à but familial .	31,3	94,9	32,7	80
Déplacement à but commer- cial .....	2,4		2,2	
Déplacement à but médical :				
— recevoir des soins ....	0,9		1,4	4,8
— donner des soins ....	10,3			
Service militaire .....	7,4		7,8	
Prostitution .....				13,6
Divers .....	4,8	5,1	1,8	1,6
TOTAL .....	100	100	100	100

- Les migrations temporaires de travail représentent 37,1 % des déplacements masculins de Ziombli, 40,1 % de ceux de Sibabli. Le processus ne répond à aucun schéma précis. Il s'agit le plus souvent d'un départ à l'aventure, décidé parce qu'on est persuadé qu'« ailleurs » la vie est plus facile, et que l'on veut tenter sa chance. Quelquefois aussi la recherche d'un travail est consécutive à un autre type de déplacement. Les structures d'accueil sont familiales (hébergement) mais jamais professionnelles. L'emploi trouvé sera le plus souvent temporaire et ne nécessitera aucune qualification. Il sera également très mal rémunéré, découragera très vite le migrant et le fera assez rapidement retourner au village. Il arrive quelquefois cependant qu'un individu persévère envers et contre tout, et arrive à se forger une situation stable. Le simple déplacement temporaire devient alors une migration définitive.
- Les déplacements à but familial s'inscrivent directement, de par leur importance, après les migrations de travail. Ceux-ci sont motivés par les raisons les plus variées : visite à des parents, versement ou « encaissement » de dot, règlement de palabre, funérailles, etc. Les distances ne semblent nullement constituer un empêchement à ce que les relations liées au système familial traditionnel se perpétuent selon le schéma ancien. Les déplacements féminins qui entrent dans cette rubrique sont essentiellement ceux de femmes qui accompagnent leur mari.
- Dans les déplacements liés à des raisons médicales, il convient de distinguer entre ceux qui ont pour but la recherche de soins (peu importants : 0,9 % à Ziombli, 1,4 % pour les hommes et 4,8 % pour les femmes à Sibabli) et ceux des « hommes-médecine » qui au contraire sont appelés en consultation de l'extérieur (10,3 % des déplacements de Ziombli). Certains de ces hommes-médecine ont acquis une réputation « nationale » et effectuent de véritables tournées à travers le pays, qui les mènent dans les régions les plus diverses. Beaucoup franchissent aussi la frontière pour aller prodiguer leurs soins au Libéria.
- Soulignons enfin la place tenue par la prostitution dans les déplacements des femmes de Sibabli : 13,6 %.

#### — MOTIF DU RETOUR

Les motivations de retour ne sont intéressantes à examiner qu'en ce qui concerne les migrations de travail. L'« arrêt de travail » a des raisons multiples. Le plus souvent l'individu s'en va

parce que la tâche pour laquelle il a été embauché est achevée, ou parce qu'il est « fatigué ». Sont également allégués les palabres avec l'employeur, le défaut de paiement, ou tout simplement des raisons familiales nécessitant le retour au village (décès ou maladie dans la famille, âge avancé des parents, mariage, etc.). Quelquefois aussi le migrant revient parce qu'il a compris qu'il a plus à gagner « à planter le café » qu'à perdre son temps sur la Basse-Côte.

Les différents motifs de retour sont donnés par le tableau suivant :

Motif du retour	% des retours			
	Ziombli		Sibabli	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
Visite, séjour ou traitement terminé .....	49,1	47,5	34,9	45,6
Arrêt de travail :				
— tâche achevée .....	4,3		16,5	
— « fatigue » .....	16,5		15,8	
— raisons familiales ou personnelles .....	9,2	8,9	12,1	12,8
— raisons diverses .....	7,8		6,4	
Retour avec mari .....		33,4		22,4
Divorce .....				8,8
Divers .....	9,2		12,5	
Pas encore de retour .....	3,9	10,2	1,8	10,4
TOTAL .....	100	100	100	100

\* \* \*

Quelles que soient les motivations de ces déplacements ils ont tous pour conséquence de mettre ceux qui les effectuent en contact avec des réalités « autres », tant sur le plan économique que sociologique. Le retour au village s'accompagne généralement d'un apport d'idées nouvelles, d'une modification du mode de vie, quelquefois d'une véritable remise en cause des structures traditionnelles. Les séjours prolongés en Basse-Côte ou en milieu urbain créent des habitudes de consommation, que l'on cherchera à maintenir une fois revenu au pays.

Mais cette mobilité sociale, qui agit comme un puissant facteur de transformation, n'a pas que des résultats « positifs ». Elle est le plus souvent à l'origine du conflit de générations qui à l'heure actuelle oppose un peu partout en pays guéré les jeunes aux vieux. Le désir d'accéder rapidement à l'indépendance économique et, partant, la volonté de se libérer de la tutelle des anciens apparaissent en effet comme les raisons profondes de beaucoup de départs. L'examen de la structure matrimoniale montrera que le rôle de régulation des alliances qui était autrefois celui des aînés, en tant que détenteurs de la richesse, tend de plus en plus à s'amenuiser, l'acquisition d'une femme étant désormais à la portée de quiconque « a de l'argent », indépendamment de son âge ou de son statut social. Cette situation est perçue par les vieux comme un rejet de l'ordre traditionnel, une fuite des jeunes devant leurs obligations et leurs responsabilités. Elle a pour conséquence de rendre le dialogue entre la génération montante et les anciens de plus en plus difficile, quand elle n'entraîne pas entre eux un clivage total.

La dégradation du schéma traditionnel de contrôle social n'est par ailleurs pas étrangère à la libération de la femme. Celle-ci se poursuit à l'heure actuelle, en pays Zagné notamment, à un rythme de plus en plus accéléré. Le rejet des règles anciennes en matière de mariage d'une part,

la vénalisation des rapports sexuels d'autre part, nous apparaissent à cet égard comme les principaux facteurs d'explication du malthusianisme démographique observé à Sibabli.

e) *Scolarisation et instruction.*

L'établissement à la fois du taux de scolarisation et du taux d'alphabétisation des adultes nous oblige à distinguer ici entre population d'âge scolaire (enfants de 6 à 14 ans) et population de plus de 14 ans.

— POPULATION SCOLAIRE ET POPULATION SCOLARISÉE

Au moment de notre enquête, les villages de Ziombli et de Sibabli ne possédaient encore, chacun, qu'une école « clandestine »<sup>1</sup>. Si, en 1968, Sibabli n'a pas dépassé ce stade<sup>2</sup>, Ziombli a ouvert en 1967 les portes d'un établissement officiel.

Les données relatives à la scolarisation des deux villages sont, pour les années considérées (Ziombli : 1965 ; Sibabli : 1967), les suivantes :

● *Ziombli :*

- enfants d'âge scolaire : 167 (dont 89 garçons et 78 filles) ;
- population scolaire effective : 128 (89 garçons et 39 filles) ; mais sur ces 128 « enfants », 99 seulement sont d'âge scolaire (2 ayant moins de 6 ans et 27 (dont 26 garçons) plus de 14 ans) ; compte tenu de ces données, le taux de scolarisation réel est de 59,2 % ;
- sur les 128 enfants qui fréquentent des établissements scolaires, 93 suivent les cours (du CP1 au CE1) de l'école du village, soit 72,6 % ; 9 sont inscrits à Toulépleu et 8 dans les écoles d'autres villages de la sous-préfecture ; 18, soit 14 %, suivent un enseignement à l'extérieur de la sous-préfecture, dont 4 seulement dans des établissements secondaires, et sont disséminés un peu à travers toute la Côte d'Ivoire : Danané, Guiglo, Man, Soubré, Gagnoa, Sassandra, Guitry, Divo, Korhogo, Bouaké, Bingerville, Abidjan ;
- la scolarisation reste encore principalement le privilège du sexe masculin : 69,5 % des écoliers sont des garçons.

● *Sibabli :*

- enfants d'âge scolaire : 121 (dont 62 garçons et 59 filles) ;
- population scolaire effective : 87 (70 garçons et 17 filles) ; sur ce chiffre, 60 enfants seulement sont d'âge scolaire (4 ayant moins de 6 ans, et 23 (dont 21 garçons) plus de 14 ans) ; le taux de scolarisation réel s'élève donc à 49,5 % ;
- sur les 87 enfants scolarisés, 28 fréquentent l'école du village (CP1 et CP2), soit 33,4 % seulement ; 19 vont à Nidrou (à 5 km, où se trouve un établissement officiel), 14 sont disséminés à travers le reste de la sous-préfecture (dont 5 à Duékoué), et 26, soit 28,7 %, suivent un enseignement à l'extérieur (Bangolo, Toulépleu, Séguéla, Bouaké, Yamoussokro, Divo, Agboville, Abengourou, Grand-Bassam, Abidjan), dont 4 dans des collèges ;
- plus encore qu'à Ziombli la scolarisation touche essentiellement les garçons : 24,2 % seulement des effectifs sont féminins.

1. Les écoles « clandestines », théoriquement interdites par le Gouvernement, mais tolérées dans la pratique, peuvent réunir, dans les villages où n'existe pas d'école reconnue, sous un abri de fortune, jusqu'à une centaine d'élèves, dirigés par un « maître » recruté et payé par les villageois. Pour qu'une école soit reconnue et bénéficie de l'envoi de maîtres officiels, des conditions draconiennes sont exigées : bâtiment en dur, édifié selon un plan réglementaire, ainsi que des logements, conformes également à des normes fixées, pour le directeur et les maîtres adjoints. La réalisation d'un tel complexe demande de la part des villageois un investissement de l'ordre de 1,5 millions de francs CFA au minimum.

2. Encore cette école ne fonctionne-t-elle que par intermittence.

## — NIVEAU D'INSTRUCTION DE LA POPULATION DE PLUS DE 14 ANS

Si le niveau d'instruction peut être essentiellement défini à partir de la connaissance de la langue française, il nous a paru significatif par ailleurs d'essayer de saisir le degré d'ouverture de la population adulte d'une part au « Dioula », langue vernaculaire par excellence, d'autre part à d'autres dialectes.

● **Connaissance du Français.***Ziombli :*

- Sur une population totale de 405 personnes de plus de 14 ans :
  - 36 (dont 27 fréquentant encore l'école) savent lire et écrire, soit 8,8 %, dont 35 hommes (soit 20,2 % du total des hommes) et 1 femme (soit 0,4 % du total des femmes) ;
  - 43 (tous des hommes) parlent le Français, soit 10,6 % ;
- 19,5 % de l'ensemble de la population parlent donc le Français (45 % des hommes et 0,4 % seulement des femmes) ;
- le taux d'analphabétisation de la population de plus de 14 ans s'élève donc à 91,2 % (79,8 % pour les hommes, 99,6 % pour les femmes) ; ce taux atteint 97,6 % si l'on défalque de la population scolarisée de plus de 14 ans les jeunes gens qui continuent à fréquenter l'école.

*Sibabli :*

- Sur une population totale de 361 personnes de plus de 14 ans :
  - 35 (dont 23 fréquentent encore l'école) savent lire et écrire, soit 9,7 %, dont 32 hommes (soit 18,6 % du total des hommes) et 3 femmes (soit 1,6 % du total des femmes) ;
  - 68 parlent le Français, soit 18,8 %, dont 62 hommes (36 % du total des hommes) et 6 femmes (3,2 % du total des femmes) ;
- 28,5 % de l'ensemble de la population parlent donc le Français (dont 54,6 % des hommes et 4,8 % des femmes) ;
- le taux d'analphabétisation de la population de plus de 14 ans s'élève donc à 90,3 % (81,4 % pour les hommes, 98,4 % pour les femmes). Ce taux atteint 96,5 % si l'on défalque de la population de plus de 14 ans les jeunes gens qui continuent à fréquenter l'école.

● **Connaissance du Dioula et d'autres dialectes.**

*Ziombli :* sur 378 personnes de plus de 14 ans ne fréquentant plus l'école, 73 parlent le Dioula, soit 19,3 %, et 13 connaissent d'autres dialectes, soit 3,4 % ;

*Sibabli :* sur 338 personnes, 59 parlent le Dioula, soit 17,4 %, et 7 seulement connaissent d'autres dialectes, soit 2 %.

\*  
\* \*

Si l'on essaie d'établir une comparaison entre les deux villages, Ziombli a un taux actuel de scolarisation nettement supérieur à celui de Sibabli (59,2 % contre 49,5 %) ; le taux d'alphabétisation de la population de plus de 14 ans traduit cependant un léger avantage pour Sibabli (9,7 % contre 8,8 %). Sibabli accroît cet avantage sur le plan de la connaissance du Français *parlé* : 28,5 % de l'ensemble de la population, contre 19,5 % seulement à Ziombli. Les habitants de

Ziombli sont cependant légèrement plus ouverts au Dioula (19,3 % contre 17,4 %) et aux autres dialectes que ceux de Sibabli.

La population de Sibabli nous apparaît donc en moyenne plus « instruite » que celle de Ziombli. Ceci s'explique par des raisons à la fois historiques et géographiques : antériorité de la pénétration française en pays Zagné, développement plus rapide du centre de Duékoué, établi sur un carrefour routier important, que du poste de Toulépleu, situé dans un cul-de-sac aux confins du Libéria ; moindre éloignement de Duékoué par rapport à la Basse-Côte — 500 km jusqu'à la capitale, alors que Toulépleu en est à 650 — et, partant, tendance à une plus grande mobilité de la population. Cette « avance » de Sibabli va de pair avec une plus grande désagrégation de la structure sociale traditionnelle, et semble en constituer le principal moteur.

Mais il ne fait pas de doute que l'écart ne tardera pas à être comblé très rapidement par Ziombli, au bénéfice de la génération montante. Ce dernier village connaît en effet à l'heure actuelle un dynamisme sur le plan de la scolarisation (le « rush » vers l'école officiellement ouverte en octobre 1967 a été tel que rares sont les enfants d'âge scolaire qui échappent encore au mouvement) qui contraste singulièrement avec l'insouciance et l'absence d'initiative dans le même domaine de Sibabli.

#### f) *Appartenance confessionnelle.*

Les religions universalistes — Islam et Christianisme —, malgré un très long contact avec les colporteurs dioula et une trentaine d'années de présence missionnaire, n'ont encore que très faiblement pénétré la société guéré. A Ziombli, deux hommes seulement ont été baptisés selon le rite catholique (l'un au cours de son service militaire en France, l'autre au cours d'un séjour prolongé sur la Basse-Côte), mais ont abandonné depuis longtemps toute pratique. Ce qui n'empêche pas 41 personnes de se dire catholiques et 10 protestantes. A Sibabli les données sont à peu près identiques : aucun baptisé catholique, deux baptisés protestants, 59 personnes se disant catholiques et 7 protestantes. Quant à l'Islam, nous n'avons noté qu'un seul cas de conversion : un apprenti-chauffeur de Ziombli, ayant vécu plusieurs années au voisinage permanent de son employeur dioula.

\* \* \*

L'examen de la structure démographique, par le parallèle qu'il nous a permis d'établir entre les deux villages, apparaît riche d'enseignements sur le plan sociologique. Il contribue à mettre clairement en évidence les caractéristiques propres de chacune des deux communautés. La différence fondamentale semble être qu'à Ziombli nous avons affaire à une *structure patrilinéaire pratiquement pure*, alors qu'à Sibabli l'organisation sociale accuse une *tendance très largement cognatique*. Or c'est principalement à partir de cette donnée de base qu'il est possible, à notre avis, d'expliquer la spécificité des schémas d'évolution des sociétés Nidrou et Zagné.

En pays Nidrou en effet la rigidité des cadres anciens a agi comme un puissant élément de préservation de la structure traditionnelle. Le faible degré de cohésion et l'instabilité de la société Zagné ont par contre donné davantage prise aux facteurs de désagrégation. Alors que Ziombli s'adapte aux apports modernes à l'intérieur d'une structure qui continue à être très intégrée, il ne fait pas de doute que Sibabli, qui a partiellement brisé les cadres anciens, est sur le point de connaître une crise grave, dont le malthusianisme démographique actuel, le développement de la prostitution, la dégradation progressive du schéma d'autorité, l'absence de dynamisme en matière de scolarisation constituent déjà des symptômes inquiétants.

## B. ÉLÉMENTS DE MORPHOLOGIE SOCIALE

### 1. Occupation de l'espace et structure lignagère.

L'historique des villages de Ziombli et de Sibabli a mis en évidence l'existence quasi-généralisée, avant la pénétration coloniale, du village-lignage. Le regroupement coercitif de populations qui suivit la conquête militaire donna naissance à une occupation bimorphologique de l'espace : à côté des villages de regroupement, imposés par l'Administration et réunissant des lignages souvent hétéroclites, se multiplièrent les campements, groupements homogènes et fonctionnels, fondés sur la seule parenté. Nous examinerons donc ici successivement les rapports entre occupation de l'espace et structure lignagère d'une part à travers le phénomène « village », d'autre part à travers le phénomène « campement ».

#### a) *Le village.*

Nous avons défini ci-dessus le village actuel comme un agglomérat de communautés claniques juxtaposées. L'occupation de l'espace villageois reflète-t-elle cette hétérogénéité ?

Une remarque s'impose ici au préalable. La plupart des villages guéré ont fait l'objet, ces dernières années, d'opérations de lotissement (Ziombli en 1964, Sibabli en 1963). L'intervention, qui poursuivait un but d'assainissement, consista essentiellement à tracer des axes se coupant à angle droit et faisant office de rues, et à délimiter de part et d'autre de ces voies des carrés de 40 m de côté. C'est sur ces « lots », répartis entre les chefs de ménage en fonction de leurs besoins, que s'est reconstitué le nouvel habitat. La topographie actuelle du village ne traduit donc plus une occupation tout à fait spontanée de l'espace.

Cette réserve étant faite, comment se présentent les deux villages ?

— La structure de *Ziombli* est le résultat direct des opérations de regroupement qui depuis 1961 affectent les différents lignages qui constituent la communauté. Le village est formé de trois quartiers nettement distincts : Ziombli, Guiriambli, Klabo, les deux derniers s'étant simplement juxtaposés, l'un en 1961, l'autre en 1966 à l'ancien Ziombli. Ces trois quartiers continuent à être perçus par la population comme des villages différents et, tout en reconnaissant théoriquement un chef unique, ont conservé dans la pratique une totale autonomie. Cela se traduit notamment par l'existence, sur le plan politique moderne, de trois comités du PDCI-RDA<sup>1</sup>, dont l'action est souvent loin d'être concertée, et a pour conséquence, comme nous le verrons plus loin, de rendre la gestion du village, sinon impossible, du moins particulièrement difficile. En juin 1968 le quartier Klabo n'a d'ailleurs pratiquement déjà plus d'existence officielle, la moitié environ de la population, le chef en tête, s'étant réinstallée sur l'ancien site.

L'examen de la structure interne du quartier permet de faire les remarques suivantes :

- le quartier, village à l'origine, est le résultat d'une conjoncture historique donnée, dont nous avons retracé les étapes ci-dessus. Si, pas plus que le village, il ne se caractérise par l'homogénéité des groupes en présence, ceux-ci ont par contre généralement toujours librement choisi de vivre ensemble ;
- le quartier s'articule autour d'un lignage-leader, fondateur de l'ancien village : Glao pour Ziombli, Kpahon pour Guiriambli, Doueyakon pour Klabo. Dans l'orbite de ces noyaux gravitent les segments de lignage que le groupement dominant a, au gré des vicissitudes de l'histoire, attirés à lui, mais qui, sauf en ce qui concerne l'administration du quartier, continuent à conserver une totale autonomie ;

1. Parti Démocratique de Côte d'Ivoire — Section Ivoirienne du Rassemblement Démocratique Africain.

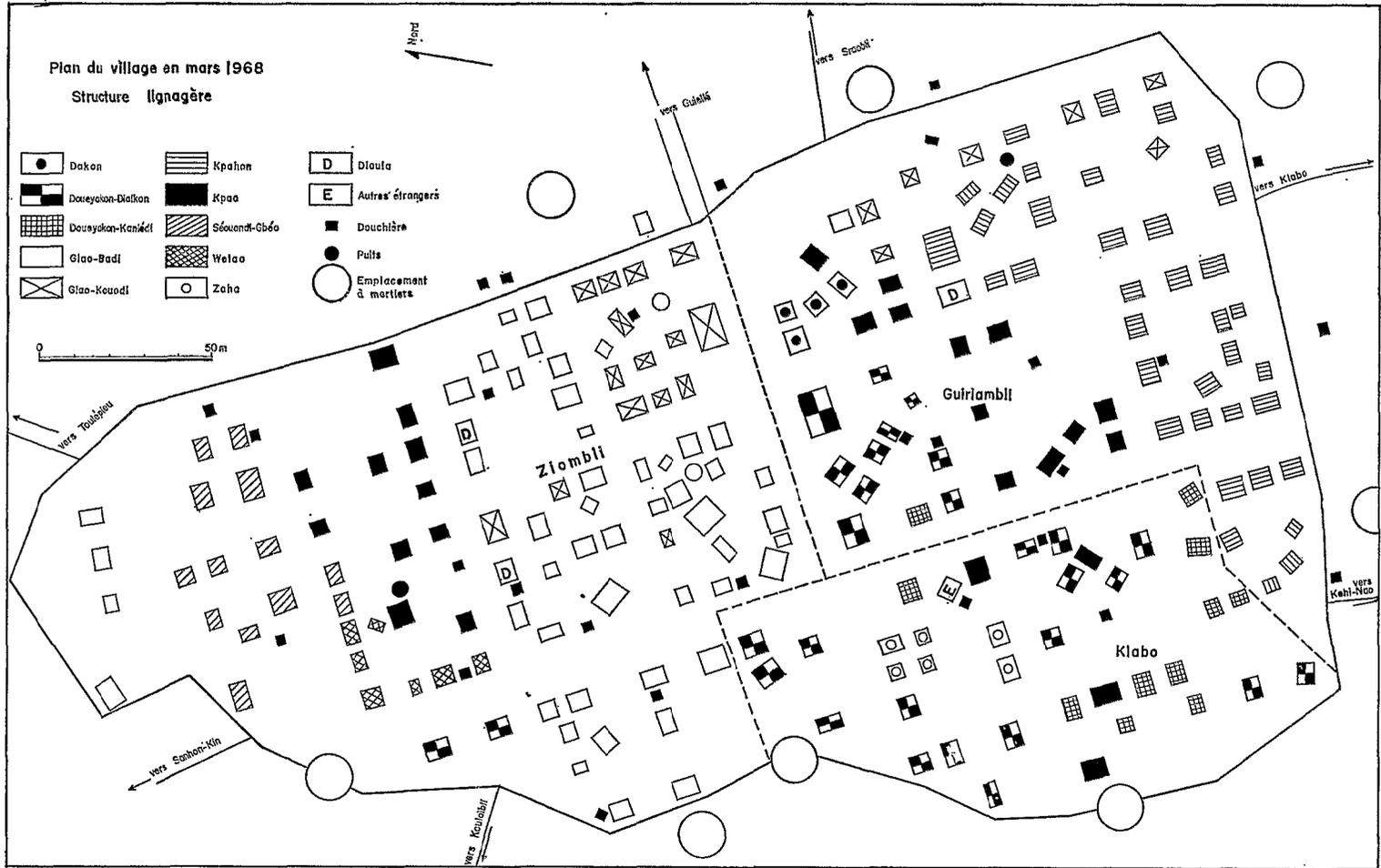


FIG. 17. — Ziombli. Plan du village en mars 1968. Structure lignagère.



- == Mariage
- Relation de clientèle
- Limite de gnu
- (Gbowon) Bia d'origine
- DIEGLOU Chef de lignage
- KOLAEROU Chef de gnu
- OULA Chef de ménage

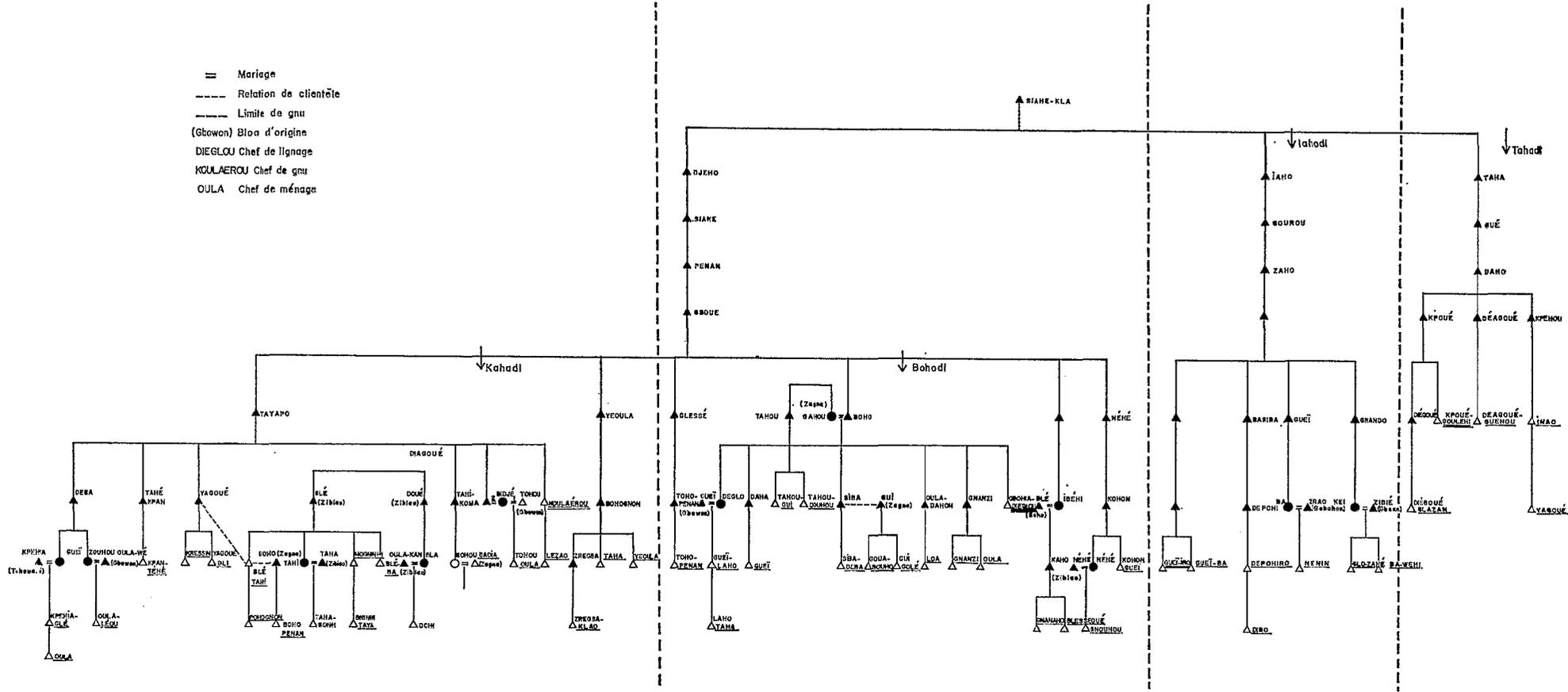


FIG. 19. — Lignage (*ike*) Djimahon-Sibabli.

Djimahon empiétant eux-mêmes largement sur la partie Nord du quartier Vahon. Mais contrairement à Ziombli, il n'existe à Sibabli qu'une représentation politique moderne unique.

L'occupation de l'espace reflète ici assez fidèlement l'organisation lignagère. Les individus appartenant au même groupe de descendance sont rarement dispersés. Pour les Djimahon, qui constituent le groupement le plus important, les divisions internes du *the* en *gnu* (Kahadi, Gbohodi,

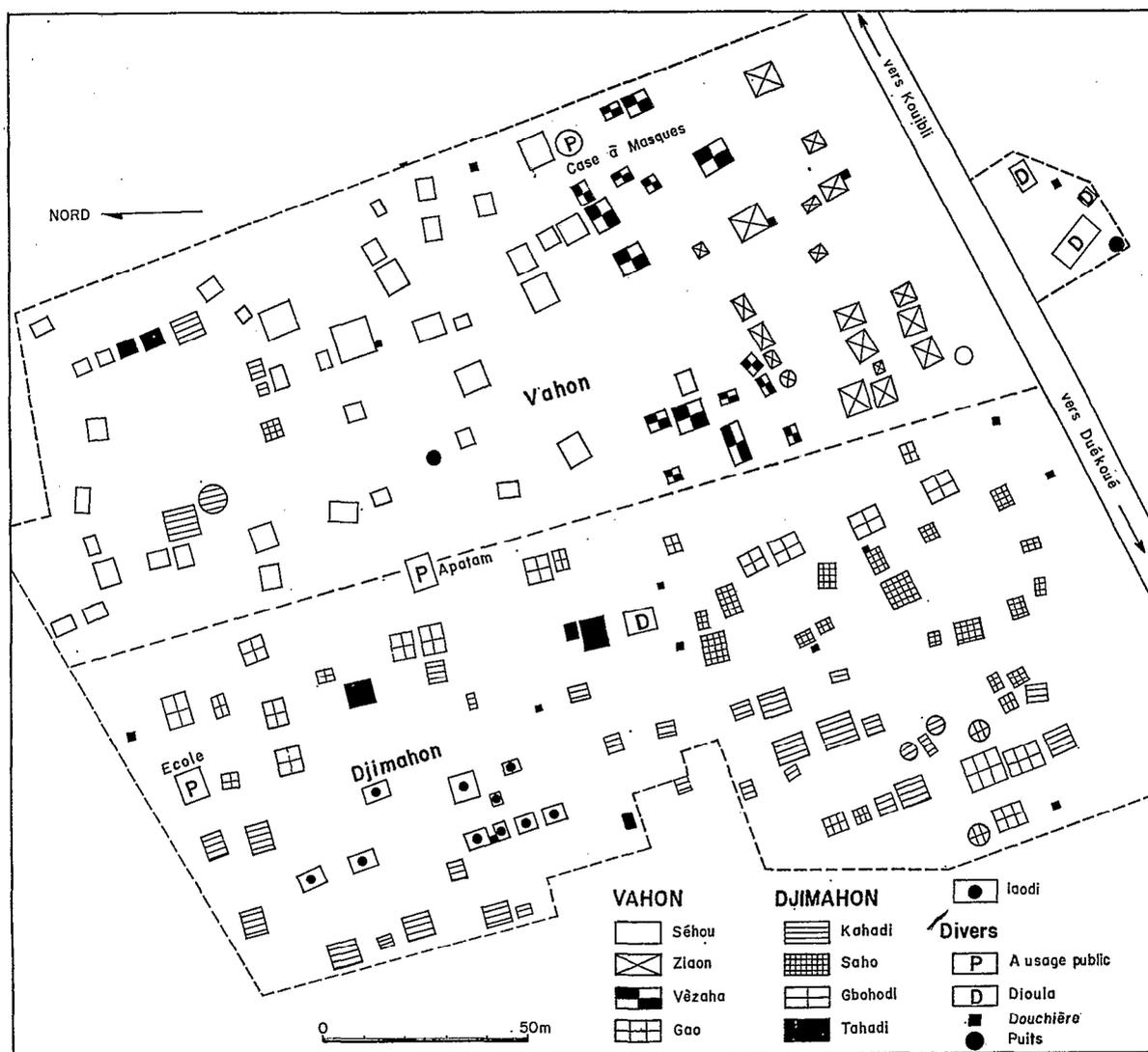


FIG. 20. — Sibabli. Plan du village en mars 1967. Structure lignagère.

Tahadi, Iahodi), qui existent effectivement sur le plan socio-politique, ne sont toutefois que peu apparentes : les différents éléments lignagers, mis à part quelques noyaux plus compacts, s'imbriquent ici en effet assez étroitement les uns dans les autres.

A Sibabli comme à Ziombli l'occupation de l'espace villageois met donc assez nettement en évidence l'autonomie des différents lignages ou segments de lignage. Même si entre quartiers ou à l'intérieur d'un quartier aucune limite matérielle ne concrétise la frontière entre groupements claniques, il n'existe pas moins entre les communautés en présence un clivage réel. Ni le quartier,

ni le village n'ont en effet d'existence fonctionnelle, la véritable unité organique demeurant le groupe de descendance. Pris isolément le *tké*, le *wunu* ou le *gbowô* opéreraient exactement de la même manière qu'ils le font à l'heure actuelle à l'intérieur du cadre villageois.

Cette autonomie du groupe de descendance s'affirme avec plus de force encore à travers le phénomène « campement ».

### b) Le campement.

Le campement, unité de résidence permanente, n'existe pas à Sibabli. Nous avons vu que le pays Zagné a été bien moins affecté par la politique de regroupement des populations que le pays Nidrou. Or l'apparition, parallèlement au village, de ce type d'occupation de l'espace nous semble directement consécutif à l'intervention du colonisateur. Le processus de formation du campement est, en gros, le suivant. L'Administration ordonne un regroupement. Étant donné les méthodes coercitives utilisées pour mener les opérations à bonne fin, les populations ne manquent jamais de s'exécuter et de s'installer à l'emplacement fixé. Officiellement chacun habitera au village, mais dans la plupart des cas ce ne sera là qu'une façade. Dans la réalité, le groupe « déplacé », quand il ne continue pas à résider sur le site même qu'il est sensé avoir quitté, se reconstitue soit à proximité de l'ancien habitat, soit en un endroit donné du terroir du nouveau village en « campements ». Ce fut exactement ce qui se produisit tout récemment encore quand l'Administration décida, en 1965, de mettre enfin un terme aux réticences de Klabo : le village fut symboliquement démoli, chaque chef de ménage vint aussi symboliquement construire sa case à Ziombli, mais le véritable déplacement s'effectua en direction de campements déjà existants ou créés pour la circonstance.

Il existe à l'heure actuelle sur le terroir de Ziombli-Klabo huit campements permanents :

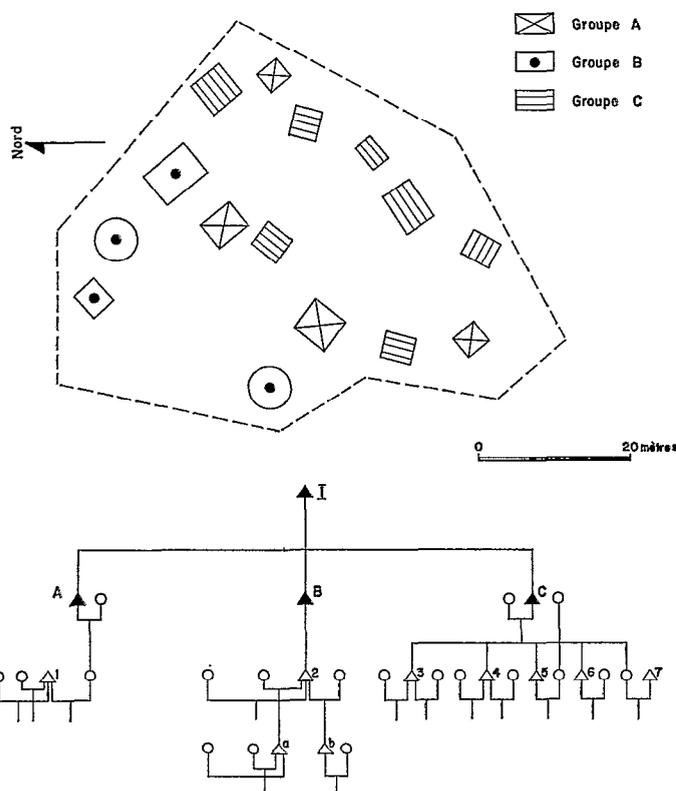


FIG. 21. — Koulaïbli. Plan du campement et connexions généalogiques entre occupants.

Téwébli, Ouliabli, Keibli, Gmandébli, Koulaïbli, Irobli, Kabli et Tousrinbli. Kabli et Tousrinbli sont directement nés de la disparition de Klabo, une autre fraction de la population déplacée s'étant fait recueillir par Irobli et Koulaïbli.

C'est la structure de ce dernier campement que nous nous proposons d'examiner maintenant. Koulaïbli, dont la création remonte aux débuts de l'époque coloniale, est situé à deux kilomètres environ à l'Ouest de Ziombli. Le campement compte, en juin 1968, 61 personnes, relevant de neuf chefs de ménage, tous liés les uns aux autres par des liens de consanguinité ou d'alliance. Le diagramme des connexions généalogiques est à cet égard significatif. Par référence à I, qui est le fondateur du campement, trois groupes apparaissent distinctement :

- le groupe A, composé de la veuve de A, leur fille, le mari (1) de cette dernière et les autres femmes de 1 ;
- le groupe B, comprenant le fils (2) et les petits-fils (a et b) de B et leurs femmes ;
- le groupe C, constitué par la veuve de C, leurs 4 fils (3, 4, 5, 6) et les épouses de ces derniers, leur fille et le mari (7) de celle-ci. S'y ajoute en plus la mère de la femme de 5.

La cohésion interne de chacun de ces trois groupes est par ailleurs particulièrement forte ; le groupe A est formé par une famille polygynique ; le groupe B est fondé sur le principe de l'identification du père et du fils (cf. ci-après) qui constituent ici une même unité de production et de consommation ; le groupe C enfin est un groupe de siblings.

L'occupation de l'espace, au niveau du campement, se fait donc essentiellement sur la base du groupe de descendance, auquel peuvent éventuellement s'ajouter des alliés, mais exceptionnellement seulement des membres de lignages « étrangers ». La communauté ainsi constituée se présente avant tout comme une entité fonctionnelle, opérant le cas échéant comme groupement d'entraide (principalement au niveau du système de production — préparation des champs, semis, récolte). Mais le campement ne vit pas pour autant en circuit fermé. Le segment de lignage continue à faire partie intégrante du *gbowō* et à dépendre étroitement de lui, en matière matrimoniale notamment (paiement de dot).

\*  
\* \*

L'étude morphologique à laquelle nous venons de procéder succinctement confirme donc l'inexistence du village actuel en tant que groupement homogène et fonctionnel. L'occupation de l'espace villageois reflète en effet assez fidèlement les clivages entre quartiers, et à l'intérieur de ceux-ci, entre lignages et segments de lignage en présence. La structure du schéma d'autorité, dans le cas de Ziombli notamment, accentue encore ce manque d'unité.

C'est le campement qui apparaît par contre, là où il existe, comme le véritable groupement organique. Fondé sur la seule parenté il opère comme un élément particulièrement conservateur de la structure lignagère traditionnelle. Réaction contre l'intervention coercitive de l'Administration, il continue à être perçu comme le seul cadre à l'intérieur duquel l'individu peut se mouvoir à l'abri de toute contrainte.

## 2. L'habitat.

La structure de l'habitat, sous l'effet de l'intervention d'abord du colonisateur, puis, depuis l'Indépendance, des autorités ivoiriennes, a subi de profonds bouleversements au cours des cinquante dernières années. Les transformations ont affecté à la fois la conception globale de l'aménagement de l'espace habité et les conditions techniques. C'est sous l'angle de cette double évolution que nous essaierons d'analyser l'habitat actuel.

a) *Aspects conceptuels.*

Il existait dans la société guéré traditionnelle trois types de cases :

- *gbo-tshu* (littéralement la « maison à pointe »), habitation et cuisine de la femme ;
- *miã-dε* (sens perdu), logement auquel avait droit un homme à partir d'un certain âge ;
- *bulo-gbo* (sens également perdu), construction sommaire, servant d'habitation et de grenier à riz, au campement, mais pouvant provisoirement tenir lieu de *gbo-tshu* au village.

Ces cases se différençaient entre elles davantage par leur destination que par leur forme. Toutes reproduisaient en effet un modèle identique, rond, à toit conique abritant un grenier et recouvrant, suivant les dimensions, une ou plusieurs cellules d'habitation. L'homme, jusqu'à un certain âge, quelle que fût sa situation matrimoniale, ne disposait pas de case propre : il partageait l'habitation (*gbo-tshu*) de sa femme ou, s'il était polygame, changeait de logement tous les trois jours. Deux ou plusieurs coépouses pouvaient occuper la même case, mais ceci n'était qu'exceptionnel tant que leur mari n'avait pas de *miã-dε* et ne pouvait « recevoir » à domicile. L'édification d'un *miã-dε* semble par ailleurs avoir été liée au seul but d'éviter, avec la croissance des enfants, une trop grande promiscuité à l'intérieur du *gbo-tshu*. La case appelée *bulo-gbo* n'était enfin que la reconstitution au campement, et en plus petit, de *gbo-tshu*. Elle n'apparaissait au village que comme abri temporaire, en attendant que soit achevée la construction de l'habitation définitive.

La pénétration coloniale a profondément modifié ce schéma. Elle a d'une part introduit un type de case nouveau, la case carrée ou rectangulaire, à toit à deux ou à quatre pans, appelée *too-gbo* (*gbo*, maison ; *too*, terme d'origine étrangère et qui désignait ce type de case). Elle a d'autre part instauré la distinction entre « case pour homme » et « case pour femme », en entraînant la généralisation du « logement masculin », sous la forme de la case *too-gbo*. Aussi la nouvelle structure de l'habitat prit-elle assez rapidement l'allure suivante : logement du mari (*too-gbo*) entouré en principe d'autant de cases-cuisines (*gbo-tshu*) qu'il avait de femmes (deux ou plusieurs femmes pouvant toutefois partager la même case). Le service sexuel n'était désormais plus rendu dans la case de la femme mais au « domicile » du mari.

La politique de modernisation de l'habitat entreprise par les autorités ivoiriennes au lendemain de la proclamation de l'Indépendance, qui n'a encore affecté le pays guéré que sous les formes du regroupement de populations et de lotissement des villages, n'a cependant pas manqué d'introduire indirectement ces dernières années de nouvelles transformations. Les cases rondes, théoriquement interdites par l'Administration pour n'être pas conformes aux normes d'hygiène, ont pratiquement toutes disparu (il en reste huit à Sibabli et deux seulement à Ziombli). La case-cuisine commence elle-même de plus en plus à être remplacée par une simple pièce, aménagée à cet effet, de l'habitation du mari. A Sibabli la majorité des femmes ont même carrément opté pour la préparation en plein air des aliments, pratique qui tend d'ailleurs à s'instaurer, encore que très timidement, à Ziombli également.

Soulignons enfin l'apparition, depuis peu, de « cases de célibataires », *kua-gbo* (littéralement « maison de jeune »), abritant deux ou plusieurs jeunes gens ayant pris ensemble l'initiative de se construire un logement indépendant. A Sibabli cette formule a été adoptée par un certain nombre de jeunes femmes célibataires également, rentrées au pays après avoir généralement « fait jeunesse »<sup>1</sup> pendant plusieurs années sur la Basse-Côte ou ailleurs.

A l'heure actuelle on rencontre donc, en gros, dans les villages guéré les types de cases suivants :

- case *too-gbo* (généralisation au départ de l'ancien *miã-dε*), qui est tantôt à seul usage d'habitation, abritant soit uniquement le chef de ménage, soit celui-ci et sa — ou ses — femme(s),

1. « Faire jeunesse » est synonyme de « vivre librement » et, le plus souvent, de prostitution. L'examen des mouvements migratoires nous a révélé que c'était là un phénomène très répandu en pays Zagné.

tantôt à usage à la fois d'habitation et de cuisine ; les femmes peuvent accéder, depuis peu, à de telles cases ;

- *case gbo-tohu* (qui de ronde est devenue carrée), qui sert à la fois d'habitation pour la femme et ses enfants et de cuisine. Ce type de case, relativement fréquent encore à Ziombli, tend de plus en plus à disparaître à Sibabli ;
- *case kua-gbo*, logement pour jeunes gens ou jeunes filles ;
- *case-cuisine* enfin, petit local abritant un foyer et destiné à la seule préparation des aliments. Ce type de construction est d'apparition très récente.

La fréquence, à Ziombli et à Sibabli, de ces différents types de cases, en chiffres absolus et en pourcentages, est la suivante :

Type de case	Ziombli		Sibabli	
	CA.	%	CA.	%
Case too-gbo :				
pour homme seulement ..	39	20,3	5	3,3
pour homme + femme ..	15	7,8	36	24
habitation + cuisine ....	35	18,2	44	29,3
pour femme seulement ...			3	2
Case gbo-tohu .....	83	43,2	22	14,7
Case kua-gbo :				
pour jeunes gens .....	12	6,3	6	4
pour jeunes filles .....			13	8,7
Cuisines .....	8	4,2	21	14
TOTAL .....	192	100	150	100

Ce tableau est significatif du degré d'« acculturation » des deux communautés : alors qu'il reste 43,2 % de cases *gbo-tohu* à Ziombli, il n'en reste plus que 14,7 % à Sibabli. De même, 29,3 % des constructions de ce dernier village sont à usage à la fois d'habitation et de cuisine, contre 18,2 % seulement des cases du premier. Par ailleurs 94,1 % des cases *too-gbo* de Sibabli abritent sous le même toit mari et femme(s) contre 56,2 % seulement à Ziombli. Le pourcentage de femmes mariées qui n'ont ainsi plus de case propre est respectivement de 72,3 % à Sibabli et de 33,5 % à Ziombli. L'évolution à Sibabli vers un habitat de type européen, avec d'une part disparition du clivage sexuel, d'autre part intégration de la cuisine au logement, apparaît donc comme beaucoup plus rapide qu'à Ziombli.

Signalons enfin que l'occupation des cases spécifiquement « féminines » (83 à Ziombli, 25 à Sibabli, pour respectivement 95 et 34 femmes) se fait de la manière suivante :

— Ziombli :

- 72 cases occupées par 1 femme ;
- 10 cases partagées par 2 femmes ;
- 1 case partagée par 3 femmes ;

— Sibabli :

- 17 cases occupées par 1 femme ;
- 7 cases partagées par 2 femmes ;
- 1 case partagée par 3 femmes.

*b) Aspects techniques.*

Ce qui caractérise l'habitat traditionnel c'est l'utilisation uniforme d'une même technique de construction : armature en bois revêtue de terre battue et recouverte d'un « chapeau » de palmes fixées sur des bambous. La nature du matériau utilisé ne permettait en effet d'introduire que peu de variantes dans ce schéma.

De quelle manière l'apparition du ciment, du fer à béton, de la tôle et de tous les accessoires de la construction moderne, affecte-t-elle à l'heure actuelle cette technique traditionnelle ? Si la pénétration de ces matériaux d'importation est encore lente — leur coût élevé étant le seul obstacle à la diffusion —, les possibilités qu'ils permettent n'ont cependant pas manqué de donner naissance à des formules nouvelles. La principale innovation est la maison en briques de terre avec joint en ciment, édifiée tantôt sur un soubassement « en dur » (réalisé avec des blocs de latérite), tantôt simplement à même le sol. Une telle construction est le plus souvent recouverte d'un toit en « papos » (panneaux de rameaux de palmes tressés, technique introduite en pays guéré à l'époque coloniale et qui a totalement pris la relève de la ramée traditionnelle), rarement seulement de tôles. Ce type de case en « semi-dur » marque la transition entre l'habitat ancien et la maison de type européen « en dur », à laquelle n'accèdent encore que de rares privilégiés (anciens combattants notamment) et qui ne se différencie de la première que par des murs en agglomérés de ciment et une couverture en tôle.

Si en pays Zagné la formule briques de terre-joint en ciment a été très largement admise, sa diffusion en pays Nidrou est bien moins généralisée. Il semble que ce soit là la seule conséquence d'une différence de perception entre les deux populations du « semi-dur » : à Sibabli la maison en semi-dur n'est considérée que comme un « modèle amélioré » de la case traditionnelle (aussi est-elle rarement recouverte de tôle) ; à Ziombli par contre, construire en semi-dur apparaît déjà comme une opération d'envergure, nécessitant la mise en œuvre de moyens importants (le semi-dur ne se conçoit pas sans couverture en tôle), et devant déboucher sur un résultat définitif. Le Guéré-Nidrou couvrira de tôle une case en banco, mais jamais une construction en semi-dur : ce serait là un aveu d'échec.

Les données relatives à la nature du matériau utilisé dans les deux villages illustrent assez bien cette différence d'attitude :

Nature du matériau	Ziombli (en %)	Siabli (en %)
Semi-dur — Tôle .....		1,9
Semi-dur — Papo .....		46,2
Banco — Tôle .....	1	
Banco — Papo .....	96,4	50,6
Bambou — Papo .....	2,7	1,3
TOTAL .....	100	100

A Ziombli, le matériau traditionnel continue donc à être utilisé d'une manière quasi exclusive : aucune case en dur ou en semi-dur, deux constructions seulement avec couverture en tôle. Notons toutefois que deux bâtiments en semi-dur sont actuellement en cours d'édification<sup>1</sup>.

A Sibabli, le matériau traditionnel ne l'emporte plus que de peu sur le semi-dur : 50,6 % contre 48,1 %. Mais 1,9 % seulement de ces constructions en semi-dur sont couvertes de tôle (soit 3 cases exactement).

1. Nous ne faisons pas état ici de l'école et du logement de maître, bâtiments entièrement en dur, dont l'édification s'est faite dans des conditions et selon des normes spéciales.

\* \* \*

Étant donné les éléments dont nous disposons il ne nous appartient pas de porter un jugement de valeur sur la politique actuelle en matière de modernisation de l'habitat rural. Il apparaît cependant clairement, à travers les diverses mesures prises, que l'action poursuivie n'est ni conçue avec une connaissance suffisamment précise des réalités locales, ni formulée en termes opérationnels. Une politique véritablement concrète de l'habitat devrait d'une part tenir compte des conditions à la fois humaines (sociologiques, économiques, démographiques) et naturelles (écologiques, climatiques) qui caractérisent le milieu sur lequel elle cherche à intervenir ; d'autre part mettre à la disposition de l'usager, par une information adéquate, un ensemble d'éléments concrets et pratiques (plans-types élaborés rationnellement, données sur les possibilités d'utilisation de tel ou tel matériau, de telle ou telle technique de construction, etc.), qui lui permettraient de tirer le maximum des moyens qu'il a à sa disposition. L'intervention s'est, jusqu'à présent, malheureusement traduite par plus de prescriptions négatives que de mesures positives.

\* \* \*

Le village guéré, sous l'effet des regroupements de populations d'une part, des opérations de lotissement d'autre part, a vu, depuis 1964, sa physionomie se transformer profondément. Le tableau suivant, qui donne l'âge de l'habitat de nos deux échantillons, est à cet égard significatif :

Année de construction	Ziombli (en %)	Sibabli (en %)
Avant 1964 .....	9,8	16,4
1964 .....	19,3	19,8
1965 .....	28,6	26
1966 .....	19,3	23,2
1967 .....	14,1	3,9
En construction .....	8,9	10,7
TOTAL .....	100	100

- 90,2 % des cases de Ziombli sont postérieures à 1964, contre 83,6 % à Sibabli, et ont par conséquent moins de 4 ans d'âge ;
- l'année 1965 tout particulièrement a connu une activité intense en matière de construction : 28,6 % des cases de Ziombli et 26 % de celles de Sibabli ont été édifiées cette année ;
- la « reconstruction » n'est achevée ni dans l'un ni dans l'autre des deux villages : 8,9 % des cases sont encore en construction à Ziombli, et 10,7 % à Sibabli.

L'effort fourni en ce domaine par le paysan a donc été, ces dernières années, considérable. Les résultats, dans le cas de Ziombli notamment, ne justifient malheureusement pas toujours la somme de temps et de travail consacrés à l'entreprise : les améliorations apportées à l'habitat sont insignifiantes (les cases sont simplement quelquefois un peu plus spacieuses), les techniques mises en œuvre n'ont guère évolué. Le village a certes gagné en « alignements », mais, aussi paradoxal que cela paraisse, également en « ruines » : l'abandon du quartier Klabo un an à peine après sa création, souligne bien le côté quelque peu irrationnel et, dans ce cas précis, tout à fait gratuit, de l'opération.

\* \* \*

Le village actuel, résultat à la fois des rapports intra- et intertribaux de l'époque précoloniale et des interventions coercitives des administrations coloniale et post-coloniale, n'apparaît donc comme une entité ni homogène, ni totalement stabilisée. L'examen d'une part du processus de formation, d'autre part de la structure interne des communautés de Ziombli et de Sibabli, révèle que la véritable unité organique demeure le groupement lignager. Mais, même si l'organisation du quartier s'articule généralement autour d'un lignage-leader, le groupe de descendance, en pays Nidrou du moins, ne se projette réellement dans l'espace qu'à travers le campement.

Le village, tel qu'il se présente aujourd'hui, ne constitue en définitive qu'une communauté de résidence, regroupant des lignages ou des segments de lignage qui se juxtaposent mais ne s'interpénètrent que rarement.

# Les fondements de l'organisation sociale

*L'analyse des fondements de l'organisation sociale guéré nous amènera à examiner les relations institutionnelles qui affectent la vie de l'individu et du groupe d'une manière continue et permanente : parenté, mariage, filiation.*

## I. LE SYSTÈME DE PARENTÉ

Le système de parenté guéré est à la fois complexe et simple. Complexe, sur le plan biologique, par l'étendue des liens reconnus par les connexions généalogiques ; simple, sur le plan social, par l'existence de quelques catégories fondamentales de parents seulement et, partant, d'un nombre restreint de types de comportement.

La parenté (*ulo-i-nō*, litt. « les parents ») est bilatérale : le comput se fait aussi bien en ligne agnatique qu'en ligne utérine. Mais si un individu appartient à la fois au lignage de son père (*tkε*) et au lignage de sa mère, il n'existe pas de terme spécifique (comme chez les Dida<sup>1</sup> par exemple) pour désigner le matrilignage : le vocable utilisé, *de-a-tkε*, reprend le terme *tkε*, au sens neutre de lignage, en le faisant précéder du qualificatif *de*, mère (*de-a-tkε*, le lignage de la mère).

L'application du terme *tkε*, en réalité générique et neutre, au patrilignage, montre donc que le Guéré met sans ambiguïté l'accent sur la parenté agnatique. Cela n'implique nullement qu'il minimise les rapports avec ses utérins, mais signifie simplement que le patrilignage constitue ici le cadre opérationnel le plus fonctionnel.

Mais un individu n'a pas seulement des rapports avec les lignages de son père et de sa mère : par les alliances qu'il contracte lui-même, ou que contractent ses proches, il entre en contact avec une multitude d'autres groupements. Parallèlement à la parenté consanguine, qui est subie, la parenté par alliance, qui, elle, est consentie, joue donc également un rôle fondamental et donne au système sa vraie dimension sociale.

Nous analyserons ici le système de parenté guéré au sens que Cl. LÉVI-STRAUSS donne à ce concept : « Ce que l'on appelle généralement 'système de parenté' recouvre, en effet, deux

1. Étudiés par E. TERRAY (1966). Le terme qui désigne le matrilignage est *dokpa*, mais n'est utilisé que par les Dida de l'Est.

ordres très différents de réalité. Il y a d'abord des termes, par lesquels s'expriment les différents types de relations familiales... A côté de ce que nous proposons de nommer le *système des appellations*... il y a un autre système, de nature également psychologique et sociale, que nous désignerons comme *système des attitudes*<sup>1</sup>. » Mais avant d'entreprendre l'étude de la parenté dans cette double optique, il nous a semblé indispensable, pour une meilleure intelligence de l'ensemble, de tenter de dégager les principes fondamentaux qui président à l'agencement des relations à l'intérieur du système.

## A. LES PRINCIPES FONDAMENTAUX

L'examen du système de parenté guéré fait apparaître une série de principes fondamentaux, qui peuvent être formulés de la manière suivante :

- primauté de la parenté agnatique ;
- principe de l'unité du lignage ;
- principe de l'identification du père et du fils ;
- primauté de la nature sociale de la relation de parenté.

### 1. Primauté de la parenté agnatique.

« Ce qui détermine d'abord un système de parenté, c'est la façon dont celle-ci est reconnue et établie. » Répondre à cette préoccupation de RADCLIFFE-BROWN<sup>2</sup> revient à définir l'étendue de la relation de parenté et, partant, son mode de transmission.

En ce qui concerne le système guéré il est possible d'énoncer, du moins en théorie, que la parenté se transmet indéfiniment à la fois par les hommes et les femmes. La terminologie, comme nous le verrons ultérieurement, reconnaît le principe de la bilinéarité.

Dans la pratique il en va cependant différemment. Un système ne peut être pleinement et valablement appréhendé qu'à travers sa fonction opératoire. Or celle-ci semble être ici principalement d'assurer une régulation matrimoniale normale dans le cadre de règles d'exogamie relativement contraignantes. Si nous examinons alors comment la société guéré définit concrètement la sphère des mariages possibles (cf. ci-dessous l'étude détaillée des règles d'exogamie), il apparaît que le principe de bilinéarité n'a d'autre portée que théorique. La pratique accorde en effet la primauté à la parenté agnatique, la règle consacrée par l'usage étant que *la parenté se transmet indéfiniment par les hommes et se perd par les femmes*.

### 2. Principe de l'unité du lignage.

Une seconde caractéristique du système de parenté guéré, mise en évidence, elle, par l'examen de la terminologie, est l'existence d'une nomenclature de type Omaha. Selon Radcliffe-Brown, ce type de nomenclature « peut être regardé... comme un moyen d'exprimer l'unité et la solidarité du groupe formé par le lignage patrilinéaire »<sup>3</sup>. Tout individu appartient effectivement simultanément à deux lignages : celui de son père et celui de sa mère. Dans les rapports que, dans la société guéré, Ego entretient avec le groupe formé par son oncle maternel (*ba*), il traite tous les membres de ce groupe (oncle, fils de l'oncle, fils du fils de l'oncle, etc.) comme s'ils formaient une seule et même entité. Inversement, et selon le même principe, Ego et ses descendants (fils, fils du fils, etc.) sont tous considérés comme les neveux utérins (*djugā*) du lignage de l'oncle.

1. LÉVI-STRAUSS (1959, p. 45).

2. RADCLIFFE-BROWN (1953, p. 16).

3. *Ibid.*, p. 40.

Tout se passe donc comme si à travers chacun de ses membres le groupe tout entier cherchait en permanence à rappeler son existence et à affirmer son individualité. Pour Radcliffe-Brown « le principe structural de ce système est le principe de l'unité du lignage »<sup>1</sup>.

### 3. Principe de l'identification du père et du fils.

L'examen de la terminologie révèle une autre caractéristique du système de parenté guéré : l'identification du père et du fils face aux groupes d'une part des neveux utérins (*djugā*) patrilatéraux, d'autre part de l'oncle maternel (*ba*) du père et de sa descendance. Le *djugā* du père est également *djugā* du fils. De même l'oncle maternel du père est considéré comme oncle maternel par le fils.

On peut tenter d'expliquer cette identification par le fait que dans la société patrilinéaire le fils est très proche du père, puisqu'il est amené à prendre un jour sa place, et qu'économiquement père et fils forment une seule et même unité de production et de consommation. Leurs intérêts sont donc confondus. Comme le comportement de l'oncle maternel envers le *djugā*, et du *djugā* envers l'oncle maternel a des implications de nature essentiellement économique, il est logique que père et fils soient plus qu'associés, mais littéralement « identifiés ».

### 4. Primauté de la nature sociale de la relation de parenté.

La primauté de la nature sociale de la relation de parenté sur sa nature biologique n'est pas une caractéristique spécifique du système guéré, mais peut être considérée comme une constante des sociétés de type lignager. Le rappel de ce principe nous permettra cependant de mieux comprendre, au niveau d'un même palier généalogique, l'asymétrie et de la terminologie par laquelle Ego désigne d'une part ses cousins croisés patrilatéraux (neveux), d'autre part ses cousins croisés matrilatéraux (oncles) et, par rapport à cette terminologie, de certains types de comportement.

Ce que nous voulons souligner ici c'est que le « principe des générations » ne joue pas toujours dans le sens normal, c'est-à-dire selon la logique biologique. Il peut arriver, en effet, qu'à travers un type de comportement donné il opère à rebours. C'est le cas notamment dans les rapports entre frère de la mère et fils de la sœur, où, malgré des apparences de familiarité, une véritable contrainte est exercée par la génération descendante.

\*  
\* \*  
\*

L'énoncé de ces principes, tout en mettant déjà en évidence les caractéristiques fondamentales du système de parenté guéré, ne constitue cependant que l'étape préliminaire de notre investigation. Cette approche de synthèse ne vise en effet qu'à nous permettre de mieux saisir, d'une manière analytique, à la fois le système des appellations et le système des attitudes.

## B. LE SYSTÈME DES APPELLATIONS

La terminologie de parenté est largement classificatoire. Les Guéré distinguent les termes d'appellation (adresse courante) des termes de référence (précision de la nature réelle du lien de parenté). Terme d'appellation et termes de référence sont, en un premier temps, toujours descriptifs. Mais ils peuvent devenir, en un second temps, classificatoires.

Le système de parenté guéré dispose tout d'abord d'une série de termes (élémentaires ou composés) s'appliquant à des relations précises (père, mère, etc.). Ces termes il les étend ensuite

1. RADCLIFFE-BROWN (1953, p. 41).

à un ensemble de relations socialement de même nature, déterminant ainsi des catégories de parenté (catégories des pères et mères, des frères et sœurs, etc.).

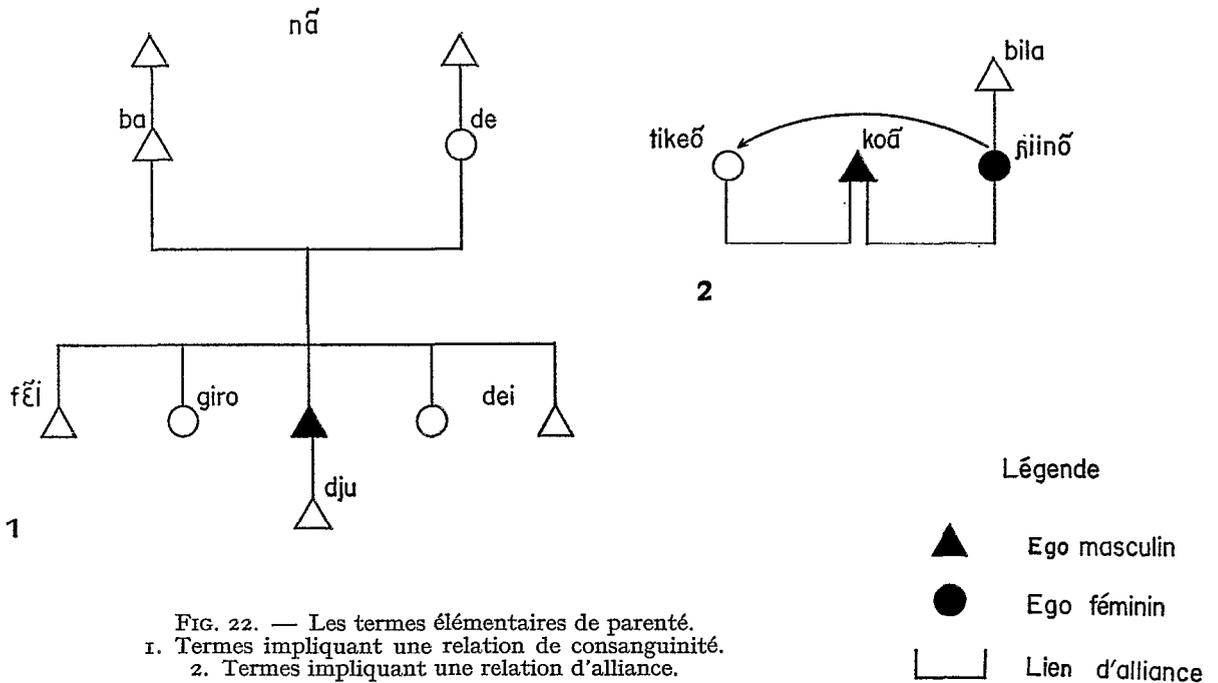


FIG. 22. — Les termes élémentaires de parenté.  
1. Termes impliquant une relation de consanguinité.  
2. Termes impliquant une relation d'alliance.

### 1. La nomenclature de parenté.

La nomenclature de parenté permet à Ego de se situer par rapport à tout parent ou, inversement, de situer tout parent par rapport à lui par un terme. Ce terme peut être, comme nous venons de le souligner, soit descriptif, soit classificatoire, soit l'un et l'autre à la fois. Pour être plus précis il convient même de dire qu'il est tantôt l'un tantôt l'autre. Aussi n'est-il pas possible, même au niveau d'une analyse théorique, de procéder à un clivage net entre terminologie descriptive et terminologie classificatoire. La seule distinction qui nous paraît ne pas trop déformer la réalité est celle entre termes élémentaires à valeur à la fois descriptive et classificatoire, et termes composés d'une part à valeur largement classificatoire, d'autre part à valeur largement descriptive.

#### a) Les termes élémentaires à valeur à la fois descriptive et classificatoire.

##### — TERMES IMPLIQUANT UNE RELATION DE CONSANGUINITÉ

Ils sont au nombre de sept :

- |                             |                              |               |                              |
|-----------------------------|------------------------------|---------------|------------------------------|
| ● <i>ba</i> (ou <i>ma</i> ) | Père.                        | ● <i>fěi</i>  | Frère aîné.                  |
| ● <i>de</i> (ou <i>ne</i> ) | Mère.                        | ● <i>giro</i> | Sœur aînée.                  |
| ● <i>nã</i>                 | Aïeul (masculin ou féminin). | ● <i>dei</i>  | Frère cadet ou sœur cadette. |
|                             |                              | ● <i>dju</i>  | Enfant.                      |

##### — TERMES IMPLIQUANT UNE RELATION D'ALLIANCE

Ils sont au nombre de quatre :

- |                 |        |                |                    |
|-----------------|--------|----------------|--------------------|
| ● <i>koã</i>    | Mari.  | ● <i>tikeõ</i> | Coépouse (rivale). |
| ● <i>j̄iinõ</i> | Femme. | ● <i>bila</i>  | Allié.             |

## b) Les termes composés.

## — TERMES COMPOSÉS A VALEUR LARGEMENT CLASSIFICATOIRE

Ces termes sont tous issus de la nomenclature élémentaire à laquelle s'ajoutent tantôt des suffixes, tantôt des préfixes, qui visent à préciser le contenu de la relation impliquée :

- *djugā* (le suffixe *gā* indique la possibilité pour *dju* de s'emparer impunément et de plein droit des biens d'Ego) Neveu utérin.
- *ncinō* (contraction de *neō-niinō*, littéralement « la femme de la tempête », c'est-à-dire qui agit en toute liberté, comme la tempête ; équivalent féminin du *djugā*) Nièce utérine.
- *ba-kla* (*kla*, grand, au sens de vieux) ou *ma-kla* Grand-père.
- *de-kla* ou *ne-kla* Grand-mère.
- *nā-dju* (littéralement « enfant de l'aïeul ») Petit-enfant.
- *nā-pla* (littéralement « chair de l'aïeul ») Arrière-petit-enfant et bisaïeul(e).

## — TERMES COMPOSÉS A VALEUR LARGEMENT DESCRIPTIVE

Ces termes, également élaborés à partir de la nomenclature élémentaire, ne sont utilisés que quand il s'agit de préciser la relation réelle de parenté entre deux individus. Il est possible de distinguer ici deux catégories de termes descriptifs :

- il existe en premier lieu les termes descriptifs classiques, termes qui décrivent la relation que l'on veut exprimer. Exemple : *dei-a-niinō*, la femme de mon petit frère ;
- il existe en second lieu des termes descriptifs d'« identification », rarement utilisés dans le langage courant, et qui définissent un lien de parenté précis. Exemple : *ba-di-gi-ā-dju*, littéralement « l'enfant de celui qui vient du ventre du même père », c'est-à-dire le « fils du frère du père » ou cousin parallèle patrilatéral (le terme classificatoire étant plus simplement, suivant le cas, *fēi* (grand frère) ou *dei* (petit frère). Il arrive qu'un terme descriptif d'identification prenne avec l'usage une valeur classificatoire : ainsi le terme *de-di-gi-a-nu* (littéralement « les enfants de celui qui vient du ventre de la même mère »), désigne, sous la formulation de *dēdi*, tous les descendants d'une même aïeule.

\* \* \*

Il existe par ailleurs trois autres termes qui ne se rattachent qu'indirectement au système de parenté, mais qui méritent néanmoins d'être mentionnés. Il s'agit des vocables *too*, *māā-kla* et *tē-dru* ;

- *too* désigne, d'une façon générale, l'ancêtre, mais sans situer ce dernier généalogiquement. Le terme s'applique donc aussi bien au fondateur du patrilignage qu'à ses successeurs, et ceci jusqu'au père du *nā-pla* (bisaïeul) d'Ego. Pour qu'un individu soit *too* de son vivant il faut donc qu'il ait des arrière-arrière-petits-enfants. Cela peut se produire, et nous verrons, dans l'examen du système des attitudes, que le cas est effectivement prévu ;
- *māā-kla* : littéralement « lointainement né » ; ce terme désigne une fille *uloanō* (parente) qui peut librement revenir se marier au lignage d'où est partie une de ses aïeules ;
- *tē-dru* : littéralement « tête éloignée » ; ce terme sert à désigner des parents entre lesquels il n'est dans la pratique plus possible d'établir de connexion généalogique.

Le tableau ci-après donne une vue d'ensemble des termes de parenté et de la nomenclature réciproque.

TERMES DE PARENTÉ ET NOMENCLATURE RÉCIPROQUE

1	Père	Fils	ba ou ma	dju-djokpaõ
2	Père	Fille	ba ou ma	dju-piinõkpaõ
3	Mère	Fils	de ou ne	dju-dkokpaõ
4	Mère	Fille	de ou ne	dju-piinõkpaõ
5	Frère aîné	Frère cadet	fēi	dci-djokpaõ
6	Sœur aînée	Frère cadet	giro	dei-djokpaõ
7	Sœur aînée	Sœur cadette	giro	dei-piinõkpaõ
8	Frère aîné	Sœur cadette	fēi	dei-piinõkpaõ
9	Frère du père	Fils et fille du frère	ba	dju
10	Femme du frère du père	fils et fille du frère du mari	piinõ	dju
11	Fils et fille du frère du père (cousins//patrilatéraux)	Terme réciproque	fēi ou dei giro ou dei	idem —
12	Sœur du père	Fils et fille du frère	de	dju
13	Mari de la sœur du père	Fils et fille du père de la femme	bila	bila
14	Fils et fille de la sœur du père (cousins croisés patrilatéraux)	Fils et fille du frère de la mère	djugã et noinõ	ba
15	Frère de la mère	Fils et fille de la sœur	ba	djugã et noinõ
16	Femme du frère de la mère	Fils de la sœur du mari Fille de la sœur du mari	piinõ	dju
17	Fils et fille du frère de la mère (cousins croisés matrilatéraux)	Fils et fille de la sœur du père	ba	djugã et noinõ
18	Sœur de la mère	Fils et fille de la sœur	de	dju
19	Mari de la sœur de la mère	Fils et fille de la sœur de la fem.	bila	bila
20	Fils et fille de la sœur de la mère (cousins//matrilat.)	Terme réciproque	fēi ou dei giro ou dei	idem —
21	Père du père	Fils et fille du fils	nã ou ba-kla	nã-dju
22	Mère du père	Fils et fille du fils	nã ou de-kla	nã-dju
23	Père de la mère	Fils et fille de la fille	ba-kla	nã-dju
24	Mère de la mère	Fils et fille de la fille	nã ou de-kla	nã-dju
25	Arrière-grand-parent	Arrière-petit-enfant	nã-pla	idem
26	Mari	Femme	koã	piinõ
27	Femme du mari (coépouse)	Terme réciproque	tikeõ	idem
28	Père de la femme	Mari de la fille	bila	idem
29	Mère de la femme	Mari de la fille	bila-piinõ	bila
30	Père du mari de la femme	Femme du fils	koã-ba	dju-a-piinõ
31	Mère du mari de la femme	Femme du fils	koã-de	dju-a-piinõ
32	Frère de la femme	Mari de la sœur	bila	bila
33	Sœur de la femme	Mari de la sœur	piinõ-dei	koã
34	Femme du frère de la femme	Mari de la sœur du mari	bila-piinõ	bila
35	Frère du mari de la femme	Femme du frère	koã	piinõ
36	Sœur du mari de la femme	Femme du frère	koã	piinõ
37	Mari de la sœur de la femme	Terme réciproque	bila	bila
38	Femme du frère du mari	Terme réciproque	tikeõ	tikeõ
39	Parent de la femme du fils	Parent du mari de la fille	bila	bila

## 2. Les catégories de parenté.

L'étendue de la relation de parenté guéré permet difficilement l'individualisation des rapports. Aussi le système a-t-il prévu le regroupement des parents de même nature en un nombre limité de catégories. Ces catégories doivent permettre à tout individu d'une part de s'adresser d'emblée, dans la vie quotidienne, aux gens qui l'entourent (catégories d'appellation) ; d'autre part de se situer socialement et sans ambiguïté par rapport à l'ensemble de ses parents (catégories de référence).

### a) Les catégories d'appellation.

D'une façon générale, dans les rapports de la vie courante, le Guéré classe ses parents en trois grandes catégories :

- la catégorie des pères et mères (*ba* et *de*), qui désigne tous les parents de la génération ou des générations (grand-père, arrière-grand-père) au-dessus d'Ego ;
- la catégorie des frères et sœurs (*fēi*, *giwo*, *dei*), qui désigne les parents de la propre génération d'Ego ;
- la catégorie des enfants (*āju*), qui désigne tous les consanguins en ligne directe et collatérale des générations en dessous d'Ego.

Cette classification permet à Ego de situer ses rapports de parenté dans le temps : il appartient à une génération déterminée par opposition aux générations antérieures et postérieures. Cette nomenclature est basée sur le principe de l'inégalité des générations consécutives.

Ces catégories d'appellation peuvent d'ailleurs s'étendre également, par-delà la relation de parenté, à l'ensemble des habitants du village (« père, frère ou fils de village »).

### b) Les catégories de référence.

La nomenclature fait ici abstraction du « principe des générations » pour ne distinguer que des catégories classificatoires de parents. Ces catégories sont définies par des liens soit de consanguinité soit d'alliance.

#### — LES CATÉGORIES DÉFINIES PAR LES LIENS DE CONSANGUINITÉ

##### ● La catégorie des pères et mères (*ba* et *de*) : elle englobe :

- le père et la mère réels d'Ego ;
- des pères et mères classificatoires : coépouses de la mère d'Ego si leur âge n'est que peu différent de l'âge de la mère réelle (si elles sont de la génération d'Ego il les appelle *niniō*, femme) ; le frère et la sœur du père, la sœur de la mère, le fils et la fille du frère du grand-père paternel ;
- l'oncle maternel réel : frère de la mère, et toute sa descendance en ligne agnatique (classification de type Omaha) ;
- les oncles maternels classificatoires (ainsi que les tantes) et leur descendance en ligne agnatique : oncles maternels du père (en vertu du principe de l'identification du père et du fils). Cette substitution du fils au père permet d'ailleurs également d'expliquer pourquoi on trouve du côté matrilatéral, au niveau de la descendance du frère du grand-père maternel d'Ego (considéré comme *ba* et non comme *ba-kla*), une catégorie de pères et mères classificatoires de type Omaha, et qui sont en réalité des oncles et des tantes maternels classificatoires. En effet, si l'on accepte d'une part le principe de l'identification du père et du fils, si l'on se réfère d'autre

part au principe de l'unité du groupe des siblings, le frère du grand-père maternel d'Ego peut être considéré comme son oncle maternel (puisque'il y a identification de l'oncle maternel réel et du père de ce dernier, qui peut donc être considéré à la fois comme grand-père et comme oncle maternel). Et pour bien marquer cette relation, Ego appelle le frère de son grand-père maternel *ba* et non *ba-kla*.

● **La catégorie des grands-parents :**

- il existe tout d'abord un terme générique qui désigne les aïeux directs (masculin et féminin) et leurs collatéraux parallèles : *nã* ;
- il existe ensuite des termes d'adresse qui servent à appeler les grands-parents précédents : *ma-kla* pour le grand-père, *ne-kla* pour la grand-mère ;
- il existe enfin des termes de référence qui désignent plus particulièrement les collatéraux croisés des grands-parents, mais qui peuvent s'appliquer également à l'ensemble des grands-parents : *ba-kla*, grand-père ; *de-kla*, grand-mère ;
- les arrière-grands-parents, quant à eux, sont désignés par le même terme que les arrière-petits-enfants : *nã-pla*. Cette réciprocité de nomenclature, qui assimile arrière-grand-père et arrière-petit-fils, est particulièrement révélatrice de la place assignée au bisaïeul (qui est considéré comme « retombé en enfance », au sens propre de l'expression) ;
- le terme appliqué par contre à l'arrière-arrière-grand-père, quand le cas se présente, est, comme nous l'avons déjà vu, *too*, ancêtre, terme particulièrement respectueux. Le phénomène est en effet tellement anormal qu'il situe d'emblée le trisaïeul hors du système, en l'entourant d'une vénération quasi religieuse.

● **La catégorie des frères et sœurs :** la terminologie introduit ici le critère de l'aînesse et distingue, sans faire toutefois de différence entre siblings et half-siblings, les aînés (*fěi*, frère aîné ; *givo*, sœur aînée) des cadets (*dei*, frère cadet ou sœur cadette suivant le locuteur). Les mêmes termes sont étendus aux cousins parallèles patri- et matrilatéraux.

● **Les catégories des enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants :**

- la catégorie des enfants (*dju*) est très étendue, puisqu'Ego considère comme *dju* ses propres enfants, les enfants de ses frères et sœurs et les enfants de ses cousins parallèles patri- et matrilatéraux ;
- tous les enfants des *dju* sont *nã-dju* (petits-enfants) et les enfants des *nã-dju*, *nã-pla* (arrière-petits-enfants).

● **La catégorie des neveux utérins et nièces utérines :**

- le principe de l'identification du père et du fils entraîne pour Ego l'existence d'une double catégorie de neveux utérins (*djugã*) et nièces utérines (*ncinõ*) :
  - les *djugã* et *ncinõ* propres (enfants de sa sœur) ;
  - les *djugã* et *ncinõ* de son père (enfants de la sœur de son père) ;
- sont donc *djugã* pour Ego à la fois le fils de sa sœur, et le cousin croisé patrilatéral ; sont *ncinõ* à la fois la fille de sa sœur et la cousine croisée patrilatérale ;
- de plus la qualité de *djugã* n'est pas réservée à une seule génération, mais tous les enfants, petits-enfants (etc.) en ligne agnatique d'un *djugã* sont considérés comme *djugã*. La fille d'un *djugã* est généralement *ncinõ*, mais les enfants de *ncinõ* ne sont plus que *ulo-i-nõ* (parents), la parenté se perdant par les femmes.

● **La catégorie des « parents » (*ulo-i-nõ*, singulier *ulo-a-nõ*) :** elle comprend à la fois les descendants d'utérins qui ne sont plus considérés comme oncles (*ba*) ou tantes (*de*) et les descendants d'une aïeule issue du patrilignage et qui ne sont plus considérés comme *djugã* ou *ncinõ*.

— LES CATÉGORIES DÉFINIES PAR LES LIENS D'ALLIANCE

Le terme général par lequel Ego désigne ses alliés est *bila*. Il existe en réalité deux catégories d'alliés : les alliés des consanguins d'Ego, les alliés propres d'Ego ;

- **Les alliés des consanguins d'Ego** : le diagramme fig. 23 montre l'étendue et la nature de ces rapports d'alliance. Toute femme désignée par Ego par le terme de *ɲiinō* est une épouse potentielle, à l'exception de la femme du *djugā* (neveu utérin) qui, elle, lui est interdite (partager la femme du fils de sa sœur, peut être interprété comme correspondant pratiquement à une copulation avec sa propre sœur, donc à un inceste).

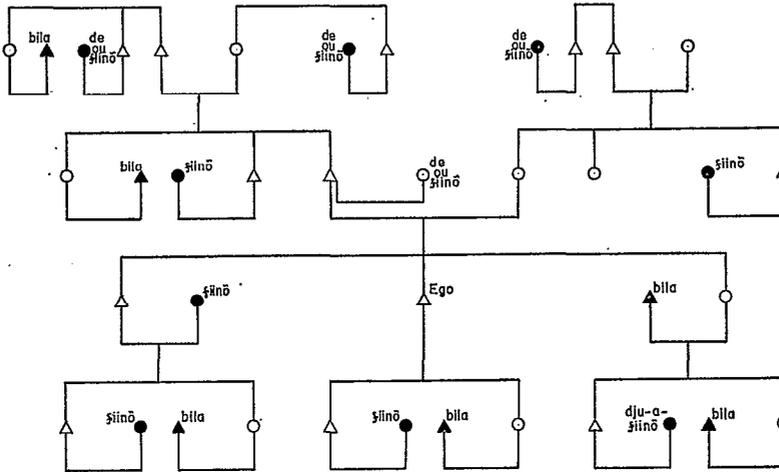


FIG. 23. — Les alliés des consanguins d'Ego.

- **Les alliés propres d'Ego** : la relation mari-femme s'exprime par les termes *koā-ɲiinō*. Les coépouses se désignent par le terme réciproque de *tikeō*, rivale. Le mari appelle la sœur de sa femme *bilainō* (contraction de *bila-ɲiinō*, femme alliée ou belle-sœur), exprimant par là, tant qu'elle n'est pas mariée, un certain droit sur sa belle-sœur (la pratique du sororat, qui est rare, est pratiquement inexistante quand il s'agit de « female siblings »). La femme appelle le frère de son mari *koā*, mari, et la femme de ce dernier *tikeō*, rivale, exprimant par là que par rapport à l'un et à l'autre elle est à la fois une femme et une coépouse potentielles. Cette terminologie est réciproque. La femme désigne de même le père de son mari par l'expression *koā-kla*, grand mari, reconnaissant ainsi le droit que celui-ci, en tant que principal agent-payeur de la dot, a sur elle. Quant à la sœur du mari elle se fait également appeler *koā* (mari « femelle ») par la femme de son frère, et appelle elle-même cette dernière *ɲiinō*, épouse. Le diagramme fig. 24 donne par rapport à Ego masculin et féminin le détail de cette terminologie.

Il existe par ailleurs des alliés de seconde zone, *de-kuli*, littéralement « arrière-porte », qui se caractérisent par le fait qu'ils n'ont pas de droit sur la femme par l'intermédiaire de laquelle s'est créé le lien d'alliance : il s'agit des parents de la mère de la femme.

\* \* \*

Le regroupement des relations de parenté en catégories revêt un caractère essentiellement fonctionnel. Il permet à un système, qui est avant tout vécu, d'être opératoire. Aussi la nomenclature, tant individuelle que collective, ne doit-elle être considérée que comme un canevas qui n'a de signification réelle qu'au niveau des types de comportement qu'il induit (fig. 25).

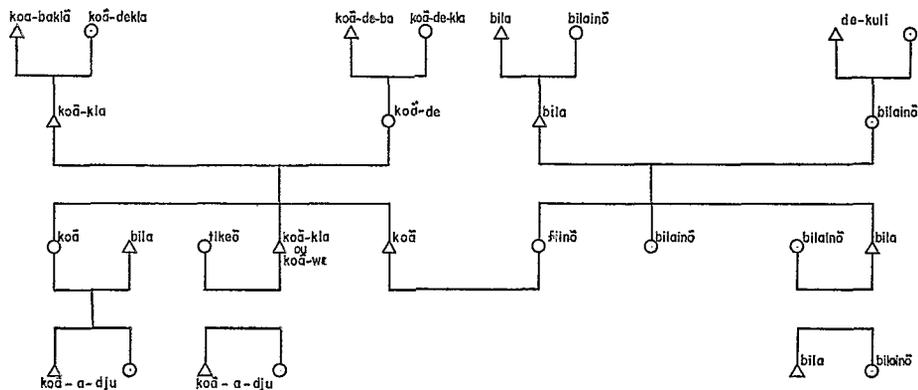


FIG. 24. — Les alliés propres d'Ego (masculin et féminin). Terminologie réciproque.

### C. LE SYSTÈME DES ATTITUDES

Si d'une façon générale l'appartenance d'un individu à une catégorie d'appellation implique automatiquement un type spécifique de comportement, il arrive cependant, comme le souligne Cl. LÉVI-STRAUSS, que « le tableau de parenté ne reflète pas exactement celui des attitudes familiales »<sup>1</sup>. La relation oncle maternel-neveu utérin est à cet égard significative. Le frère de la mère est désigné par Ego par le même terme que le père (*ba*), ce qui, selon RADCLIFFE-BROWN, est très rare dans les sociétés africaines. L'appartenance à la même catégorie terminologique devrait donc normalement entraîner une similitude dans le comportement envers l'un et l'autre. Or ce n'est ici absolument pas le cas. Au contraire, la relation, dans le sens neveu-oncle, libre et familière par son contenu fonctionnel, est en réalité, comme nous le verrons, particulièrement contraignante par ses implications réelles.

La nomenclature de parenté situe Ego dans un contexte défini par trois types de relations : d'autorité, d'égalité, de familiarité. C'est à travers elles qu'apparaît la véritable dynamique interne du système, avec ses jeux de forces négatives et positives, contraignantes et libres, antagonistes et coopératives.

#### 1. Les relations d'autorité.

Elles dépassent le cadre de l'inégalité classique entre générations consécutives (relation père-fils), pour s'appliquer à deux autres relations : mari-femme, frère aîné-frère cadet.

##### a) La relation mari-femme.

Elle est moins d'inégalité que de subordination à un ordre familial et social qui traditionnellement donne la primauté à l'homme. Il est du devoir de la femme de préparer la nourriture de son mari et d'élever les enfants. Elle doit avoir également une attitude de soumission respectueuse à l'égard de la famille du mari, notamment de son beau-père. Si elle en parle en termes irrespectueux son mari a le droit de la battre (et ne s'en prive pas), sans qu'elle puisse exercer un quelconque recours auprès de sa propre famille.

Mais une femme n'a pas que des devoirs envers son mari, elle a aussi des droits. Elle est économiquement parfaitement autonome, elle a ses biens propres, son champ (que le mari est tenu d'aménager), son grenier, elle est habilitée à effectuer des transactions commerciales et à disposer

1. RADCLIFFE-BROWN (1953, p. 46).

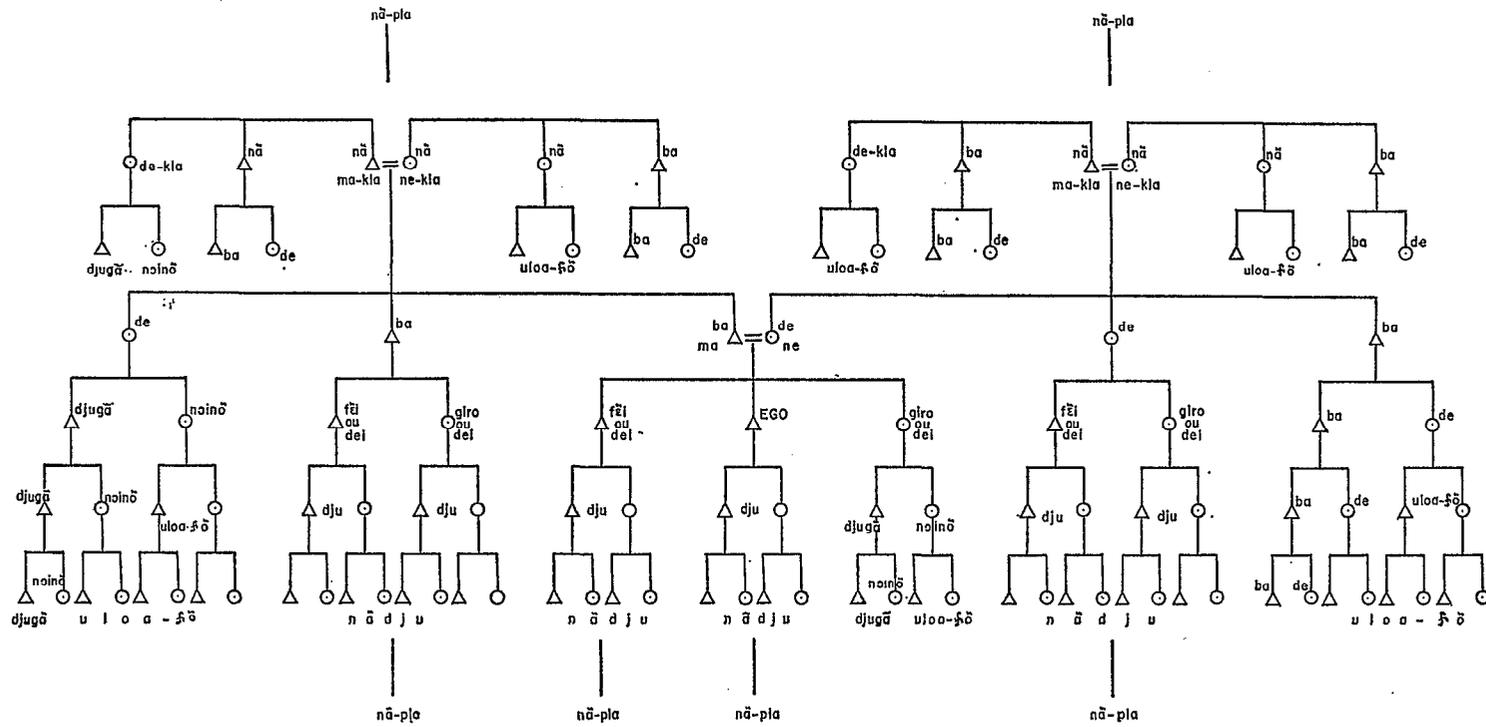


FIG. 25. — Les termes guéré de parenté.

librement des ressources qu'elle en tire. Elle a le droit également de rendre périodiquement visite à ses propres parents. Il est important de souligner par ailleurs le rôle tenu par la première femme dans la famille polygynique. Elle exerce une véritable autorité sur ses coépouses.

**b) La relation père-fils.**

Elle est du type contraignant, malgré la possibilité de substitution qui découle du principe de l'identification du père et du fils. Le fils doit soumission et respect à son père. Le père doit pourvoir aux besoins de son fils, et tout particulièrement, quand ce dernier est en âge de prendre femme, lui fournir une épouse, soit en réunissant la dot qui lui permettra de l'acquérir, soit plus simplement en lui cédant l'une de ses propres épouses. Face à l'extérieur, le fils perd pratiquement toute valeur d'existence : son père se substitue littéralement à lui. Du vivant du père, le fils est frappé d'une véritable incapacité totale (au sens juridique du terme).

**c) La relation frère aîné-frère cadet.**

Elle est généralement une relation de protection et de déférence. Le *fěi* est investi d'une certaine responsabilité à l'égard de son *dei*, qui a envers son aîné une attitude respectueuse.

Il n'est pas que le fils aîné de la première femme qui ait ce rôle de guide avisé, mais à l'intérieur de chaque famille matricentrique, le premier-né des enfants occupe une situation privilégiée. Pour bien le marquer, l'aîné est tenu de respecter l'interdit de son père et de sa mère : il affirme ainsi sa double appartenance clanique et, ce faisant, affiche un comportement respectueux à l'égard du lignage maternel.

Au décès du père, cette relation de responsabilité devient une relation d'autorité, puisque c'est l'aîné des fils (de la première femme) qui remplace le père et lui succède dans ses fonctions. Le *fěi* devient ainsi le nouveau chef de famille.

**2. Les relations d'égalité.**

Elles se situent au niveau des rapports d'Ego avec ses frères et sœurs réels (à l'exception de la relation aîné-cadet), frères et sœurs classificatoires (cousins parallèles patri- et matrilatéraux) et, par-delà la parenté proche, avec ses *ulo-i-nō*. Ego entretient avec ses frères et sœurs des rapports de coopération et de collaboration. Face au père ils constituent un groupe sans différenciation interne et participent à la même unité de production et de consommation. Le comportement d'Ego à l'égard de ses *ulo-i-nō* (parents) n'implique pas la même collaboration directe : la relation d'égalité qui en constitue la base est plus l'expression d'un rapport de coopération « à distance » que la concrétisation d'une obligation réelle d'entraide. Les *ulo-i-nō* ne se situent en effet pas dans le même groupe organique qu'Ego, par suite de la dispersion géographique des parents maternels et paternels.

**3. Les relations de familiarité.**

L'expression du rapport de familiarité est fonction du type de relation que l'on envisage. Elle n'est en effet pas la même suivant que l'on examine les relations grands-parents – petits-enfants, fils de la sœur – frère de la mère, ou d'alliance.

**a) La relation grands-parents – petits-enfants.**

La relation grand-père – petit-fils est une relation de familiarité privilégiée basée sur le principe de l'égalité des générations alternées. Autant le rapport père-fils est contraignant, autant le rapport grand-père – petit-fils est détendu. L'enfant vit d'ailleurs beaucoup plus au contact du *nā*, vieux et en permanence au village, que de son père, qui passe souvent plusieurs journées consécutives dans son campement de culture. Le grand-père est ainsi plus étroitement associé



1. « Vieux » Bassahon, chef du lignage Kpahon (Ziombli).



2. « Vieux » Diéglou, chef du lignage Djimahon (Sibabli).



3. « Vieux » Tousvin, chef de Klabo.



4. Ruines en pierre du mont Santro (pays Boo) :  
mur d'enceinte.



5. Habitat traditionnel : application du pisé.

6. Construction de l'école de Ziombli. Avril 1965.



à l'univers de l'enfant et devient le véritable confident du *nā-dju* dans son apprentissage de la vie. Très souvent on donne au *nā-dju* le nom du grand-père.

En dépit de cette relation de familiarité privilégiée, le comportement du *nā-dju* n'est cependant pas totalement « libre ». Il doit se conformer à l'égard de son aïeul à l'observation d'une étiquette précise : il n'a pas le droit, par exemple, de toucher le genou du grand-père, à moins d'avoir « acheté » le genou (par un cadeau) au préalable. Si le genou n'a pas été acheté et que le *nā-dju* fait fi de l'interdiction, le grand-père ressentira une vive souffrance à la jambe.

L'explication de cette prohibition est probablement à chercher du côté de l'« assistance » (cf. le fait d'acheter, de donner un cadeau) que tout enfant doit à son aïeul. Le *nā-dju* est le support du grand-père au même titre que le genou est la principale articulation des membres inférieurs, supports du corps.

La relation arrière-grand-père – arrière-petit-fils est de même nature que la précédente, allant jusqu'à l'adoption d'une terminologie réciproque : l'arrière-grand-père appelle son arrière-petit-fils *nā-pla* et se fait appeler par lui par le même terme. La prohibition est toutefois différente de la précédente : le *nā-pla* peut en toute liberté toucher le genou de son bisaïeul, mais pas l'oreille, sous peine de lui faire éprouver une vive douleur — à moins de procéder au préalable à son « achat ». Cette même interdiction a déjà été notée par RATTRAY chez les Ashanti, chez qui un arrière-petit-fils est appelé « petit-fils ne touche pas mon oreille ». « Le fait de toucher l'oreille d'un tel parent est considéré comme une cause de mort rapide<sup>1</sup>. »

#### b) La relation fils de la sœur – frère de la mère.

La nature particulière de la relation neveu utérin – oncle maternel constitue la pierre angulaire non seulement du système de parenté mais de toute l'organisation sociale guéré. Le *djugā* (neveu utérin) joue en effet un rôle capital dans un certain nombre de manifestations de la vie sociale.

La relation fils de la sœur – frère de la mère est, comme nous l'avons déjà souligné, une relation à la fois de type libre par son contenu fonctionnel et de type contraignant par ses implications réelles.

Elle est tout d'abord une relation de type *libre*, qui fait pendant à la relation contraignante père-fils. La relation neveu utérin – oncle maternel apparaît ainsi comme complémentaire de cette dernière. En effet, le *djugā*, à l'étroit dans le cadre rigide que lui impose son patrilignage, peut à tout moment s'en échapper et chercher une compensation dans son matrilignage, où rien ne doit lui être refusé. L'oncle maternel a un devoir d'assistance envers le fils de sa sœur. Dans de nombreux cas il aide le neveu à se marier. Quelquefois, quand la famille paternelle est dans la gêne, il prend à sa charge la totalité de la dot. Dans cette optique, la relation neveu utérin – oncle maternel peut être interprétée comme une soupape de sécurité qui permet à tout individu incapable de résoudre un problème dans le cadre de son propre groupe de recourir en toute liberté à l'aide extérieure qu'est toujours prêt à lui fournir le groupe de ses maternels. Ce faisant elle contribue largement à désamorcer un certain nombre de conflits en permanence latents à l'intérieur du patrilignage (en matière matrimoniale notamment).

Mais la relation fils de la sœur – frère de la mère est également une relation de type *contraignant*, et ceci non dans le sens où le voudrait le « principe des générations » mais dans le sens inverse. La terminologie elle-même met l'accent sur la contrainte dont le *djugā* a la faculté d'user envers le frère de sa mère : le suffixe *gā* implique que *dju* peut s'emparer de plein droit des biens d'Ego. Le neveu utérin, par ses besoins réels ou par sa simple cupidité, est ainsi à même d'exercer une véritable tyrannie sur son oncle maternel. Cette contrainte se justifie d'une part par la « dette » que l'oncle a envers son neveu utérin, le premier n'ayant pu se marier que grâce à la dot touchée pour la mère du second ; d'autre part par le rôle fondamental qui est dévolu aux *djugā* dans l'organisation du rituel funéraire. Les neveux utérins ont à leur charge toutes les opérations matérielles des

1. Rapporté par RADCLIFFE-BROWN (1953, p. 35).

funérailles : ils font la toilette du défunt, creusent la tombe, procèdent à l'inhumation. Opposer un refus à la demande d'un *djugã* c'est courir le risque de se l'aliéner. Or tout individu aspire à être enterré décemment.

c) *La relation d'alliance.*

Malgré la position de force, donc de supériorité, qui est celle des fournisseurs par rapport aux acquéreurs de femmes, la « parenté à plaisanterie » est de rigueur entre alliés. Les *bila* ont en effet la possibilité de s'exprimer entre eux d'une manière familière et irrespectueuse.

Les relations d'alliance sont de type libre, sauf dans deux cas :

- la relation *sœur du mari – femme du frère* : nous avons vu que la sœur du mari appelle la femme de son frère *niinõ*, femme, et se fait appeler par elle *koã*, mari. Cette distinction terminologique n'est pas que formelle, mais entraîne pour les deux un type précis de comportement : la sœur du mari, par association avec ce dernier, est effectivement considérée comme mari et dispose d'une réelle autorité sur sa belle-sœur. Cette dernière, par contre, a un devoir de soumission et d'obéissance à l'égard de la sœur de son mari, et est tenue de recevoir et de traiter son « mari femelle » comme son véritable *koã* ;
- la relation *femme du mari – femme du frère du mari* : elle est exprimée par le terme d'appellation réciproque de *tikeõ*, rivale. Les deux femmes n'entretiennent pas entre elles une rivalité positive, mais se trouvent dans une situation de conflit potentiel, puisqu'elles sont amenées à devenir coépouses au décès de l'un ou de l'autre des maris.

\* \* \*

Il convient enfin de faire une place à part à une relation qui, tout en étant excessivement rare, est néanmoins prévue par le système. Il s'agit de la relation déjà évoquée susceptible de se produire entre arrière-arrière-petit-enfant et arrière-arrière-grands-parents. S'il existe un terme pour désigner le trisaïeul, *too*, ancêtre, il n'en existe par contre pas pour l'arrière-arrière-petit-enfant. Cette lacune terminologique traduit sans ambiguïté la distance qui doit séparer les deux parents. En effet, l'arrière-arrière-petit-enfant n'a pas le droit de voir son *too*, et réciproquement. Si cela se produit le *too* meurt sur-le-champ. Avant donc de sortir de sa case, le vieil homme s'informerait de l'absence de son arrière-arrière-petit-enfant, et prendra toutes les précautions pour ne pas le rencontrer. L'enfant sera de son côté maintenu en permanence à distance respectueuse de l'aïeul. Il arrive même que pour éviter toute occasion de rencontre on isole le vieillard dans un campement en brousse, ou, si c'est une femme, on la renvoie dans sa famille maternelle (nous avons relevé un tel cas dans le village de Pantroya).

On peut interpréter cette interdiction de la manière suivante : l'arrière-arrière-petit-fils est considéré comme celui qui irrémédiablement remplacera l'aïeul, dont les jours sont désormais comptés. La naissance de l'un sonne le glas pour l'autre. En effet tout se passe comme si le nouveau-né venait chercher l'aïeul pour se substituer à lui. En maintenant une distance absolue entre les deux, le contact devient impossible et le vieillard peut feindre d'ignorer l'existence de son arrière-arrière-petit-fils, et se donner ainsi l'illusion d'une chance supplémentaire de survie. Le choc qu'une rencontre fortuite produirait sur le *too* risquerait d'être à ce point traumatisant que les conséquences pourraient effectivement être fatales.

L'étude du système des attitudes met donc en évidence un ensemble de relations grâce auxquelles le mécanisme de la société traditionnelle peut fonctionner sans heurts :

- relations d'autorité, qui définissent l'armature rigide de la société patrilinéaire ;
- relations d'égalité, qui assurent un fonctionnement coopératif interne ;
- relations de familiarité, qui assouplissent le système et permettent l'interpénétration des générations en créant un ensemble de mécanismes auto-équilibrés.

## CONCLUSION : LA DYNAMIQUE DU SYSTÈME DE PARENTÉ

Le système de parenté guéré peut donc être perçu comme une technique d'aménagement à la fois des rapports interindividuels à l'intérieur du groupe organique des agnats et des rapports entre agnats et utérins. C'est à ce second niveau surtout que s'exprime la dynamique interne du système.

L'examen des agrégats globaux du schéma de parenté est, à cet égard, significatif. Sur le plan de la *forme*, le diagramme terminologique d'ensemble laisse apparaître un équilibre rigoureux entre agnats et utérins. En effet si la parenté se perd par les femmes, elle se perd aussi bien par les femmes du lignage du père que par celles du lignage de la mère. Les *ulo-i-nō* (parents, au sens large) se constituent aussi rapidement des deux côtés. Ce n'est par conséquent pas l'étendue des relations de parenté qui différencie agnats et utérins.

Si nous examinons par contre les agrégats non plus d'un point de vue formel, mais dans leur *contenu*, les termes de l'équilibre entre agnats et utérins ne sont plus les mêmes. L'observation du diagramme nous permet de distinguer ici deux types de rapports :

- des **rapports de symétrie**, entre collatéraux parallèles, malgré la distance qui spatialement sépare les cousins parallèles patrilatéraux d'Ego de ses cousins parallèles matrilatéraux. Cette symétrie est parfaite ;
- des **rapports d'asymétrie**, entre collatéraux croisés. Ces rapports, tout en mettant en évidence de part et d'autre un parallélisme rigoureux entre neveux utérins (*ājugā*) et oncles maternels (*ba*), nièces utérines (*ncinō*) et tantes maternelles (*de*) d'Ego, sont particulièrement significatifs. Ce sont eux, en effet, qui impriment le mouvement au schéma d'ensemble en situant Ego d'un côté comme créancier face à la lignée agnatique de ses maternels, de l'autre comme débiteur face à ses neveux utérins patrilatéraux.

Or c'est là, nous semble-t-il, que se trouve l'articulation principale du mécanisme, celle qui permet au schéma de se reproduire en permanence selon un modèle structurel répétitif, dont les tenants sont les neveux utérins patrilatéraux d'Ego et les aboutissants ses oncles maternels. C'est en définitive par ce double mouvement dialectique, mû, par rapport à Ego, par des forces à la fois centrifuges et centripètes, que le système de parenté guéré peut et rester en équilibre et se renouveler indéfiniment.

## II. LA STRUCTURE MATRIMONIALE

Il serait possible d'étudier la société guéré — et de s'en faire une idée assez juste — à partir des seules implications de l'organisation matrimoniale. Toutes les préoccupations, de la collectivité comme de l'individu, nous semblent en effet centrées d'une manière permanente sur les multiples aspects de l'institution. L'échange matrimonial nous apparaît comme le nerf de toute l'activité, non seulement sociale, mais également économique et politique du groupe. L'acquisition d'une femme est un « phénomène social total », un acte qui engage le lignage tout entier, un processus qui s'étale dans le temps, se renouvelle constamment et induit l'essentiel du comportement de l'individu. C'est par l'échange matrimonial que le lignage multiplie ses alliances et s'intègre vraiment au *bloa*. C'est par le truchement de la dot que s'exprime la richesse du chef de lignage et s'établit son prestige. C'est par l'intermédiaire du mariage que s'effectuent les principales transactions économiques de la société traditionnelle.

L'introduction de l'économie monétaire, en mettant la richesse à la portée d'un plus grand nombre, a fortement contribué à assouplir la rigidité du système ancien. La régulation des alliances, qui jadis était le privilège exclusif des vieux, ne s'opère plus en fonction du seul équilibre lignager.

Si les règles d'exogamie continuent à être rigoureusement respectées, le rôle joué par le chef de lignage en matière de paiement de dot s'est particulièrement dégradé en passant au chef de *wunu* (ou *gnu*), ou même à l'aîné du *gbowō* ou du *mēi*. Une nouvelle hiérarchie des valeurs tend à s'établir, qui cherche à faire du mariage plus une affaire individuelle que collective.

Notre étude de la structure matrimoniale a porté sur l'ensemble des femmes mariées des deux villages, soit 187 pour Ziombli et 130 pour Sibabli. Elle nous amène à examiner successivement le problème de la polygamie, les règles d'exogamie, la sphère des échanges matrimoniaux, la dot, les différentes formes de mariage, le rituel d'union, enfin le divorce.

## A. MONOGAMIE ET POLYGAMIE

Les deux villages comptent respectivement :

- 102 chefs de ménage pour 187 femmes mariées à Ziombli ;
- 93 chefs de ménage pour 130 femmes mariées à Sibabli.

Le tableau suivant donne, en pourcentages, la répartition des femmes par ménage :

Ménage à	Ziombli	Siabli
1 femme .....	59,8	72
2 femmes .....	15,6	18,3
3 femmes .....	13,7	7,5
4 femmes et plus .....	10,9	2,2
TOTAL .....	100	100

Le pourcentage des ménages monogamiques est donc nettement plus élevé à Sibabli qu'à Ziombli : 72 % contre 59,8 % et, corrélativement, les taux de polygamie, à la fois global et effectif (nombre moyen de femmes qu'un polygame a à sa disposition), sont supérieurs à Ziombli : 1,8 et 3 contre 1,4 et 2,4. Alors qu'à Sibabli 9,7 % seulement des hommes mariés ont plus de deux femmes, ce pourcentage atteint 24,6 % à Ziombli (dont 10,9 % de ménages à quatre femmes et plus — le maximum étant sept femmes — contre quatre à Sibabli).

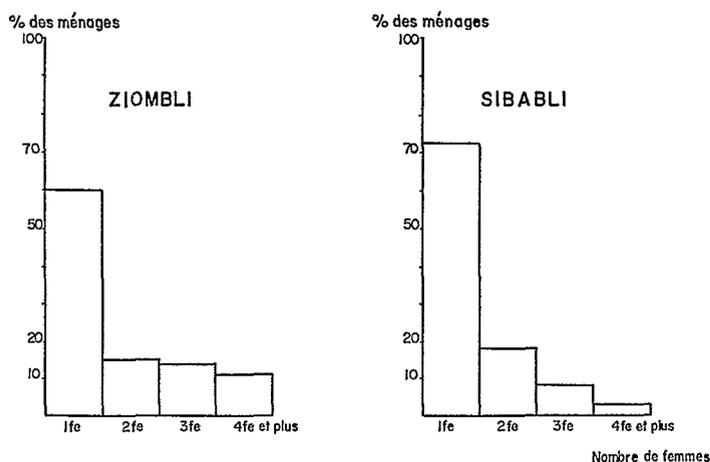


FIG. 26. — Monogamie et polygamie.

La polygamie entraîne-t-elle effectivement, comme il est coutume de le dire, l'accaparement des femmes par les vieux ? Si nous examinons d'une part l'évolution du taux de polygamie, d'autre part l'état matrimonial des hommes par tranche d'âge (fig. 27 et 28), deux phénomènes apparaissent avec netteté :

- la majorité des hommes se marient après l'âge de 30 ans seulement ;
- le taux de polygamie croît effectivement avec l'âge, d'une manière continue à Sibabli, jusqu'à un maximum à Ziombli, qui se situe à 60 ans et à partir duquel il décroît.

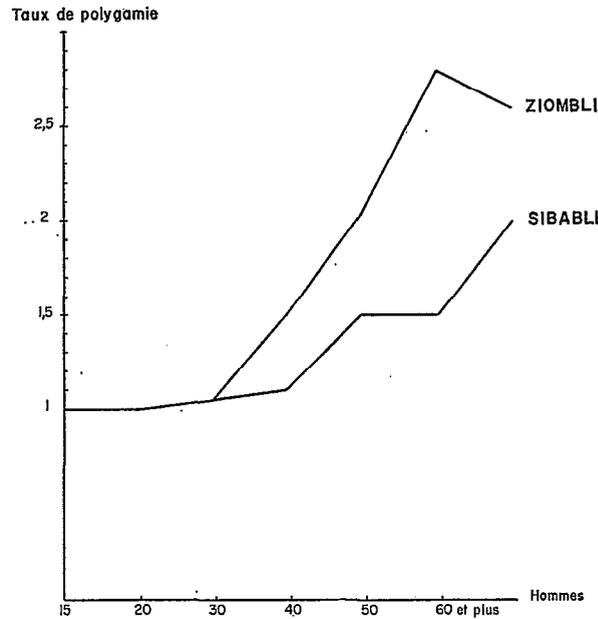


FIG. 27. — Évolution du taux de polygamie par tranche d'âge.

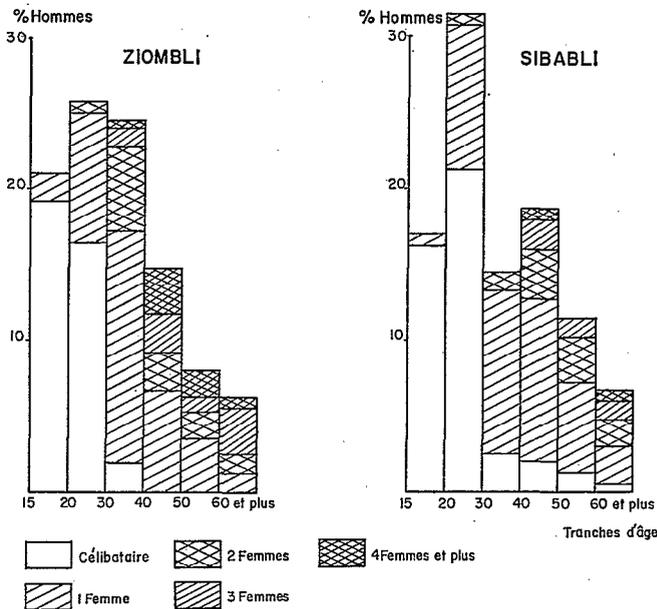


FIG. 28. — État matrimonial des hommes par tranche d'âge.

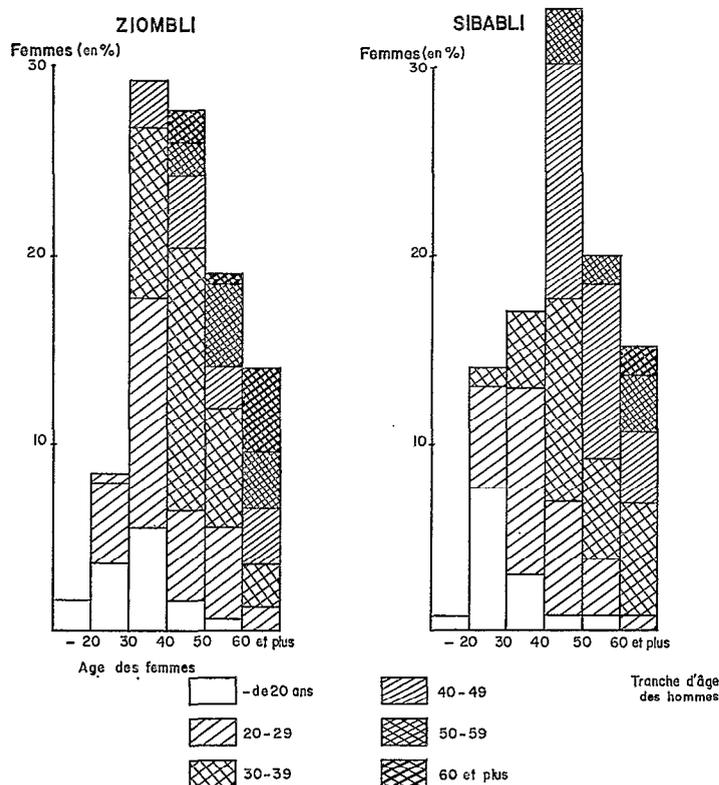


FIG. 29. — Répartition des femmes mariées suivant leur âge et par tranche d'âge des hommes.

Or c'est l'exemple de Ziombli qui nous semble le mieux refléter ce qui se passait dans la société guéré traditionnelle. Nous verrons, dans l'analyse des formes de mariage, qu'il existait en effet un système de redistribution des femmes qui permettait à un homme âgé de procéder de son vivant à la « donation » au profit d'un fils, d'un frère ou d'un autre parent d'une ou de plusieurs de ses épouses. Ce schéma continue à être respecté à Ziombli, alors qu'il l'est de moins en moins (peut-être par réaction contre l'affranchissement dont font de plus en plus preuve les jeunes) à Sibabli. L'accaparement des femmes était donc autrefois essentiellement le privilège des hommes entre 40 et 60 ans. Le chef de lignage restait, bien sûr, théoriquement « propriétaire » de toutes les épouses qu'il avait acquises (son prestige étant fonction du nombre de ses femmes), mais il ne gardait l'« exclusivité » que sur celles qu'il s'estimait encore en mesure de satisfaire sexuellement. Ce sont les forces viriles du vieillard plus que sa capacité économique qui déterminaient donc le processus de redistribution<sup>1</sup>. Ainsi quand VIARD écrit en 1933 que le chef de la famille Toulo

1. Le service sexuel que l'homme *doit* à son épouse joue ici un rôle fondamental. Chez les Guéré-Nidrou, une femme qui n'est pas honorée pendant un mois se plaint à ses parents. Ceux-ci viennent alors trouver leur gendre, lui demandent des explications et le prient instamment de faire face à ses obligations. Si au bout de trois mois la femme n'a toujours pas eu les faveurs de son mari, elle se considère comme délaissée. Il existe une expression pour qualifier cet état : *u-tioi*, littéralement « on a suspendu (la femme) ». Si cette situation est amenée à se prolonger, il est admis que la femme risque de perdre ses règles (*o-die-iai*, « elle ne voit plus le ciel » ; il s'agit en réalité de la lune, *tju*, les menstrues se disant *tju-dé*, mais cette expression ne pouvant être proférée par les lèvres d'un homme), ce qui est catastrophique dans une société où les enfants constituent la principale source de richesse. Le mari qui ne tient pas compte de ces contingences ne peut plus exiger la fidélité de sa femme. Celle-ci est alors en droit de chercher satisfaction ailleurs, sans être passible des sanctions de l'adultère (à condition toutefois qu'elle ne sorte pas du cadre du lignage). Pour éviter les inévitables « palabres » qui risquent de naître de telles situations, le vieillard préfère prendre ses dispositions à temps, en redistribuant une partie de ses épouses à ses proches. Ce système non seulement lui permet de garder le contrôle sur ses dépendants (l'attribution se faisant aux plus méritants, et pouvant le cas échéant être résiliée), mais évite aussi qu'une femme en âge de procréer reste improductive.

à Toulépleu, Guidi (qui finit par être chef de province et mourut en juin 1967, ayant très certainement dépassé la centaine et laissant 27 veuves), « ne compte pas moins de 80 femmes et 250 descendants directs »<sup>1</sup>, ne peut-il s'agir que des femmes dont il a assumé le paiement de la dot, et que de ce fait il contrôle, et non d'épouses auxquelles il dispense un service sexuel régulier. De même le vieux Zion, fondateur de Ziombli, décédé en 1951, avait officiellement 26 femmes à la fin de sa vie.

Dans le même ordre d'idées il convient de se demander maintenant si la polygamie n'introduit pas une disproportion trop grande entre l'âge des hommes et celui de leurs épouses.

La différence d'âge est certaine, mais comme le montrent les diagrammes de répartition des femmes (fig. 29), l'évolution du rapport entre l'âge des hommes et celui de leurs épouses est à peu près constante. Ceci revient à dire que, d'une façon générale, la plupart des femmes d'une tranche d'âge donnée sont entre les mains soit d'hommes de leur propre tranche d'âge, soit d'hommes de la tranche d'âge directement supérieure à la leur. Ainsi, si quelques femmes de moins de 20 ans sont encore mariées à des hommes de plus de 40 ans, aucune ne l'est cependant à un homme de plus de 60 ans. Dans certains cas, à Ziombli notamment, l'âge de la femme est supérieur à celui du mari : il s'agit là, presque toujours, de mariage par héritage d'une veuve du père ou d'un autre parent. Tout en n'étant pas totalement absente à Sibabli, cette forme d'acquisition de femme y est cependant beaucoup plus rare, la veuve, quel que soit son âge, préférant, comme nous l'avons déjà souligné ci-dessus, retourner dans sa famille d'origine.

Comment la polygamie qui, à Ziombli surtout, atteint des proportions relativement importantes, est-elle possible ? La structure démographique des deux villages laisse certes apparaître un excédent notoire des effectifs féminins sur les effectifs masculins (386 femmes pour 350 hommes à Ziombli, 326 femmes pour 300 hommes à Sibabli). Mais ce qui permet la polygamie c'est moins cette différence entre le nombre des hommes et celui des femmes que le décalage entre les âges du mariage des uns et des autres. En effet, alors que, pour les deux échantillons réunis, l'âge moyen de mariage des jeunes filles est de 14 ans, celui des garçons est de 23 ans et demi. L'examen du tableau suivant, qui donne l'âge de la femme au premier mariage, est à cet égard particulièrement significatif :

Age	Effectifs en %	
	Ziombli	Sibabli
Moins de 10 ans .....	16,5	8,5
De 10 à 14 ans .....	38,7	30,8
De 15 à 19 ans .....	36,1	48,4
Plus de 20 ans .....	8,7	12,3

Ainsi 91,3 % des femmes de Ziombli et 87,7 % des femmes de Sibabli étaient mariées avant l'âge de 20 ans, alors qu'il est très rare (jadis même exclu) qu'un homme prenne femme avant 20 ans.

Ce tableau est à rapprocher de celui de la page suivante qui donne l'état comparatif des célibataires des deux sexes, notamment pour ce qui concerne les tranches d'âge de 15 à 39 ans.

Entre 15 et 30 ans 17 filles seulement sont donc encore disponibles à Ziombli contre 58 célibataires masculins, et 26 à Sibabli contre 62. Le surplus des hommes non mariés par rapport aux filles célibataires, pour la même tranche d'âge, est donc respectivement de 41 et de 36.

Comment le Guéré justifie-t-il enfin la polygamie ? On allègue la possibilité d'avoir de nombreux enfants, de progresser dans la hiérarchie sociale en acquérant une femme supplémentaire, d'accroître les capacités de production de l'unité familiale... Deux autres raisons nous paraissent

1. VIARD (1933, p. 42).

Tranche d'âge	Effectifs en chiffres absolus			
	Ziombli		Sibabli	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
15-19 ans .....	31	12	27	14
20-29 ans .....	27	5	35	12
30-39 ans .....	3	11	4	4
TOTAL .....	61	18	66	30

beaucoup plus fondamentales. En premier lieu, l'individu qui a deux ou plusieurs femmes a plus de chances d'avoir un nombre équilibré de filles et de garçons, « de manière à pouvoir marier les garçons par les filles » (nous verrons plus loin comment un excédent de garçons pouvait être effectivement une cause d'appauvrissement de la famille). En second lieu, dans la société guéré traditionnelle, il est strictement interdit d'avoir des relations sexuelles avec une femme qui vient d'accoucher et ceci pendant trois ans si l'enfant est une fille et quatre ans si l'enfant est un garçon (à condition toutefois qu'il reste en vie). Le prétexte invoqué est que le sperme se mélange au lait de la mère et tue l'enfant. En réalité le fait pour une femme de pouvoir allaiter son bébé pendant trois ans (ce qui est courant) constitue pratiquement pour ce dernier sa seule chance de survie, un sevrage précoce, suscité par la venue rapide d'un autre enfant, qui prend automatiquement sa place, lui étant généralement fatal. Le tout n'est donc pas de mettre une progéniture au monde, encore faut-il la maintenir en vie. Il semble donc que ce soit là, dans une société où n'existe aucune pratique anticonceptionnelle<sup>1</sup>, un interdit dicté par le seul souci d'espacer les naissances, l'expérience prouvant qu'un enfant enlevé trop tôt au sein de sa mère ne survit que rarement. Dans ces conditions les services sexuels qu'une seule femme est en mesure de fournir à son mari entre deux accouchements successifs risquent d'être excessivement restreints. La polygamie, en mettant plusieurs femmes à la disposition d'un même homme, lui permet donc de respecter plus facilement cette prescription.

Mais si la polygamie est un phénomène que nul n'ignore, on ne fait jamais état d'une certaine forme de polyandrie. Il est en effet rare que la femme guéré n'ait pas eu, au cours de sa vie, deux ou plusieurs maris successifs. Le tableau ci-après donne, pour les deux villages, une idée de cette polyandrie « diachronique » :

Nombre de mariages	Effectifs en %	
	Ziombli	Sibabli
1 mariage .....	75,6	78,4
2 mariages .....	22,1	20,7
3 mariages .....	2,3	0,9
TOTAL .....	100	100

1. Toute pratique qui aurait pour but d'empêcher la femme de procréer est considérée comme relevant de la sorcellerie. Non seulement il n'existe pas de méthode anticonceptionnelle (si ce n'est l'abstinence) mais c'est une chose absolument inconcevable dans la société traditionnelle que de vouloir limiter le nombre de ses enfants.

## B. LES RÈGLES D'EXOgamIE

La sphère des « mariages impossibles » est théoriquement délimitée par la règle de double exogamie, qui interdit à tout Guéré de prendre femme aussi bien dans le lignage de son père que dans celui de sa mère. Mais l'énoncé de cette règle ne définit qu'imparfaitement le cadre exogamique. D'une façon plus générale, l'obligation d'exogamie s'étend à tous les individus issus d'un même ancêtre en ligne agnatique ou en ligne utérine, quel que soit le degré de parenté.

Mais si, dans une société patrilinéaire, il est facile d'établir les liens de parenté en ligne agnatique, cela est d'autant plus difficile en ligne utérine que la femme mariée ne transmet pas son appartenance clanique et entraîne au fil des générations la « perte de la parenté ». Aussi la détermination exacte de la sphère des mariages possibles fait-elle l'objet avant toute union d'une étude minutieuse de la part des aînés, et en dépit de mémoires généalogiques quelquefois étonnantes, n'est-il pas toujours possible de retrouver les liens exacts qui au-delà de la cinquième ou sixième génération lient les membres de différents lignages entre eux. Bien plus, l'application mathématique d'un principe absolu d'exogamie aboutirait obligatoirement à long terme à un goulot d'étranglement (la limite extérieure de la sphère des « mariages impossibles » tendant à s'accroître indéfiniment, et partant, à restreindre les possibilités de combinaisons exogamiques), qui entraînerait une série de « blocages » dans le circuit des échanges matrimoniaux. Des « assouplissements » sont donc nécessaires pour permettre au système de continuer à fonctionner.

Dans la pratique, si le processus de délimitation du cadre exogamique est parfaitement rigoureux pour les agnats, il l'est beaucoup moins pour les utérins. Le procédé utilisé en ligne utérine est en effet purement empirique, et ne recourt jamais, à la fois par opportunité et par tricherie, à un calcul théorique. Le pouvoir de discernement appartient ici aux seuls vieux. La règle semble être la suivante : si l'aîné du lignage a connu personnellement l'aïeul (ou l'aïeule) commun au jeune homme et à la jeune fille entre lesquels il y a projet d'union, le mariage ne peut se faire. Si par contre il n'existe pas (ou plus) de témoin oculaire, même si la profondeur généalogique n'est pas supérieure à celle du cas précédent, il n'y a plus aucun empêchement. On invoque alors l'ignorance, et au bénéfice du doute, l'union peut se faire. Mais si par hasard on « découvre » un jour le lien de parenté, les époux sont soumis à un « rituel absolu », pour échapper aux malédictions liées à l'inceste (mort des enfants notamment) : couper un pagne blanc en deux (on « tranche » symboliquement le lien de parenté), et disposer un canari — plus récemment un seau — sur le sommet du toit conique de leur case.

Dans ces conditions le mariage entre *uloiyo* (parents) distants de l'aïeul de moins de cinq générations n'est pas exceptionnel. Bien plus, il semble entériné par la pratique puisqu'il existe même, comme nous l'avons vu dans l'étude de la nomenclature de parenté, un terme pour désigner la fille qui peut librement revenir se marier au lignage d'où est partie une de ses aïeules : ce terme est *māā-klā*, littéralement « lointainement né ».

Dans tous les autres cas les relations entre parents sont considérées comme incestueuses et exposent les contrevenants à des sanctions graves (voir ci-après, chapitre IV : « Perturbation et régulation de l'ordre social »).

Dans la société guéré traditionnelle, les règles d'exogamie ne sont donc finalement que peu contraignantes. Une telle souplesse permet à des alliances anciennes de se renouveler et de se consolider en permanence. L'obligation d'exogamie ne limite pas les possibilités d'échange : elle les diversifie en faisant entrer dans le circuit un nombre de plus en plus grand d'« échangeurs ». A la longue un étroit réseau d'alliance cimente les liens entre lignages, et permet à un groupement sur lequel plane une menace permanente de guerre d'opposer un front relativement uni et homogène à l'éventuel agresseur.

### C. LA SPHÈRE DES ÉCHANGES MATRIMONIAUX

Les impératifs des règles d'exogamie, en dépit d'une certaine souplesse, entraînent à long terme pour les lignages une obligation permanente d'extension des alliances. Il arrive en effet à chaque groupe de se trouver « bloqué » à un moment donné à l'égard d'un autre groupe. C'est le cas actuellement des Glao de Ziombli et des Séouandi de Méo. Il est pratiquement impossible aujourd'hui à un Glao de Ziombli de trouver une jeune fille à Méo avec laquelle il n'ait pas un lien de parenté rapproché. Depuis plus d'un demi-siècle l'histoire des Glao et des Séouandi est étroitement liée, et les possibilités de combinaisons exogamiques, par suite de nombreux échanges matrimoniaux, sont à peu près épuisées. Aussi faut-il chercher ailleurs, sortir de plus en plus du groupement d'alliance traditionnel. La disparition des frontières entre *bloa*, malgré une certaine réticence des lignages à tenter l'aventure à l'extérieur, commence à élargir le champ des possibilités.

Notre investigation a porté à la fois sur les entrées et sur les sorties de femmes. L'échantillon des entrées est constitué d'une part de toutes les femmes actuellement mariées à Ziombli ou à Sibabli, d'autre part d'un certain nombre de femmes entrées dans les lignages des deux villages au niveau des parents des chefs de ménage ne relevant plus à l'heure actuelle d'un ascendant vivant<sup>1</sup>. Le premier groupe couvre donc une période allant en gros de 1900 à 1965, alors que le second nous ramène à l'époque précoloniale. Les sorties de femmes n'ont pu être saisies que sur un échantillon beaucoup plus restreint, et pratiquement contemporain, dans la mesure où il ne nous a été possible de suivre avec précision que les filles dont le père est encore en vie.

L'importance des différents échantillons est donc la suivante :

	Ziombli	Sibabli
Entrée de femmes :		
— au niveau des CM actuels.	187	130
— au niveau des parents ..	84	83
Sorties de femmes .....	73	47

#### 1. Les entrées de femmes.

##### a) A l'époque précoloniale.

Qu'il s'agisse de Ziombli ou de Sibabli ce qui caractérise l'échange matrimonial de l'époque précoloniale c'est qu'il a essentiellement lieu à l'intérieur du *bloa-dru* (groupement de guerre Nidrou pour Ziombli, confédération guerrière Zagné pour Sibabli). En effet 84,5 % des entrées de femmes enregistrées pour cette période à Ziombli se sont faites à partir de lignages Nidrou, 15,5 % seulement provenant d'autres *bloa* (Welao, Béhoua et Dan). De même 62,6 % des femmes entrées au cours de la même période à Sibabli sont de provenance Zagné (dont 36 % du seul groupement Vahon-Djimahon), les autres venant pour 27,7 % du pays Zibiao, confédération traditionnellement alliée, et pour 9,7 % seulement du pays Zagna, confédération traditionnellement ennemie.

Le Guéré n'aime donc pas chercher ses femmes « trop loin ». En cas de « palabre », l'affaire est d'autant plus difficile à régler que les deux parties sont plus éloignées, ou, qui pis est, appartiennent à des groupements traditionnellement ennemis. Ce qu'il est cependant important de souligner, c'est que la possibilité de prendre femme hors de son propre *bloa* ou d'un *bloa* allié existe. Ce qui prouve que la guerre n'était pas un phénomène permanent et inéluctable, et que les réseaux d'alliance tissés par les lignages échangeurs de femmes ne se confinaient pas aux seuls cadres territoriaux.

1. Seule la mère réelle du chef de ménage ainsi défini a été prise en considération.

b) Depuis la pénétration coloniale.

La pénétration coloniale, d'une part en faisant disparaître la guerre entre *bloa*, d'autre part en facilitant la circulation des hommes et des biens, a en grande partie supprimé les risques que comportait, dans la société traditionnelle, tout échange matrimonial à longue distance. Malgré ce changement de contexte, le schéma ancien de circulation des femmes n'a que très peu évolué. Ainsi, 63,6 % des femmes actuellement mariées à Ziombli proviennent encore de lignages Nidrou, et 36,4 % seulement de groupements extérieurs (Béhoua, Welao, Mao, Gbao et Boo). A Sibabli un certain changement est effectivement intervenu, mais au profit de la confédération Zibiao, groupement traditionnellement allié : alors que la part des *bloa* Zagné est tombée à 49 %, le pays Zibiao a fourni 37 % des femmes actuellement mariées à Sibabli, l'apport Zagna n'ayant pratiquement pas été modifié (10 %) et celui d'autres groupements extérieurs s'élevant à peine à 4 % (Gbéon, Zérabaon, Bété). Le traditionnel jeu des alliances militaires, malgré la disparition des frontières entre *bloa*, continue donc à être largement opérant.

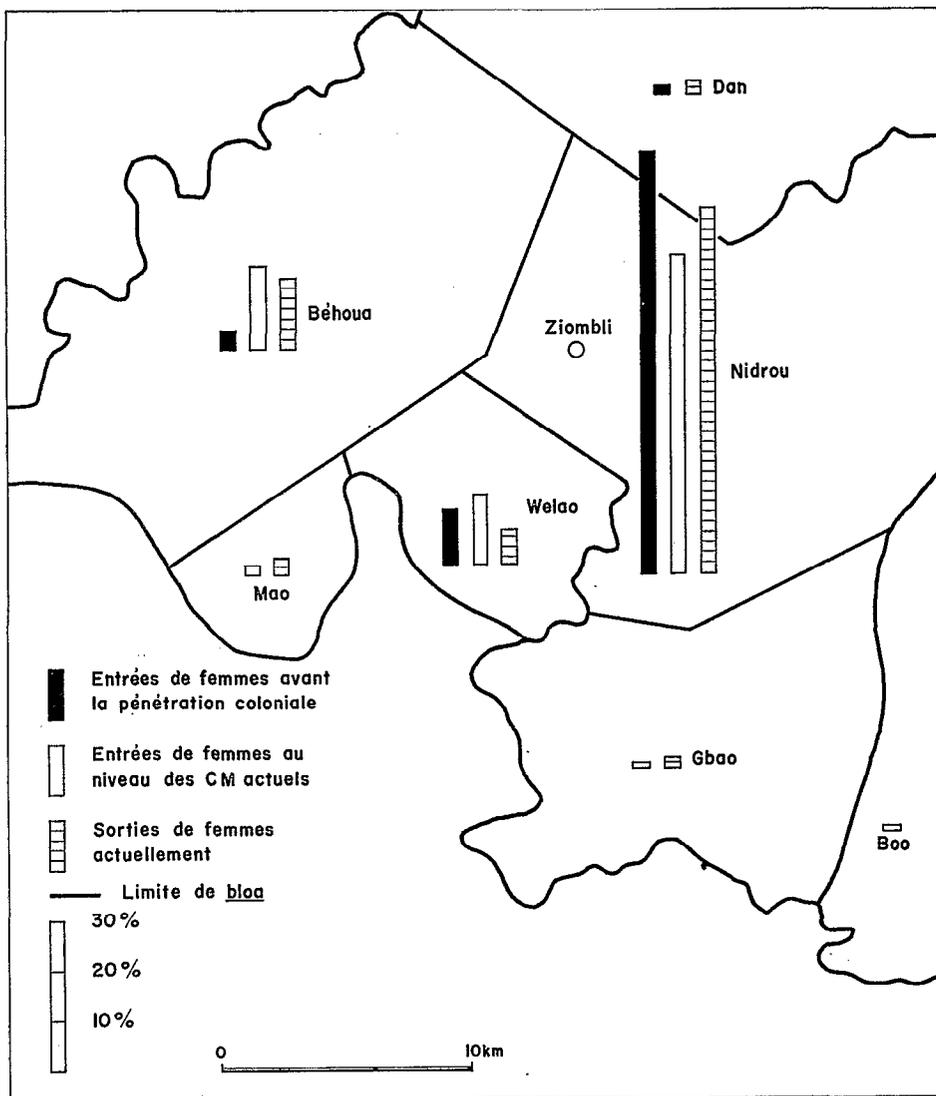


FIG. 30. — Échange matrimonial. Ziombli.

2. Les sorties de femmes.

Le schéma des sorties de femmes est conforme aux données précédentes : 72,6 % des filles de Ziombli parties en mariage n'ont pas franchi le cadre du groupement Nidrou, 27,4 % seulement ayant été absorbées par les *bloa* voisins (Béhoua, Welao, Mao, Gbao et Dan). De même 74,4 % des filles de Sibabli n'ont pas quitté le pays Zagné, les 25,6 % qui restent se partageant entre les confédérations Zibiao (10,6 %), Zagna (8,5 %), Gbéon et Zéribaon.

La confédération guerrière ou le groupement de guerre traditionnels continuent donc à être les cadres privilégiés de l'échange matrimonial. Malgré les bouleversements opérés par la pénétration coloniale et la disparition des unités territoriales anciennes en tant qu'entités politiques, le

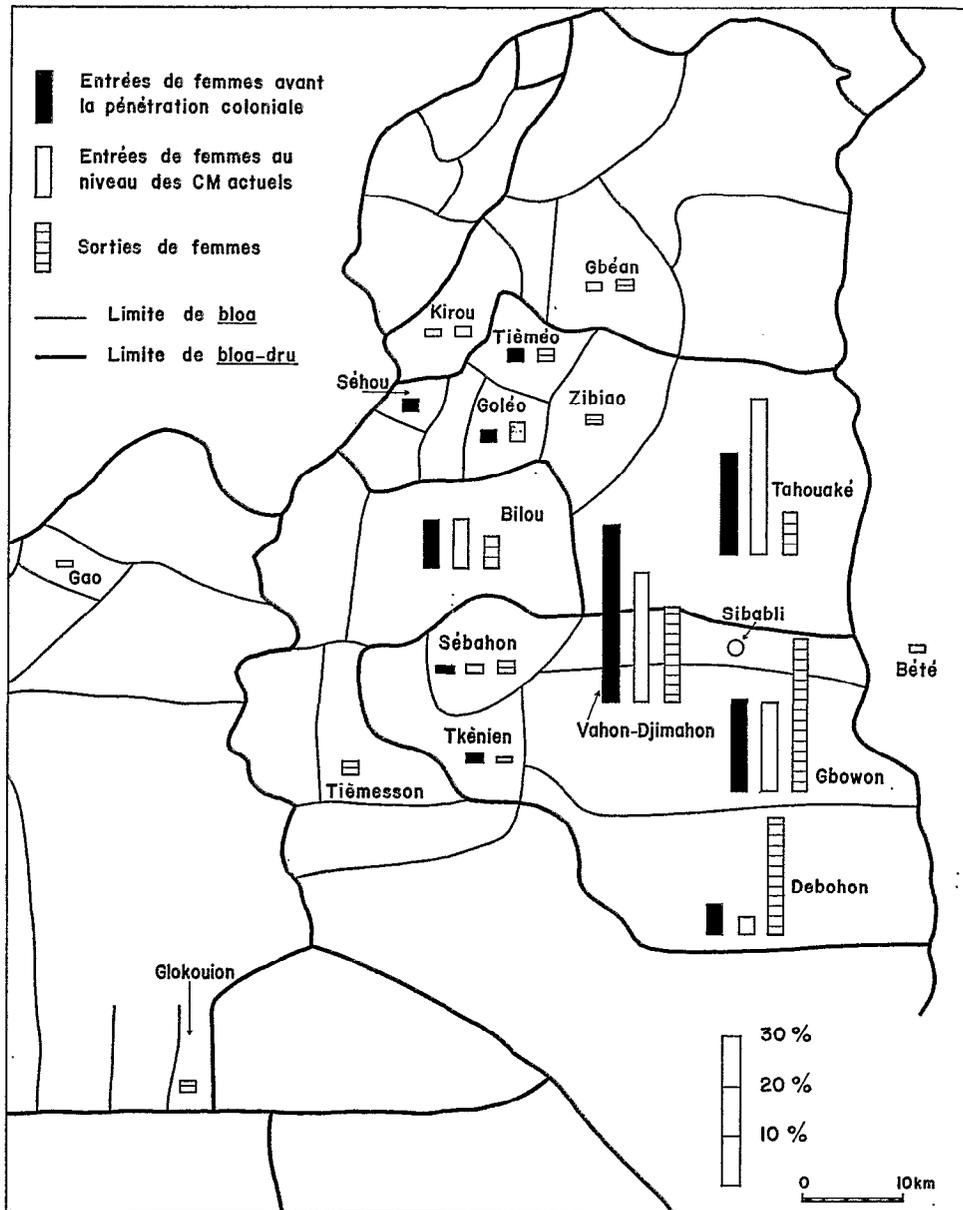


FIG. 31. — Échange matrimonial. Sibabli.

mariage est une institution trop importante pour qu'on accepte de courir le risque d'en altérer le contenu en tentant de l'adapter trop vite au contexte nouveau. Tant que son principal moteur, la *dot*, par les contacts répétés et directs qu'elle implique entre alliés, restera de règle, le cadre territorial de l'échange matrimonial, qui est avant tout un cadre opérationnel, demeurera volontairement restreint. Plus que la forme c'est le fond qui importe.

\*  
\* \*  
\*

Si nous examinons les figures 30 et 31 et les diagrammes des entrées et des sorties de femmes qu'elles reproduisent, il apparaît que le rayon moyen de l'échange matrimonial est de 10 km environ pour Ziombli, et de 20 à 25 km pour Sibabli. Il semble toutefois que, indépendamment du jeu des alliances, ce soit la seule différence de densité démographique entre les deux régions (le couloir entre Nuon et Cavally étant beaucoup plus peuplé que la zone comprise entre Sassandra et Nzo) qui amène le Guéré-Zagné à chercher ses femmes et à marier ses filles « plus loin ». Il ressort par ailleurs des diagrammes que la circulation des femmes entre groupes échangeurs se fait selon un schéma à peu près équilibré, les entrées compensant en gros les sorties.

## D. LA DOT

L'élément fondamental du mariage traditionnel, tant par ses implications économiques (circulation des biens) que sociales (entretien et renouvellement permanent des liens d'alliance), est constitué par le paiement de la compensation matrimoniale, ou « prix de la fiancée ». Les modalités de fixation et de versement ne répondent pas à des normes rigoureusement définies : elles sont fonction du type de mariage, et peuvent aller du règlement immédiat et définitif au moment de la remise de la fille à l'échelonnement indéfini du paiement dans le temps. De même, aucune règle précise ne fixe ni la nature ni le montant de la dot. L'origine même du paiement est sujette à une complexité extrême dans la mesure où par-delà l'individu c'est le groupe tout entier qui acquiert la femme.

Nous étudierons ici successivement la nature de la dot, l'origine du paiement et sa signification.

### 1. La nature de la dot.

La nature de la dot varie considérablement d'un bout à l'autre du pays guéré. Aussi est-il nécessaire de distinguer ici entre pays Nidrou et pays Zagné.

#### a) *En pays Nidrou.*

Avant la pénétration européenne les éléments principaux qui entrent dans la composition de la dot sont les suivants : bovins (*bli*), anneaux en cuivre (*digē*), fusils de traite (*bu*), cuvettes et seaux en cuivre (*gbawō*), machettes (*knē*), chèvres (*gbao*) et moutons (*blawε*). Il n'existe pas de dot-type, et entre ces éléments toutes les combinaisons sont possibles.

Le bœuf constituait la pièce maîtresse de la compensation matrimoniale. En cas de rapt de la fille (mariage *ple-inō*) les parents étaient même en droit d'exiger deux bovins.

La fourniture du bœuf, tout en revêtant une importance capitale dans l'échange matrimonial, n'était cependant pas la condition sine qua non de l'union traditionnelle. Si le lignage acquéreur était dans l'incapacité de livrer l'animal, il avait la possibilité de procéder à un « échange direct », l'acquisition d'une fille étant immédiatement compensée par le départ d'une autre. Dans des cas extrêmes il pouvait se produire que l'acquéreur ne disposât ni de bœuf ni de fille ; si les parents de la fille tenaient vraiment à conclure l'alliance, tous les arrangements étaient alors

possibles : ou on augmentait la fourniture des autres effets, ou le futur gendre mettait pour un temps déterminé sa force de travail à la disposition des *bila* (alliés).

Les *digē*, anneaux fabriqués sur place de la refonte de cuvettes et de seaux en cuivre (*gbawō*) de provenance libérienne, remplissaient des fonctions monétaires à usage spécifiquement matrimonial. Ces anneaux existaient en différentes tailles. Les plus petits servaient de parure aux femmes et étaient portés aux poignets et aux chevilles. Les plus gros entraient dans la composition de la dot et avaient valeur d'échange. Les *digē* circulaient donc en sens inverse des femmes et ne pouvaient être affectés à un usage autre que l'échange matrimonial.

Les fusils de traite (*bu*) étaient particulièrement appréciés. Le *bu* était généralement destiné au frère de l'épouse, et inclure un fusil dans la compensation matrimoniale revenait à honorer tout particulièrement les qualités de courage à la guerre et d'adresse à la chasse du *bila*.

Dans la société Nidrou traditionnelle l'art du tissage était inconnu, et les pagnes (*giriε*) qui entraient dans la composition de la dot venaient essentiellement du pays dan. Par la vallée du Cavally un intense courant d'échange a toujours existé entre les Nidrou et leurs voisins du Nord. Il semble qu'aucune distinction n'ait été faite entre pagnes à valeur d'usage et pagnes à valeur d'échange ou de prestige. Le pagne n'était jamais réservé à la seule prestation matrimoniale.

Les cuvettes et les seaux en cuivre (*gbawō*), ainsi que la plupart des machettes (*knē*), provenaient de la côte libérienne. Les *gbawō*, quand ils n'étaient pas destinés à l'usage domestique, constituaient la matière première qui servait à la fabrication des *digē*. Chaque village comptait son forgeron (le groupement Nidrou disposait d'un lignage entier — les Gbéo ou « hommes noirs »), mais en dépit de l'abondance du minerai de fer (sous forme d'oxydes), peu de machettes étaient façonnées sur place. La forge semble avoir été davantage productrice d'armes de guerre et de chasse que d'instruments aratoires.

#### b) *En pays Zagné.*

Les éléments constitutifs de la dot en pays Zagné sont assez différents de ceux utilisés par les Nidrou. Il convient tout d'abord de signaler l'absence totale de bovin dans l'échange matrimonial ; ensuite la place importante accordée aux pagnes ; en troisième lieu le rôle joué par un ensemble d'objets en fer qui tenaient lieu de monnaie spécifique ; en quatrième lieu la présence d'articles d'importation européenne qui ont alimenté très tôt, le long du Sassandra, un courant d'échanges, certes modeste mais néanmoins existant, entre la côte et l'intérieur ; enfin la part réservée aux éléments produits sur place.

Les Zagné distinguaient trois sortes de pagnes :

- les *lepao* : grandes couvertures en coton, tissées en pays malinké et importées du Nord, et utilisées comme habillement par les hommes ;
- les *tae* : petites pièces de tissu d'importation européenne, destinées à la confection des habits féminins ;
- les *flae* : grands « boubous », d'origine malinké également, et généralement réalisés à partir des *lepao*.

La place accordée aux pagnes dans le paiement de la compensation matrimoniale semble ici capitale. Leur nombre dans la dot traditionnelle pouvait dépasser la centaine. Les pagnes, disposés en un énorme tas dans la cour du lignage acquéreur, étaient fournis le jour même de la « remise » de la fiancée.

Les objets en fer qui entraient dans la composition de la dot étaient également de trois sortes :

- les *tiε-dbu* (*tiε*, fer ; *dbu*, corde : littéralement « corde en fer ») : il s'agissait de chaînettes composées d'anneaux démontables, donc de longueur indéfinie, chaque maillon constituant une unité de compte ;

- les *bole* : petites clochettes à usage multiple, pouvant servir à l'acquisition d'une femme comme à la parure d'un masque ;
- les *glee* : anneaux métalliques non fermés autour desquels étaient fixés plusieurs éléments creux contenant chacun une petite bille en fer, portés par les femmes aux chevilles, et produisant un tintement de clochettes.

Ces trois articles étaient fabriqués sur place par les forgerons, mais à partir de fer importé. Les *tie-dbu* et les *bole* jouaient également le rôle de monnaie dans les transactions commerciales. Une chèvre par exemple valait dix anneaux de *tie-dbu* ou cinq *bole*.

Les articles d'importation européenne qui, en plus des *tae* (pièces de tissu pour les femmes), entraient dans l'échange matrimonial, étaient principalement les fusils de traite (*bu*) et les machettes (*duaō*). L'importation des armes de traite céda d'ailleurs progressivement le pas à la fabrication sur place, par les forgerons dioula, de fusils locaux. Quant aux machettes elles n'auraient jamais été forgées dans le pays même.

Les éléments produits sur place et utilisés pour le paiement de la dot n'interviennent que pour une part insignifiante. Il s'agit d'une part d'une espèce de ceinture en cuir, *keie*, fabriquée par les cordonniers locaux à partir de peaux de bêtes, et destinée aux femmes qui s'en servaient pour fixer le cache-sexe ; d'autre part de petit bétail : chèvres (*gbao*) et moutons (*bla*).

Bœufs, chèvres et moutons forment avec les *keie*, dans l'apport dotal traditionnel, les seules composantes qui soient réellement fournies par les villages eux-mêmes. Tous les autres éléments sont de provenance extérieure, donc d'accès plus difficile et de coût plus élevé : objets en cuivre ou en fer, anneaux, fusils, pagnes. On peut en conclure que seuls les biens rares donnaient sa vraie valeur à la prestation matrimoniale, dans la mesure où n'étant pas à la portée de tous, ils empêchaient le système de se dégrader en permettant un accès trop facile aux femmes. Ces biens rares, apanage des aînés, constituaient la richesse par excellence.

Si dans la société traditionnelle « la dot a pour résultat », pour reprendre les termes de Cl. MEILLASSOUX, « sinon pour objet la perpétuation du système social selon un modèle structural répétitif »<sup>1</sup> (et partant agit comme un facteur de « conservatisme social »), l'introduction de l'économie monétaire, en mettant la richesse, sous des formes nouvelles, à la disposition d'un plus grand nombre, a en partie bouleversé le cadre ancien. La dot change progressivement de nature, les biens qui donnent accès au mariage sont désormais à la portée de tous. Par le biais même de cette évolution le mariage devient une institution qui tend à perdre sa fonction « conservatrice », et à établir entre générations un rapport de force nouveau.

Mais l'évolution de la nature de la dot, au contact de l'économie coloniale, se fait très lentement, et il ne faut pas en surestimer les effets. Si l'élément monétaire est introduit assez rapidement dans la composition de la compensation matrimoniale, c'est qu'au début, quand la production caféière est encore pratiquement inexistante, la monnaie constitue un bien particulièrement rare, aussi difficilement accessible que les objets en cuivre ou les pagnes de jadis. On peut cependant considérer que les espèces ne commencent véritablement à se généraliser qu'après 1945.

L'examen des tableaux ci-après relatifs à l'évolution de la dot dans les deux villages (les exemples ayant été pris au hasard) permet de faire les remarques suivantes :

- pour *Ziomblé* : jusqu'en 1945 la composition de la dot ne subit guère de changements notables. Les fusils de traite, avec la réglementation sur les armes, disparaissent toutefois très tôt. Les espèces monétaires commencent à apparaître timidement vers 1930, mais ne prennent réellement la relève des anneaux en cuivre — monnaie par excellence de l'échange matrimonial traditionnel — que vers 1950. A partir de cette dernière date également s'introduisent dans la transaction matrimoniale les premières marchandises du commerce colonial européen : marmites et casseroles en acier ou en aluminium, cuvettes, bassines et seaux en tôle émaillée ou galvanisée (qui se substituent aux seaux et cuvettes en cuivre du Libéria) ; machettes d'importation, chaises pliantes, chemises, pantalons, etc. ;

1. MEILLASSOUX (1964, p. 219).

## ÉVOLUTION DE LA DOT A ZIOMBLI

Année de mariage	Nom		Nature de la dot									
	Mari	Femme	Bovins	Anneaux	Fusil traite	Pagnes	Machettes	Seaux cuivre	Cuvettes cuivre	Cabris	Espèces (en francs CFA)	Divers
1907 ..	Kéla	Sibo	2	30	3	15	4	4		10		
1911 ..	Gbouhé	Wian		30		2	1	3		5		
1919 ..	Bassahon	Péhi	1	10		6	3	4	3	5		
1925 ..	Douhé	Pouguéiwin	1	30	1	6	2	2		3		
1930 ..	Golo	Zéné	1	30		2	1			2	500	
1936 ..	Zouhan	Kpahiro	1	11		5	2			4	3 500	
1940 ..	Kéi	Dohinon	2	10		5	2	1		5	5 000	
1944 ..	Zion	Sibo	1	25		5				4	21 000	
1948 ..	Komahon	Sigba	1	10		8	1			4	25 000	
1951 ..	Kpa	Gniaho		5		12		1	1	9	21 000	1 marmite 1 chaise pliante
1955 ..	Bli	Kouheïnon	1			15	4	5		8	30 000	
1960 ..	Bako	Doho				12	1	1			54 500	
1961 ..	Niandé	Mlahinon	2			5	1	1		5	66 500	
1962 ..	Gahon	Gohinon				5	3		1	1	67 000	2 complets 1 drap de lit 1 chapeau 2 marmites 2 casseroles 1 grand boubou
1963 ..	Ouotro	Déhan	1			4	1			4	60 000	1 couverture
1964 ..	Né	Djéhinon				12				2	62 000	1 complet drap

## ÉVOLUTION DE LA DOT A SIBABLI

Année de mariage	Nom		Nature de la dot						Divers
	Mari	Femme	Pagnes	Grands boubous	Cabris	Moutons	Espèces (en francs CFA)		
1925 ..	Koulaérou	Gahou	36	3	1		1 000		
1929 ..	Gueï-Laho	Zéba	32	3	2		15 000		
1937 ..	Tohou-Ba	Pinhi	49	1		1	23 000		
1945 ..	Topenamba	Oulafo	54	6			45 000		
1951 ..	Taha	Tiéhi	26	1	4		30 000		
1953 ..	Bahi	Monhon	38	6	1	2	32 000		
1958 ..	Glé	Kla	19	1			55 000	10 complets	
1960 ..	Baya	Dekplihi	36	4			40 000		
1961 ..	Koulaérou	Douho	62	6	1	2	53 500		
1962 ..	Sanhan	Tian	13				35 000	2 complets	
1963 ..	Oula	Sibi	30		3		62 000		
1964 ..	Oula	Gueï	53	12	3	6	68 500	1 électrophone	
1965 ..	Téché	Niahé	2				39 500	3 chemises	
1966 ..	Biéhi-Ba	Glé	36	1	3		60 000		
1967 ..	Zaomon	Gueï	19	3		2	32 000		



7. Anneaux en cuivre (digē), monnaie spécifique de l'échange matrimonial traditionnel (Guéré de l'Ouest).



9. Tambour (dii) de bloa-dioi (Toulépleu-Village).



8. Paiement de dot à Sibabli.



*10. Jeunes excisées pendant leur retraite initiatique (Ziombli).*



*11. Jeune excisée à Sibabli.*

— *pour Sibabli* : en 1925 il n'est déjà plus de trace des objets en fer (*tie-dbu, bole et glee*), remplacés très tôt par les espèces monétaires. Les « pagnes » (*lepao, tae*) et les grands « boubous » (*flae*) continuent à constituer les éléments de base de la prestation matrimoniale. Leur importance est restée à peu près constante : 36 en moyenne dans les dots versées de 1925 à 1958, 30 dans celles postérieures à 1960.

Si, d'une façon générale, pour les deux villages, la nature de la dot n'a été que peu affectée dans sa composition, les espèces monétaires qui se sont substituées aux bracelets ou anneaux en cuivre et aux objets en fer, ont par contre contribué à augmenter sensiblement le montant de la transaction matrimoniale. En 1950 les espèces s'élèvent en moyenne à 20 000 francs CFA à Ziombli, à 30 000 à Sibabli. En 1960 elles atteignent facilement 50 000, et dans les années suivantes dépassent fréquemment la somme de 60 000 francs, ce qui est considérable si l'on sait que le revenu annuel moyen par tête d'habitant du paysan guéré n'est guère supérieur à 5 000 francs. Depuis quelques années une comptabilité rigoureuse est tenue par les acquéreurs de femmes, et les différents éléments de la dot sont consignés par écrit (principalement pour éviter les contestations et faciliter le remboursement en cas de divorce). Nous avons eu accès à quelques-unes de ces listes, dont nous reproduisons ci-après (en respectant la forme) un exemplaire particulièrement significatif. Il s'agit d'un « commencement » de dot versée par la famille d'un jeune homme avant même le mariage, la remise de la fiancée restant subordonnée au paiement d'un complément de 15 000 francs...

*« Au commencement, quand je l'aimais au premier jour, j'ai donné 2 000 francs à Banhan et Ouloa Cécile.*

*2<sup>e</sup> fois, j'ai donné 7 500 francs à Banhan et Ouloa pour les remettre à son père Tai Gaston.*

*3<sup>e</sup> fois, j'ai donné 2 500 francs à Banhan et Ouloa.*

*4<sup>e</sup> fois, j'ai donné 5 000 francs à Tai Gaston.*

*5<sup>e</sup> fois, j'ai donné 1 500 francs à sa sœur Oula Thérèse.*

*6<sup>e</sup> fois, j'ai donné 1 000 francs à Oula Thérèse.*

*7<sup>e</sup> fois, j'ai donné 1 200 francs à Séblé Henriette.*

*8<sup>e</sup> fois, j'ai donné 1 000 francs à sa maman Ouloa Cécile.*

*9<sup>e</sup> fois, j'ai donné 500 francs à Banhan Agnès.*

*10<sup>e</sup> fois, j'ai donné une chaîne à 600 francs à Oula Thérèse.*

*11<sup>e</sup> fois, j'ai donné 200 francs à sa grand-mère Djéhè.*

*12<sup>e</sup> fois, j'ai donné 200 francs à la grande sœur de sa maman.*

*13<sup>e</sup> fois, j'ai donné une chemisette à 2 100 francs à Dadéagoulé.*

*14<sup>e</sup> fois, j'ai donné un complet de 2 000 francs à Ouloa Cécile.*

*15<sup>e</sup> fois, j'ai donné un mouchoir de 600 francs à Cécile.*

*16<sup>e</sup> fois, j'ai donné une paire de souliers à 2 500 francs à Blé, et les chaussettes 125 francs, et un tricot de 300 francs.*

*17<sup>e</sup> fois, j'ai donné une robe à Bah Colette.*

*18<sup>e</sup> fois, j'ai donné deux tricots à ses frères.*

*19<sup>e</sup> fois, j'ai donné deux camisoles à Bah Colette.*

*20<sup>e</sup> fois, Doaho a donné 2 900 francs à Oula Thérèse, un caleçon et un complet à Ouloa Cécile.*

*A ma femme j'ai donné un polo de 3 000 francs, un complet de 2 000 francs, un autre complet de 2 000 francs, un autre encore de 2 000 francs, trois paires de chaussures à 2 400 francs au total, une chaîne de 200 francs, et une autre chaîne de 200 francs, un foulard de 400 francs, un quatrième complet de 2 300 francs, un cinquième complet de 1 000 francs, un sixième complet de 1 500 francs, une camisole à 150 francs, deux filets de tête à 150 francs au total, une douzaine de mouchoirs de poche à 600 francs au total, un septième complet de 1 200 francs.*

*J'ai donné encore 9 400 francs pour ses dépenses d'elle-même. »*

Le montant total de cet « acompte » s'élève à près de 65 000 francs. Le premier versement avait été effectué en 1964. En juin 1968, faute d'avoir trouvé les 15 000 francs qui manquaient et d'avoir réuni l'indispensable lot de pagnes, remis le jour même du mariage, l'union n'était toujours pas officiellement conclue...

Il n'est donc pas rare, à l'heure actuelle, de voir la compensation matrimoniale excéder, en nature et en espèces, la valeur de 100 000 francs. On nous a même rapporté le cas, en pays Nidrou, d'un ancien combattant qui, en 1954, au retour de la guerre d'Indochine, alors qu'il y avait surenchère sur une fille particulièrement belle, a versé une dot de plus de 400 000 francs.

## 2. L'origine du paiement.

Dans la société traditionnelle l'acquisition d'une femme est l'affaire de tout le groupe, quelquefois même, lorsque deux ou trois lignages coexistent, de la communauté villageoise toute entière. Les anciens évoquent avec nostalgie le temps où les chefs de plusieurs lignages se cotisaient pour permettre à l'un des leurs, notamment en cas de mariage par enlèvement, de faire face à ses obligations. Il existait, au niveau d'une même communauté de résidence, une véritable solidarité interlignagère, qui a tissé entre groupes qui ont toujours « marché ensemble » des liens étroits.

D'une façon générale il appartenait au chef de lignage (*the*) de pourvoir en femmes les célibataires de son groupe. Lui seul disposait des biens rares (bœufs, anneaux, pagnes, objets en cuivre et en fer) admis en règlement de la compensation matrimoniale. La pénétration coloniale, en entraînant, en pays Nidrou notamment, la fragmentation des unités sociales traditionnelles, a considérablement réduit ce rôle de « régulateur des mariages » qui était imparti au chef de lignage. Le *the* (patrilignage étendu) constitue dès lors un groupement géographiquement trop dispersé pour qu'il soit possible de le soumettre au contrôle d'un seul individu. Aussi l'autorité de l'aîné est-elle progressivement et tacitement passée au chef du *wunu* ou *gnu* (patrilignage mineur) et finalement même, à l'intérieur de celui-ci, au chef du *gbowō* ou du *mēi*. Le développement de l'économie monétaire n'a fait qu'accentuer la dégradation du schéma traditionnel. Très rapidement l'acquisition des femmes échappe au contrôle des anciens et aucune règle précise n'en définit plus les modalités d'accès. Quiconque est en mesure de faire face au paiement de la compensation matrimoniale, quel que soit son âge, a la possibilité de prendre femme, sans que l'autorité de l'aîné puisse s'y opposer. Dans ces conditions, le chef de lignage, qui traditionnellement était le seul agent-payeur, perd toute prérogative sur le *the*, et ses fonctions matrimoniales ne dépassent guère plus le cadre de son propre *wunu*. Le moyen de pression, et partant la possibilité de régulation des alliances, que lui conférait jadis la possession des biens rares, sans lesquels le mariage ne pouvait se faire, lui échappent complètement. Même l'aîné du *wunu*, s'il veut conserver un semblant de contrôle, est tenu d'adopter une attitude plus souple et plus conciliante, en participant spontanément au règlement de la dot du cadet ou du fils, qui, sans cela, se passeraient fort bien de son aide.

Déjà dans la société traditionnelle il existe un moyen d'échapper à la contrainte de son propre lignage. Chaque individu peut en effet faire appel à sa famille maternelle, pour lui demander soit de participer au paiement de la dot, soit de la prendre en charge intégralement. Cette dernière solution est rarement admise par les paternels, puisqu'elle entraîne d'une part la résidence avunculocale du *djugā* (neveu utérin), d'autre part la perte pour la descendance de l'appartenance clanique du père. Il faut que le lignage du père soit particulièrement démuni pour que l'on consente un tel sacrifice. D'une manière plus générale, la famille maternelle participe selon ses moyens au mariage des *djugā*. Mais la tentation est grande pour le neveu de se soustraire à l'autorité paternelle pour trouver refuge auprès de l'oncle maternel à l'égard duquel il est tenu à une étiquette bien moins contraignante. Nous verrons qu'au niveau de l'attribution de la descendance cela peut donner naissance à des situations conflictuelles graves.

Le tableau ci-contre donne une idée de la diversité des « agents-payeurs » de la compensation matrimoniale.

La place tenue par la famille paternelle est, dans les deux villages, prépondérante : 93,8 % à Ziombli, 80,7 % à Sibabli. Si la participation des maternels n'est que faible à Ziombli, 6,2 %, elle est par contre relativement élevée à Sibabli : 15,4 % (ce qui confirme l'accentuation matrilinéaire de la société Zagné). Si nous ajoutons à ces 15,4 % les 3,9 % de dots payées par des « étrangers », ici des notables en quête de clientèle, les fuites de descendance hors du patrilignage sont donc particulièrement importantes.

En dépit de la dégradation subie par le schéma traditionnel, qui assurait la régulation des alliances matrimoniales en en confiant la clé aux seuls aînés, il semble cependant qu'un nouvel équilibre soit en train de s'établir. La disparition de l'autorité du chef de lignage en matière matrimoniale n'a en rien affaibli la solidarité lignagère et la cohésion interne du groupe. Si le *gbowō* ou le *mēi*, en dépit d'une modestie de dimension et de moyens, a pris une importance qu'il n'avait

## ORIGINE DU PAIEMENT DE LA DOT

Degré de parenté par rapport au bénéficiaire	Ziombli (%)	Sibabli (%)
Famille paternelle .....	93,8	80,7
Père réel .....	30,3	24,6
Père classificatoire .....	13,8	17,7
Grand-père réel .....	0,5	
Grand-père classificatoire .....	3,9	
Frère aîné réel .....	9,9	11,5
Frère aîné classificatoire .....	8,9	11,5
Ego .....	26,5	15,4
Famille maternelle .....	6,2	15,4
Oncle maternel réel .....	1,7	7,7
Oncle maternel classificatoire .....	2,8	7,7
Neveu utérin réel .....	0,6	
Neveu utérin classificatoire .....	1,1	
Étranger .....		3,9
TOTAL .....	100	100

pas autrefois, et s'est substitué au *ununu* ou (*gmu*) et au *the* dans leurs fonctions matrimoniales, ses possibilités d'intervention ne se sont ni réduites ni figées. Il semble au contraire qu'au niveau du *ghowō* ou du *mēi* et au-delà même de leurs limites quand cela se justifie, tout le monde participe à l'acquisition des femmes, suivant les besoins du moment et de la situation financière de chacun. En fin de compte, la dot est payée par celui qui en a les moyens. La nature du lien de parenté joue un rôle certes prépondérant dans la détermination de l'origine du paiement mais ce rôle n'est pas exclusif. L'éventail des possibilités est donc plus ouvert que celui de la société traditionnelle.

### 3. La signification de la dot.

L'expression qui sert à désigner l'ensemble des versements, en nature ou en espèces, effectués à l'occasion d'un mariage, du lignage du garçon à celui de la fille, est *bila-ulis*, littéralement « les biens des beaux-parents » (*ulis* signifie d'une façon générale « richesse »). Quant au terme qui traduit le fait de « payer la dot » il est *tē*, « acheter ». Il serait cependant erroné de conclure à partir de là à un caractère purement commercial du paiement de la compensation matrimoniale. Le mariage serait un échange de biens : d'un côté la femme, qui par ses fonctions de procréatrice constitue la richesse par excellence, de l'autre un ensemble d'objets auxquels on a reconnu un usage spécifique et qui ont valeur d'échange. Ce serait là complètement dévaloriser le sens et la portée de ce que nous appelons incorrectement la « dot ». Dans les réponses à notre enquête, la dot n'a été à aucun moment assimilée par nos informateurs à un « achat ».

Les raisons qui nous ont été le plus fréquemment alléguées pour justifier l'existence de la dot sont de trois ordres :

— le paiement de la dot accorde au lignage-payeur le droit de s'approprier les enfants qui naîtront de l'union. Dans le mariage, la femme représente certes un capital, mais qui n'est vraiment valorisé que par la descendance qu'il est susceptible de procurer. Seul le paiement de la dot permet au lignage-acquéreur de s'approprier cette descendance de plein droit et de lui transmettre son appartenance clanique<sup>1</sup> ;

1. Ce schéma est semblable à celui décrit par E. TERRAY pour les Dida, chez qui le paiement de la dot « confère au mari... un droit exclusif sur les enfants que la femme met au monde, quel que soit le géniteur » (1966, p. 167).

- « La dot fait la valeur de la femme. » C'est l'argument le plus souvent avancé par l'élément féminin. Il est inconcevable qu'une jeune fille puisse être unie sans contrepartie à un garçon que le plus souvent elle n'a pas choisi, ou ne connaît même pas. Sans le paiement de la dot elle se sentirait libre de rejoindre ses parents comme bon lui semblerait. Sans dot elle ne serait « rien ». Par la dot elle se sent au contraire valorisée, « considérée ». La femme guère accorde une importance capitale à cet argument d'ordre psychologique. Il nous permet certainement d'expliquer en partie la grande stabilité du mariage traditionnel ;
- le paiement de la dot serait une compensation versée aux parents de la fille pour les dédommager du travail qu'ils ont eu à l'élever.

Toutes ces considérations tiennent certainement une place plus ou moins grande dans la portée que l'on accorde actuellement au paiement de la dot. Mais il nous semble que dans la société traditionnelle le versement de la compensation matrimoniale ait revêtu à l'origine un caractère purement symbolique. Tout mariage est l'occasion de confronter deux groupes, soit en contractant, soit en renouvelant une alliance. Dans une société où les rapports entre groupements lignagers s'expriment toujours en termes d'opposition, l'échange matrimonial ne peut être lui-même considéré que comme une occasion de manifester et d'affermir, sous la forme d'un étalage de richesse, le prestige du groupe. L'ostentation tient une place certaine dans la fixation du montant et dans le paiement de la dot. Le groupe acquéreur de femme ne pourra en aucun cas se montrer économiquement inférieur au lignage-fournisseur. Une dot n'est donc jamais trop élevée.

Par ailleurs l'échelonnement du versement dans le temps permet à tout moment de revivifier l'alliance contractée, de donner au mariage une dimension véritablement sociale et de renouveler d'une façon permanente les occasions de manifester ou de consolider son prestige.

Il convient enfin de souligner que c'est la dot qui assure au mariage traditionnel son exceptionnelle stabilité. Dans une société où le divorce n'est soumis qu'aux seuls impératifs de remboursement de la compensation matrimoniale, l'inexistence ou la suppression de celle-ci ne manqueraient certainement pas d'introduire dans l'institution une plus grande fragilité.

Il est incontestable qu'avec la monétarisation de l'économie la nature purement symbolique de la dot a progressivement cédé le pas, du moins en apparence, à une forme de transaction commerciale. Il n'est pas rare d'entendre encore maintenant dans la bouche des anciens que « les garçons constituent pour la famille une source d'appauvrissement, les filles une source d'enrichissement ». C'est contre cet aspect commercial de la compensation matrimoniale que s'est élevé le nouveau Code Civil en supprimant la dot. « La dot ne doit plus être une condition sine qua non du mariage... Les époux ne doivent plus avoir à se dépouiller pour entretenir les parents<sup>1</sup>. » Mais le législateur précise bien par ailleurs qu'« il n'est pas question pour autant d'interdire les prestations matrimoniales, c'est-à-dire l'offrande de présents aux beaux-parents, offrandes de toutes sortes qui constituent une coutume et entretiennent les bonnes relations entre les familles »<sup>2</sup>.

Qu'en est-il en réalité ? Il est certes encore trop tôt pour saisir la portée exacte de la réforme et déterminer dans quelle mesure elle est réellement appliquée. Nous avons tout lieu de croire qu'elle ne l'est pas et ne le sera pas avant longtemps. Aucun contrôle n'est possible en ce domaine, et les femmes qui d'elles-mêmes cherchent à s'extraire du système traditionnel, malgré les campagnes d'information répétées des autorités administratives et politiques, sont encore peu nombreuses. Seules les premières plaintes ou contestations relatives à un non-paiement de dot ou, en cas de divorce, à un remboursement de dot, de mariages postérieurs à la promulgation de la nouvelle loi, permettront de savoir ce qu'il en est exactement. Des doléances en ce sens ne manqueront certainement pas de se faire entendre.

1. *Fraternité hebdomadaire* du 2 octobre 1964. Commentaire sur le nouveau Code Civil.

2. *Ibid.*

## E. LES DIFFÉRENTES FORMES DE MARIAGE<sup>1</sup>

L'organisation matrimoniale guéré distingue deux grandes catégories de formes de mariage : les formes classiques et les formes d'exception.

### 1. Les formes classiques.

Elles sont au nombre de cinq :

- mariage *ba-tē-inō* ou « achat de la femme par le père » ;
- mariage *ple-inō* ou « rapt simulé » ;
- mariage *dju-we-sigā* ou « échange direct » ;
- mariage *o-dja-inō-io-tē*, littéralement « il (ou elle) m'apporte la femme pour que je l'achète » ;
- mariage *tewa-inō* ou « héritage de la veuve ».

#### a) Le mariage *ba-tē-inō*<sup>2</sup> ou « achat de la femme par le père ».

Dans la société traditionnelle le mariage *ba-tē-inō* constitue la forme la plus classique d'union. Tout se passe pratiquement en dehors des intéressés, et la négociation matrimoniale — événement trop important pour être laissé à la libre initiative des jeunes — est affaire de chefs de famille ou de lignage. Il arrive qu'une jeune fille soit mariée avant même d'être née. L'adage « Si c'est une fille c'est ma femme, si c'est un garçon, c'est mon ami », que l'on retrouve dans la plupart des sociétés patrilinéaires, revêt ici toute sa signification. Le destinataire de la future épouse n'est lui-même pas toujours connu au moment où sont conclues les « fiançailles ». En réalité c'est le groupe tout entier qui acquiert la fille et celle-ci est attribuée le jour venu par l'aîné (ou tout simplement conservée par celui-ci) suivant les besoins du moment, et en fonction d'un schéma de répartition équilibrée des femmes à tel membre du lignage. Dans de telles conditions on comprend que pour les anciens le mariage *ba-tē-inō*, dont ils assurent le contrôle intégral, autant par l'acquisition que par la répartition des femmes, constitue la forme la plus « raisonnable » d'union.

La demande en mariage est introduite directement par le chef du lignage acquéreur — ou son représentant — auprès des parents de la fille du lignage fournisseur. La première personne à consulter — et cette consultation semble plus que symbolique — est la mère de la fillette (nos informateurs insistent sur l'importance de l'avis de la mère : s'il est défavorable, le mariage ne peut être conclu). En se présentant à elle, « le prétendant » a soin de lui offrir un ou deux pagnes. L'accord de la mère obtenu, il présente la même requête au père. Père et mère se consultent, donnent leur consentement, et le prétendant verse le premier acompte de la compensation matrimoniale : anneaux et cuvettes en cuivre pour la mère ; pagnes pour le père, fusil de traite pour le frère aîné. Cet acompte peut être également payé en temps de travail : le chef du lignage acquéreur peut déléguer auprès des parents de la fille soit le futur époux en personne (si celui-ci est déjà connu), soit un mandataire pour participer aux travaux de débroussaie, de construction de case, de clôturage des champs de riz, etc. La fille grandit. Il est très rare qu'elle rejoigne son mari avant d'être excisée (vers 15 ans). Cela peut toutefois se produire quand les parents sont « pressés de toucher la dot ». L'enfant revient alors dans son village au moment des cérémonies d'initiation, et ce n'est qu'après qu'elle rejoint définitivement son mari. Seule l'initiation ouvre l'accès aux relations sexuelles.

Peu de temps après l'excision, la « fiancée », accompagnée d'un cortège de parents, de chanteurs et de danseurs, est remise solennellement à la famille du pressenti. La compensation matrimoniale n'est pas arrêtée définitivement, mais la pièce capitale de la dot — le bœuf (*bli*) — est livrée à ce moment. Dans le cas du mariage *ba-tē-inō*, le « paiement » n'est fixé ni dans le temps

1. Les formes de mariage étudiées ici sont celles en usage chez les Guéré-Nidrou.

2. Contraction de *ba-te-niinō*, littéralement « le père achète la femme ».

ni en valeur : à tout moment le père de la femme peut venir demander un « complément », qui lui sera fourni, disent nos informateurs, suivant « les qualités de la femme et les services qu'elle rend ». Le règlement de la dot est ainsi un processus qui ne prend généralement fin qu'avec le décès de la femme. Encore faut-il à ce moment payer la « dot mortuaire », qui est l'ultime compensation versée à la famille pour les services que la femme a rendus au lignage du mari.

Un homme peut, comme nous l'avons déjà souligné, céder de son vivant, à un fils ou à un frère cadet, une ou plusieurs de ses femmes. Cela se produit généralement quand, trop âgé ou malade, il n'est plus en mesure de faire face aux charges à la fois économiques et sexuelles relativement lourdes que représente pour lui la présence d'un nombre élevé d'épouses. Il peut également recourir à ce procédé dans un souci de répartition équilibrée des femmes au sein du lignage, quand il n'a pas les moyens de doter un fils ou un frère dont il a la responsabilité. Il s'agit là simplement d'un prolongement du mariage *ba-tē-inō* et non d'une nouvelle forme d'union, le rituel n'étant pas réitéré. L'accord de la femme est indispensable à un tel transfert, et ses parents sont obligatoirement prévenus.

La cession peut se faire soit définitivement, soit temporairement. Quand le départ de la femme est définitif, celle-ci est libérée de toute obligation à l'égard de son ancien mari. Quand il ne s'agit par contre que d'un « prêt », la femme demeure pleinement sous la tutelle du mari légitime (elle est notamment tenue à chaque repas de « présenter » à ce dernier les plats qu'elle a préparés pour son mari « temporaire »), les enfants qui éventuellement naîtront d'une telle union lui revenant de plein droit. En cas de cession non définitive on dit que le bénéficiaire « porte le fardeau » du vieux (*u-du-nuā*, littéralement « il prend le panier » — *nuā* désignait autrefois une sorte de hotte en raphia dans laquelle le paysan portait ses instruments aratoires), ou encore « il est dans la case de la femme de son père » (*o-ɲɔ-ba-ɲiinō-we-gbo*).

Le schéma traditionnel du mariage *ba-tē-inō* s'est en partie dégradé avec l'introduction de l'économie monétaire. Autrefois la richesse était l'apanage des vieux : eux seuls disposaient des biens nécessaires à la transaction matrimoniale. L'apparition des cultures commerciales et, avec elles, de sources nouvelles de revenus, a modifié les termes du rapport ancien en entraînant une plus grande accessibilité à la richesse. Désormais l'aîné n'est plus seul à assurer la régulation des mariages. Mais si la forme a été partiellement modifiée, la structure fondamentale du mariage *ba-tē-inō* n'a été que peu atteinte.

#### b) *Le mariage ple-inō<sup>1</sup> ou « rapt simulé ».*

Pour que l'enlèvement puisse se faire selon les normes admises et pour que le simulacre de rapt revête toute sa signification, il faut que la partenaire soit d'âge à donner son plein consentement à l'opération. Or rares étaient les jeunes filles qui dans la société traditionnelle atteignaient l'âge du mariage *ple-inō* sans être déjà liées par un mariage *ba-tē-inō*. La pratique de l'enlèvement était donc relativement peu fréquente.

Le mariage *ple-inō* se déroule de la manière suivante. Un jeune homme aime une jeune fille, et tous deux décident de se marier. Le prétendant, avec l'accord de la fille et la complicité d'une partie de la future belle-famille (qu'il aura soin de prévenir au préalable), s'enfuit avec sa fiancée et l'emmène au village de son père. Les frères de la fille partent à sa recherche, se présentent au père du prétendant, l'accusent de cacher leur sœur, que son fils a enlevée de force, et demandent qu'on leur remette la jeune fille *immédiatement* pour qu'ils la ramènent à ses parents. Le père déclare que la fille a suivi son fils librement, et que ce dernier désire la garder comme femme. Les frères fixent les conditions du mariage et arrêtent la compensation matrimoniale (qui l'a d'ailleurs déjà été par le père au préalable). La dot est payable sur-le-champ. Devant de telles exigences toute la famille du prétendant contribue à la fourniture des effets demandés (anneaux, fusils de traite, bœufs, cabris, pagnes, cuvettes en cuivre, machettes, dont le nombre est fonction

1. Contraction de *ple-ɲiinō*, littéralement « la femme court, s'enfuit ».

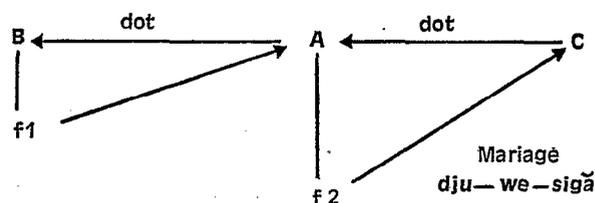
de la « valeur » de la femme). Quelquefois un délai est accepté, mais si les moyens de paiement de la partie adverse sont jugés trop déficients, les frères repartent avec leur sœur et le mariage ne se fait pas.

Dans le mariage *ple-inō*, l'échange matrimonial revêt la forme d'une succession de *défis* et de *ripostes* : défi lancé par le prétendant à la belle-famille en enlevant leur fille ; attitude de défi des frères qui réclament la remise immédiate de leur sœur ; défi dans les conditions de fixation et d'exigibilité de la dot... A ces défis répondent des ripostes : tentatives des frères pour ramener la fille, refus du père du garçon, versement intégral de la dot... Défis et ripostes ouvrent la série des manifestations de « parenté à plaisanterie » qui seront désormais de rigueur entre alliés.

c) *Le mariage dju-we-sigā*<sup>1</sup> ou « échange direct ».

La formule brute de l'échange direct — femme contre femme — n'était pas de règle dans la société traditionnelle. Elle était néanmoins appliquée sous une forme voilée dans deux cas :

- la fourniture d'au moins un bœuf constituait, dans la société Nidrou, l'élément majeur de l'apport dotal. D'une façon générale le troupeau du lignage satisfaisait largement aux exigences. Mais si pour une raison ou pour une autre le bœuf était introuvable, les parents du garçon avaient la possibilité de s'acquitter de leur dette en remettant purement et simplement à leurs alliés une fille de leur propre lignage. Dans ce cas, la partie déjà versée de la compensation matrimoniale était intégralement remboursée. L'échange, pour différé qu'il fût dans le temps, n'en était pas moins direct par son résultat ;
- dans le second cas l'échange ne se faisait pas entre deux parties, mais mettait en scène une tierce personne. Un homme A désire acquérir de B une femme f1. Il n'a pas les moyens de payer la compensation matrimoniale, mais a une fille f2 dont il « fait offre » à une tierce personne C. A exige en premier versement de C le montant dont il a besoin pour acquérir f1, et lui remet en même temps f2. La consommation rituelle du poulet qui consacre définitivement l'union, et dont nous verrons plus loin l'importance, est faite à ce moment-là. La dot n'est pas arrêtée définitivement, et suit le processus du mariage *ba-tē-inō*.



En définitive tout se passe comme si f2 était *directement* échangée contre f1. Ce n'est pas une forme d'échange différé, puisqu'il y a simultanéité dans le temps. Ce n'est pas non plus une « mise en gage », puisque la fille n'est pas « récupérée » par la suite. A tire intérêt de l'opération dans la mesure où, sans l'acompte que lui a versé C pour f2, il risquait de perdre f1. Quant à C, cette opération lui permet d'acquérir une femme supplémentaire dans des conditions de forme allégées, puisque les démarches préliminaires lui sont évitées.

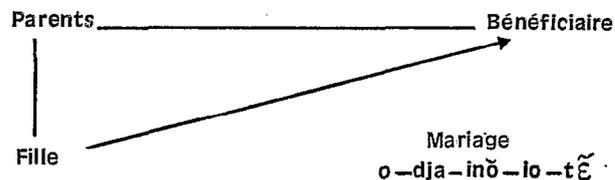
Dans cette forme de mariage le paiement de la dot par C s'accompagne donc d'une remise immédiate de l'épouse f2 par A, quel que soit l'âge de la jeune fille. Le plus souvent celle-ci est encore impubère. Aussi, quelques jours avant les cérémonies d'initiation de son groupe d'âge, est-elle autorisée à retourner dans sa famille, l'excision devant toujours être pratiquée dans le village natal. Mais au préalable, le père de la jeune fille est tenu de payer un « droit de récupération » au gendre, sorte de contre-don symbolique (généralement un poulet ou un anneau en cuivre),

1. Littéralement « échange d'enfants » ; *dju*, enfant ; *we*, marque le mouvement ; *sigā*, échanger.

exigé par la belle-famille pour rappeler aux parents qu'ils ne disposent plus librement de leur enfant. A l'issue des cérémonies d'excision, le père ramène la fille au village du mari, et la lui remet définitivement. Ce retour de la femme s'accompagne d'un nouveau versement de dot.

d) *Le mariage o-dja-inō-io-tē*<sup>1</sup>.

Un jeune homme se fait particulièrement remarquer dans son village pour ses qualités diverses. Il n'est alors pas rare qu'il soit directement sollicité par le père ou la mère d'une fille en quête de prétendant. On lui simplifie ainsi les formes en lui « apportant » littéralement une femme et en lui proposant de l'« acheter ».



Le mariage *o-dja-inō-io-tē* peut revêtir d'autres formes. Une femme mariée, par exemple, est amoureuse d'un jeune homme. Si elle a une fille, ou à défaut une sœur en âge de se marier, elle la met en rapport avec le garçon qu'elle aime et pèse de toute son influence sur elle pour la décider à l'épouser (nous retrouvons ici l'importance, évoquée ci-dessus, du rôle de la mère dans le choix du mari de la fille).

e) *Le mariage tewa-inō*<sup>2</sup> ou « héritage de la veuve ».

Le mariage *tewa-inō* correspond à ce que RADCLIFFE-BROWN appelle « l'héritage de la veuve », et se différencie de toute forme léviratique de mariage dans le sens qu'après le décès du mari la femme qu'il laisse ne revient pas de plein droit à un frère ou à un membre défini de la famille, mais est l'objet d'un éventail très large de possibilités d'attribution.

En premier lieu, cette « attribution » n'est pas automatique. Bien plus, il peut se produire que le problème ne vienne même pas à se poser. En effet, au décès du mari la veuve recouvre sa liberté et la faculté d'en user comme elle l'entend : elle peut soit rejoindre sa propre famille (ce qu'elle fait quelquefois si elle est âgée et sans progéniture), soit aller se marier ailleurs (ce qui se produit rarement), soit rester dans le lignage du mari et s'y remarier (cas le plus fréquent : l'âge généralement avancé de la femme, la présence de ses enfants, la sollicitude que lui manifeste le *wunu* de son mari au moment du décès constituent autant de facteurs qui la poussent à rester).

En second lieu, une fois que la femme a décidé de rester, elle dispose elle-même d'une certaine liberté de manœuvre dans le choix de son nouvel époux. Mais ses possibilités sont néanmoins soumises à l'impératif de la juste répartition des femmes au sein du lignage. En ce sens son choix est conditionné par les limites mêmes du système qui ne peut fonctionner et survivre que par le respect et la sauvegarde des mécanismes auto-équilibrés, dont l'aîné est chargé d'assurer l'entretien. Aussi le rôle que joue le chef de lignage dans « l'attribution » de la veuve, en dépit de la liberté dont elle jouit, est-il prépondérant. Au décès du mari l'aîné prend la femme en charge. Il oriente et guide son choix, en fonction des besoins du lignage et, dans la mesure du possible, des penchants de la veuve. Le délai de viduité est de quatre jours et correspond à la période de « grand deuil » qu'est tenue de respecter la femme après le décès de son mari. C'est à l'issue de la cérémonie de purification de la veuve (voir ci-après), qui a lieu au matin du quatrième jour et qui

1. Littéralement « il (ou elle) m'apporte la femme pour que je l'achète ».  
2. Littéralement « la femme veuve ».

marque sa réintégration dans la vie normale, que se fait l'attribution. Le mari pressenti débarrasse lui-même la femme de sa « ceinture de veuve » (*tewa-ulu*), bande d'étoffe qui retient le cache-sexe, la libérant ainsi définitivement du précédent mariage, et entoure ses reins d'un linge nouveau. La consommation rituelle du poulet ratifie l'union, et la dot arrêtée (*tewa-ulié*, ou dot de la veuve) est obligatoirement constituée de sept articles seulement : un cabri (indispensable), un anneau en cuivre, un pagne, etc., le bœuf étant cette fois-ci exclu.

Le mariage *tewa-inō* ne correspond donc ni à un véritable « héritage de la veuve », ni à une pure et simple « attribution » de celle-ci par l'aîné du lignage à l'un quelconque de ses membres. En réalité il est difficile de déceler avec précision — encore plus d'isoler — dans cette formule les parts qui reviennent respectivement à l'héritage, à l'attribution et au libre choix de la veuve. Il s'agit plus vraisemblablement d'un processus de « transmission » ou tous ces éléments sont réunis et contribuent conjointement à assurer la stabilité à une société dont la solidité des assises est essentiellement fonction d'une régulation matrimoniale équilibrée.

## 2. Les formes d'exception.

Les formes de mariage qui ne répondent pas aux normes classiques peuvent toutes être rattachées à deux grands types :

- paiement de la dot et appropriation de la descendance par la *famille maternelle* : mariage *djugā-piinō*, littéralement « femme du neveu utérin » ;
- paiement de la dot et appropriation de la descendance par un *étranger* : mariage *nō-we-na-nō* : littéralement « homme qui suit un autre homme ».

### a) *Le mariage djugā-piinō.*

Le recours à la famille maternelle peut être soit imposé par des circonstances particulières (incapacité d'un chef de lignage à assumer ses charges matrimoniales par suite, par exemple, d'un déséquilibre entre garçons et filles au sein du groupe), soit délibérément recherché par l'individu, qui désire, pour une raison ou pour une autre, échapper aux contraintes de son propre lignage.

Dans le premier cas, la famille maternelle prend à sa charge soit une partie de la dot, soit la totalité. Quand l'apport des maternels se limite à une simple contribution, les règles de filiation et de résidence ne subissent aucune modification, à condition toutefois que le lignage du bénéficiaire rembourse, à la mort du *djugā*, les sommes avancées. S'il n'est pas en mesure de le faire, les maternels récupèrent la femme et les enfants du défunt. Quand la contribution de la famille maternelle couvre la totalité des dépenses dotales, la résidence du bénéficiaire sera avunculocale et sa descendance absorbée par le lignage de sa mère.

Dans le second cas, l'individu décide de fuir le cadre de son propre lignage et s'installe spontanément auprès de ses parents maternels. Il y a là véritable *rupture* avec le clan paternel. De tels cas étaient excessivement rares dans la société traditionnelle, mais la simple évocation de la possibilité de recours à ce procédé était un puissant moyen de chantage que les jeunes, en quête de femme, ne devaient jamais manquer de mettre en avant pour « décider » les vieux. Cet abandon du lignage entraîne naturellement l'abandon de l'appartenance clanique des enfants du transfuge au profit de la famille maternelle.

### b) *Le mariage nō-we-na-nō.*

Le recours à un étranger pour le paiement de la compensation matrimoniale est une variante extrême de la forme précédente de mariage, mais constitue un acte aux conséquences bien plus graves encore. La terminologie est à cet égard particulièrement significative : « l'homme qui suit un autre homme », avec tout ce que cette formule implique de péjoratif et de méprisant. L'homme

qui quitte son lignage pour celui de sa mère demeure dans un cadre d'alliance privilégié. Mais l'homme qui accepte de « suivre » un étranger lance réellement un défi à son propre groupe.

A l'époque précoloniale de tels cas se présentaient rarement. L'individu qui avait recours à ce procédé ne se différencie en somme guère du captif, qui prenait femme grâce au bon vouloir de son maître. Les cas de mariage *ɲɔ-wɛ-na-ɲɔ* sont plutôt liés à des circonstances exceptionnelles : individu chassé du lignage (pour accusation de sorcellerie le plus fréquemment) et qui cherche refuge auprès d'un *ɲinəɲɔ* (homme de renommée) qui soit en mesure de le protéger.

Cette forme de mariage s'est considérablement développée avec la pénétration coloniale et l'éclatement des cadres traditionnels. Pour échapper aux prestations de service on préfère se mettre dans le sillage d'un « nouveau chef » et devenir ainsi son client. L'approche généalogique des villages de chef est à cet égard particulièrement révélatrice. Le client, ainsi que sa descendance, sont absorbés par le lignage du chef.

\*  
\* \*

Rappelons que pour les deux communautés villageoises étudiées, l'examen des formes de mariage donne les résultats suivants :

- formes classiques : Ziombli, 93,8 % ; Sibabli, 80,7 % ;
- formes d'exception : Ziombli, 6,2 % ; Sibabli, 19,3 %, dont 3,9 % de mariages *ɲɔ-wɛ-na-ɲɔ*.

Les écarts par rapport à la norme, plus significatifs à Sibabli qu'à Ziombli du degré de dégradation du schéma patrilinéaire, ne sont donc malgré tout que peu importants.

## F. LE RITUEL DE MARIAGE

Quelle que soit la forme du mariage, l'union, au moment de la remise de la femme, n'est définitivement consacrée qu'après une cérémonie qui réunit les deux familles, et au cours de laquelle on « tue le poulet des beaux-parents » (*ɔba-bila-suu*), ou « poulet du mariage »<sup>1</sup>.

Il est difficile de qualifier cette cérémonie : il ne s'agit ni d'une offrande ni d'une immolation rituelle. Nos informateurs lui dénie tout caractère de nature sacrificielle. Le poulet<sup>2</sup> est tué et préparé par les parents du garçon, puis présenté à la consommation aux seuls parents de la fille. C'est le moment le plus important du mariage traditionnel. L'acceptation par les alliés du poulet traduit leur consentement au mariage, et scelle l'alliance nouvelle entre les deux familles. Tant que le poulet n'a pas été tué, l'une ou l'autre partie peut se rétracter, sans difficulté aucune, à condition de rembourser l'acompte déjà versé sur la dot. Après cette cérémonie, toute rupture engage une procédure en divorce. La question préalable, lorsque le tribunal coutumier avait à instruire une demande en divorce, était toujours : « Le poulet a-t-il été tué ? » S'il ne l'a pas été, les plaignants sont déboutés et libres de se séparer, puisqu'il n'y a jamais eu réellement mariage.

A l'issue du repas, le père ou le frère de la jeune fille s'adresse en ces termes au père du jeune homme : « *suu-ɔba, ɔe-suu ?* » — « Le poulet que tu as tué, c'est quel poulet ? » Le père répond : « *e-bila-suu* » — « C'est le poulet des beaux-parents. » Le père de la mariée poursuit : « *suu-ɔba-kpa-ɔe ?* » — « Le poulet que tu as tué, où est son os ? » Aussitôt un anneau en cuivre (plus récemment un grand pagne) est remis au père de la mariée, en gage d'alliance et d'amitié. L'anneau

1. Le rituel décrit ici n'est valable que pour les Guéré-Nidrou.

2. Dans le cas d'un mariage *ple-inɔ* (ou rapt simulé), le poulet est remplacé par un cabri. Si la famille de la fille a un neveu utérin (*ɔjugā*) dans le village du garçon, le *ɔjugā* est convié aux festivités, et a droit à la tête du cabri : la tête porte les yeux et symbolise la clarté, la lumière. Le *ɔjugā* doit « voir clair » pour bien faire, le jour venu, la toilette funéraire de son oncle maternel et l'enterrer dignement.

symbolise l' « os du poulet » : il constitue la preuve concrète que le poulet a été tué, et que le mariage a été conclu dans des conditions rigoureuses de validité.

D'une façon générale, le mariage n'entraîne pas pour la femme de changement de nom. Mais la famille du mari a la possibilité de l'appeler d'une manière nouvelle et de lui donner un « nom de mariage » (*djira-jvine* : *djira*, foyer ; *jvine*, nom). Cela n'arrive que rarement, et le nom de mariage ne se substitue jamais au nom de jeune fille, mais s'ajoute à celui-ci.

La « remise » à la belle-famille de l' « os du poulet » achève la cérémonie de mariage.

## G. LE DIVORCE

Nous avons vu que l'existence de la dot assurait au mariage guéré traditionnel une grande stabilité. L'obligation de rembourser la compensation matrimoniale rendait en effet le divorce très difficile. Sur les 24,4 % de femmes qui à Ziombli ont contracté un second ou un troisième mariage, 4,4 % seulement l'ont fait à la suite d'un divorce, contre 10 % sur les 21,6 % de Sibabli.

La stérilité n'est jamais un motif de rupture. L'adultère répété peut entraîner la répudiation de la femme par le mari, mais sans droit dans ce cas à remboursement de la dot. Les motifs de divorce généralement allégués sont toujours liés à des problèmes relatifs au paiement de la dot. Il arrive fréquemment qu'une jeune femme, à l'occasion d'une visite à ses parents, soit retenue par sa famille parce que la compensation matrimoniale versée est jugée insuffisante. Si entre-temps un nouveau prétendant fait une offre plus avantageuse, les parents n'hésitent pas à rembourser la part de dot qui leur a déjà été remise et à remarier leur fille. La présence d'enfants ne gêne en rien l'opération : ceux-ci restent en principe acquis au *iké* du premier mari<sup>1</sup>. S'ils sont encore en bas âge, ils demeurent auprès de la mère jusqu'à l'âge de cinq ou six ans, puis rejoignent définitivement le lignage du père véritable.

Mais les cas où la famille de la fille est disposée à rembourser elle-même la compensation matrimoniale ne sont que rares. Le montant élevé de la dot permet difficilement à un chef de ménage de s'acquitter en une seule fois d'une somme voisine de 100 000 francs. Le père préfère user de toute son influence auprès de sa fille pour la décider à rejoindre le foyer qu'elle a quitté.

Le divorce dans la société traditionnelle n'est ainsi qu'exceptionnel.

\* \* \*

Le mariage guéré se présente donc comme une institution particulièrement riche et complexe, mobilisant en permanence l'ensemble des forces vives de la communauté lignagère. Les objectifs que poursuit la stratégie matrimoniale apparaissent en effet, au regard du système des valeurs de la société traditionnelle, comme fondamentaux : capitaliser le maximum de femmes, s'approprier une nombreuse descendance, étendre toujours plus loin le réseau de ses alliances.

Jadis la richesse d'un individu s'évaluait au nombre de ses bœufs, de ses fusils, éventuellement de ses captifs, mais surtout de ses femmes. Il serait en réalité plus exact de parler de « richesse du groupe », puisque le mariage était avant tout une entreprise collective. L'examen des différentes formes d'union a mis en évidence le rôle de l'aîné dans la stratégie matrimoniale. Or ce rôle, l'aîné le joue en tant que détenteur des biens spécifiquement réservés au paiement de la dot. L'acquisition des femmes ne se fait donc pas au profit d'un seul individu, mais du lignage tout entier. L'aîné ne peut procéder à une capitalisation d'épouses que dans la mesure où il a pleinement assumé ses charges matrimoniales, c'est-à-dire réalisé une répartition équilibrée des femmes entre tous les hommes en âge de se marier. Ce souci de juste répartition est le fondement de l'équilibre et de la cohésion internes de la communauté, sans lesquels l'individu risque à tout moment d'aller

1. Chez les Nidrou cette règle ne souffre aucune exception. Il n'en est pas toujours de même chez les Zagné.

tenter sa chance « à l'extérieur » — auprès de ses maternels, ou en se constituant le client d'un « étranger ». Stratégie matrimoniale et stratégie sociale sont donc, à ce niveau, confondues. Acquérir une femme supplémentaire, c'est renforcer le clan sur les plans à la fois démographique, économique et social. La multiplicité des formes de mariage traduit ce souci permanent de ne laisser échapper aucune occasion d'accroître les effectifs féminins du lignage. Bien plus, la femme étant un capital, il faut le conserver, l'entretenir et le faire produire « à plein » : il est inconcevable qu'une veuve non ménopausée ne se remarie pas, ou qu'un vieillard impuissant accapare une ou plusieurs jeunes femmes. Ceci montre à quel point, dans la société traditionnelle, le mariage est plus l'affaire du groupe que de l'individu, et la femme plus la propriété de la collectivité que de son mari.

L'importance de la descendance est à la fois fonction du nombre de femmes que se montre capable d'acquérir le lignage et de la stratégie qu'il met en œuvre en matière de paiement de dot. L'appartenance clanique de l'enfant est en effet celle de l'agent-payeur de la compensation matrimoniale, le versement de la dot créant une parenté sociale qui prime la parenté biologique. Un chef de lignage fera donc tout non seulement pour éviter les fuites de son groupe vers l'extérieur mais pour capter le maximum d'éléments étrangers (maternels ou autres).

La stratégie matrimoniale du groupe ne consiste enfin pas seulement à capitaliser le maximum de femmes, mais à les choisir dans les lignages les plus variés. Ce faisant, le clan étend en permanence ses alliances, affirme sa vitalité et son dynamisme et finit par imposer sa personnalité à l'ensemble du groupement tribal. C'était au leader de tels lignages que l'on reconnaissait, dans la société traditionnelle, la qualité de *ninepō*, ou « homme de renommée ». Le statut de *ninepō* pouvait être acquis par la force, mais le plus généralement il consacrait la stratégie matrimoniale de celui qui en était investi. En effet, l'appellation d' « homme de renommée » implique essentiellement la possession de trois qualités : richesse, générosité, sens de la justice. Or le déploiement de ces qualités est étroitement lié à la « capacité » matrimoniale de leur auteur : être riche revient à avoir beaucoup de femmes ; être généreux signifie accepter d'intervenir facilement pour contribuer à doter un neveu ou même un « étranger » dans le besoin ; avoir le sens de la justice c'est être capable de résoudre avec équité les conflits et, par conséquent, d'éviter qu'un désaccord ne se transforme en guerre : or dans la société traditionnelle les conflits entre groupes sont presque toujours conclusifs à l'échange de femmes.

L'idéal pour le clan est donc d'étendre la sphère de ses échanges matrimoniaux à l'ensemble du *bloa-dru*. Quand il y parvient la personnalité de son leader ne tarde pas à être reconnue par le groupement tout entier. Le *bloa-dioi* (ou chef de *bloa*) se dégage implicitement des *ninepō* de sa tribu et son autorité est reconnue tacitement par tous.

La pénétration coloniale et, avec elle, l'introduction de l'économie monétaire n'ont que très faiblement modifié le schéma traditionnel de l'échange matrimonial. Ce qui a cependant changé, c'est tout d'abord le contexte socio-spatial dans lequel s'effectuait l'échange : le *bloa-dru*, avec la disparition des guerres tribales, voit ses frontières éclater, et ne marque plus la limite extérieure de la sphère des échanges matrimoniaux. Le rôle du mariage comme créateur d'alliance n'a donc plus l'importance que lui reconnaissait la société ancienne. C'est ensuite le contexte socio-économique : l'introduction de la culture du café a bouleversé le système de production et, en permettant une plus grande accessibilité à la richesse, a retiré le contrôle de la régulation matrimoniale aux seuls chefs de lignage ; ce faisant, elle tend à faire du mariage plus l'affaire de l'individu que de la collectivité. C'est enfin le contexte socio-politique : le schéma initial est rompu moins par suite de l'éclatement des cadres sociaux anciens que par les possibilités nouvelles d'accès à la richesse, et surtout l'émergence d'une véritable classe de « nouveaux riches » que forment les « anciens combattants », qui d'emblée faussent le jeu. Ces derniers ont pris la relève des *ninepō* de la société traditionnelle et constituent actuellement les principaux capitalisateurs de femmes.

### III. LES RÈGLES DE FILIATION ET DE RÉSIDENCE

L'étude de la filiation nous amènera davantage à examiner de quelle manière se transmet l'appartenance clanique qu'à analyser l'ensemble des règles qui régissent les rapports d'enfant à géniteur. Nous avons vu que le lien de filiation était essentiellement créé par le paiement de la compensation matrimoniale. Or celle-ci est réglée à 93,8 % pour Ziombli et à 80,7 % pour Sibabli par les paternels. La filiation est donc très largement patrilinéaire<sup>1</sup> et la résidence viri- et patrilocale.

En réalité l'étude de la filiation par le seul truchement de l'origine du paiement de la dot est insuffisante. De nombreux autres facteurs peuvent intervenir pour déterminer et l'appartenance clanique d'une descendance et le lieu de la résidence, et ceci d'autant plus facilement que la société en question est d'un type patrilinéaire moins pur (cas des Zagné). La présentation d'une série d'exemples concrets permet ici seule de rendre compte de la complexité du phénomène. Ces exceptions à la règle de patrilinéarité et le cas échéant de patrilocalité peuvent être ramenées à trois types de cas :

- cas de filiation utérine avec résidence avunculo- ou uxori locale ;
- cas d'absorption de clients et de captifs ;
- cas de contestation de filiation.

#### A. CAS DE FILIATION UTÉRINE AVEC RÉSIDENCE AVUNCULO OU UXORI-LOCALE

Nous avons relevé pas moins de sept possibilités diverses d'absorption de descendance par les utérins.

##### 1. Paiement de dot par le frère de la mère (cas n° 1, relevé à Ziombli)

C'est le cas le plus fréquent. Le mécanisme est le suivant : l'individu qui éprouve des difficultés à se faire doter par son père, s'adresse à son oncle maternel. Celui-ci, comme nous l'avons déjà souligné, ne peut opposer de refus à son *djugã*, mais en retour le neveu, astreint à la résidence avunculocale, perd tout droit sur sa descendance.

Ce processus est illustré par l'exemple suivant (cas n° 1, fig. 32). Tadé (génération 2), du *the* Koulaikon, est doté par le frère de sa mère Zion. Tadé quitte le village de son père et s'installe dans le *the* Glao. La descendance de Tadé (génération 1) a automatiquement l'appartenance clanique de Zion : Gbéhiro, Tadé J. P., Kouo, etc. sont Glao. Au décès de Tadé, sa femme Gbéhié est héritée par Zion Victor, et Tadé J. P. est adopté par Noudé Gabriel. Les autres garçons sont pris en charge par Gbéhiro Jean. La dot versée à l'occasion du mariage de Guéhinon est partagée entre Tadé et Noudé Gabriel, actuellement *wunu-dioi* des Glao de Ziombli.

##### 2. Non-paiement de dot et intégration des enfants naturels (cas n° 2, relevé à Sibabli)

Sont considérés comme enfants naturels tous ceux issus d'une union n'ayant pas fait l'objet d'un paiement de compensation matrimoniale. Une telle descendance, même si par la suite la situation est régularisée, revient de plein droit au lignage de la mère.

1. La patrilinéarité est expliquée par les Guéré par la supériorité reconnue à l'homme sur la femme à la fois sur le plan social, puisqu'il « achète » son épouse, et sur le plan biologique, puisque dans l'acte de procréation il est admis qu'il joue un rôle prépondérant : le sperme est assimilé au sang, flux vital qui transmet à l'enfant les qualités du père. Un proverbe guéré dit : « Si dans une sauce on mélange du piment et du sel, c'est toujours le goût du piment qui est prédominant ». Dans l'acte de procréation, le piment c'est l'homme, le sel la femme.

Cet exemple est illustré par le cas suivant (cas n° 2). Oula et Ba sont nés d'une union illégitime entre Zoho et Bahié, d'origine Tahouaké. Bahié refusant de payer la dot, Penan-Oula reprend sa sœur et intègre les enfants à son propre lignage (fig. 33).

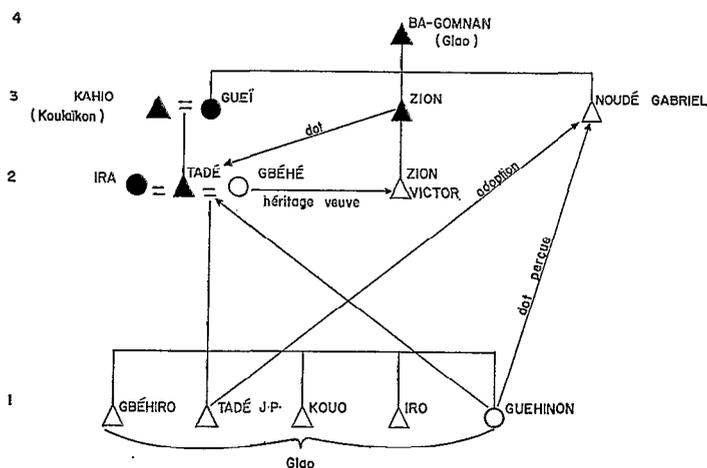


FIG. 32. — Cas n° 1.

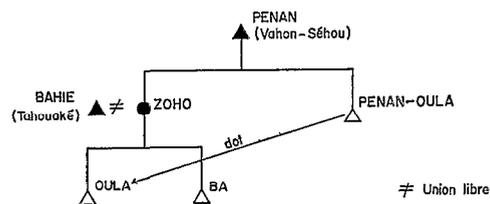


FIG. 33. — Cas n° 2.

**3. Retour de la femme dans son lignage d'origine après décès du mari (cas n° 3, relevé à Sibabli)**

Dans la société Nidrou traditionnelle il était excessivement rare qu'une femme refusât, après le décès de son mari, de rester dans le lignage de celui-ci. Si elle avait la possibilité de partir, il était cependant tout à fait exclu qu'elle le fasse en emmenant ses enfants (sauf s'ils étaient en bas âge, mais sans acquérir pour autant de droit sur eux). Cette règle semble avoir été beaucoup moins strictement respectée en pays Zagné. Il était couramment admis qu'une femme quittât le lignage de son mari, et rejoignît sa propre famille *avec ses enfants*, sans que ceux-ci fussent tenus de rejoindre par la suite le *thé* de leur père.

Le cas que nous avons relevé (cas n° 3) est le suivant : après le décès de son mari, Néhé reprend sa liberté et retourne avec son fils Gnouhou auprès de son père Kohon-Gueï à Sibabli. Gnouhou, dont le père est Zibiao d'origine, est néanmoins considéré comme Djimahon.

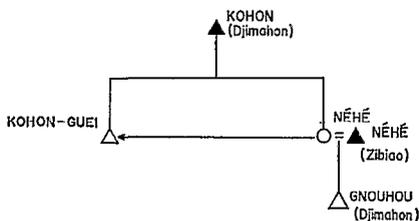


FIG. 34. — Cas n° 3.

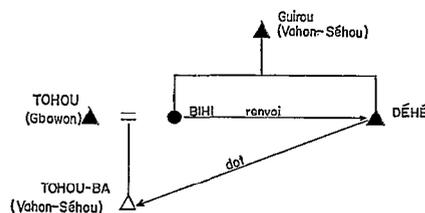


FIG. 35. — Cas n° 4.

**4. Renvoi de l'épouse dans son lignage d'origine (cas n° 4, relevé à Sibabli)**

Deux cas sont ici à envisager :

- ou il s'agit d'un divorce avec remboursement de dot : si la femme ne se remarie pas, les enfants seront de plein droit intégrés au lignage de leur mère ; si elle se remarie, les enfants auront l'appartenance clanique du second acquéreur (ce qui est logique, le remboursement de la dot, qui a effet libératoire, étant en principe possible par le versement d'une nouvelle compensation matrimoniale) ;

— ou il s'agit d'un renvoi pur et simple, pour une cause quelconque (maladie notamment) et sans remboursement de dot : les enfants ont alors la possibilité de suivre leur mère et, s'ils le font, auront son appartenance clanique. Ce cas est illustré par l'exemple suivant (cas n° 4) : Bihi, du groupement Vahon, est renvoyée par son mari Tohou, du groupement Gbowon, dans son lignage d'origine. Tohou-Ba, fils de Bihi, suivra sa mère, acquerra l'appartenance clanique de celle-ci et se fera doter plus tard par son oncle maternel Déhé (fig. 35).

**5. Choix délibéré de la résidence avunculo-locale (cas n° 5, relevé à Sibabli)**

Il arrive qu'un homme choisisse délibérément de vivre auprès de son oncle maternel, indépendamment de raisons purement matrimoniales. Si un tel acte est absolument inconcevable chez les Guéré-Nidrou, il semble couramment admis chez les Zagné, où, nous dit-on, « tout individu a deux chez-soi : sa famille paternelle et sa famille maternelle. Il est libre de choisir l'endroit qui lui convient le mieux ». L'exposé du cas suivant (cas n° 5) est à cet égard significatif.

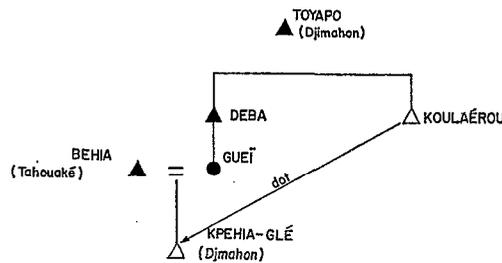


FIG. 36. — Cas n° 5.

Kpéhia-Glé, de mère Djimahon mais de père Tahouaké, décide, en 1959, de venir s'installer dans sa famille maternelle, à Sibabli, « où la forêt est plus propice à la culture du café ». Il est doté par Koulaérou, oncle maternel classificatoire, et se trouve ainsi pleinement intégré, avec sa descendance, au lignage Djimahon.

**6. Choix délibéré de la résidence uxori-locale (cas n° 6, relevé à Sibabli)**

Pour de multiples raisons un homme peut décider également de s'installer dans le village de son épouse, indépendamment du cas de mise en gage déguisé (un jeune homme pauvre met sa force de travail à la disposition de ses futurs beaux-parents, et est tenu de rester chez eux à demeure) que nous avons évoqué ci-dessus. Là encore, un tel phénomène est inconcevable chez les Guéré-Nidrou. A Sibabli par contre nous avons relevé deux cas de choix délibéré de la résidence uxori-locale (cas n° 6a et 6b) :

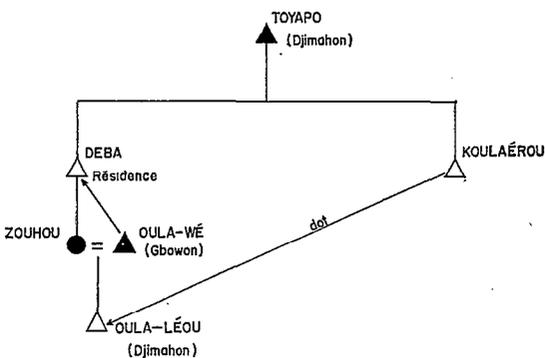


FIG. 37. — Cas n° 6 a.

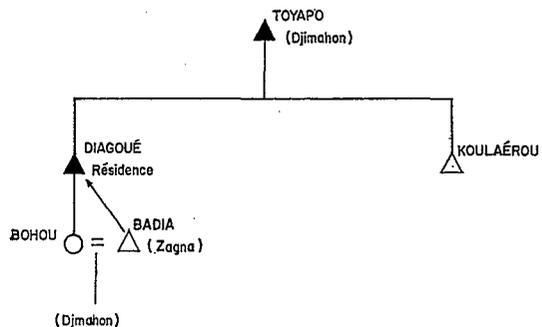


FIG. 38. — Cas n° 6 b.



« étranger » pour se faire doter, ne se différenciait guère du captif, qui ne prenait femme que grâce au bon vouloir de son propriétaire. Dans les deux cas en effet la descendance était absorbée par le lignage du maître.

**1. Création de clientèle et absorption de descendance.**

La constitution d'une clientèle importante, avec la perspective d'une intégration de descendance, était un des objectifs fondamentaux non seulement de la stratégie matrimoniale mais également de la politique générale poursuivies par le chef de lignage. Si la générosité en matière de paiement de dot représentait en ce domaine le principal facteur d'attraction, il n'était cependant pas le seul : la recherche de sécurité et de protection, qu'assurait un homme puissant, a de tous temps également joué un rôle prépondérant dans les motivations qui ont poussé les transfuges à quitter leur groupe.

Les cas de clientèle, inexistant à Ziombli, sont relativement nombreux à Sibabli. Il s'agit d'ailleurs le plus souvent de relations de clientèle doublées d'un retour au lignage d'une aïeule maternelle. Nous examinerons ici deux exemples particulièrement représentatifs de la nature du phénomène.

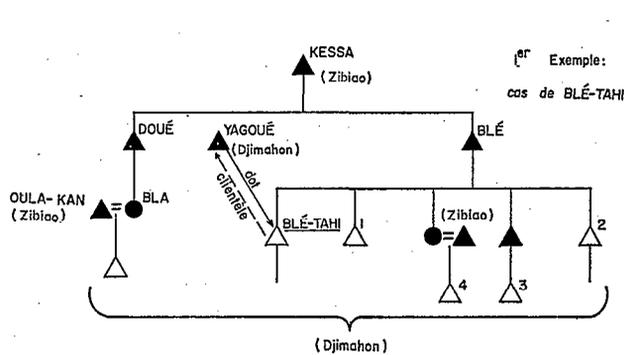


FIG. 40.

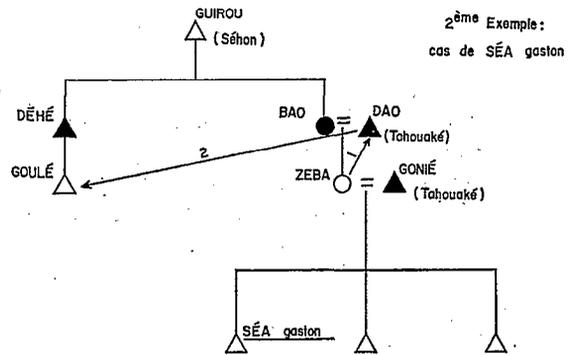


FIG. 41.

— 1<sup>er</sup> EXEMPLE : CAS DE BLÉ-TAHI (fig. 40)

Vers 1920, Blé-Tahi, jeune homme d'origine Zibiao, entre au service de Yagoué, du lignage Djimahon, alors représentant du village de Trétandi (dont la fusion avec Kouawin devait donner en 1925 Sibabli) auprès du chef de Subdivision à Duékoué. En 1925, Blé-Tahi part à l'Armée, d'où il revient en 1942 avec une pension d'ancien combattant. Entre-temps il avait acquis deux femmes, dont les dots ont été payées par Yagoué. Il se réinstalle donc auprès de son ancien maître à Sibabli. Son retour provoque un véritable « rush » de frères et de neveux vers le « nouveau riche » : ce sont d'abord les frères 1 (aveugle) et 2, puis des neveux en quête de femmes : 3, neveu patrilatéral, 4, neveu utérin réel, et 5, neveu utérin classificatoire. Par le truchement de l'ancienne relation de clientèle, c'est finalement le lignage Djimahon qui absorbera l'ensemble des descendants des dépendants de Blé-Tahi.

— 2<sup>e</sup> EXEMPLE : CAS DE SÉA GASTON (fig. 41)

Après le décès de son mari, d'origine Tahouaké, Zéba retourne, avec ses trois enfants, auprès de son père, également Tahouaké. En 1942, pour échapper à la campagne du caoutchouc, elle se réfugie avec ses fils auprès de Goulé, oncle maternel classificatoire, alors chef de Sibabli, où elle vit toujours à l'heure actuelle. Séa Gaston, ainsi que ses deux frères, ont été absorbés par le lignage Séhou.

## 2. Intégration au patrilignage des descendants de captifs.

L'intégration des captifs et de leurs descendants au lignage du maître ne semble avoir posé aucun problème dans la société guéré traditionnelle. Tout apport susceptible d'accroître les effectifs du groupe était au contraire bienvenu.

Si, en pays Nidrou notamment, un certain mutisme rend toute enquête en ce domaine très difficile, il nous a été cependant possible de repérer des descendants de captifs. Le processus d'absorption était simple. Le maître fournissait une femme au captif et intégrait de plein droit la progéniture à son lignage.

## C. CAS DE CONTESTATION DE FILIATION

L'unique exemple de contestation de filiation que nous ayons rencontré (à Ziombli) est relatif à un cas de paiement du « prix du sang » par le frère de la mère. L'exposé du cas est d'une complexité qui reflète assez bien l'importance que les Nidrou attachent à la récupération de la descendance.

Badgué, du lignage Kpao, qui a épousé Tao, du lignage Glao, est père de plusieurs garçons (source d'appauvrissement dans la société traditionnelle). Doho, frère de Tao, propose à Badgué de prendre à sa charge Tia, à la fois pour disposer de sa force de travail et servir de compagnon à Ba-Gomnan, fils unique. Il est convenu qu'en contrepartie Doho doterait Tia, mais sans que sa descendance perde l'appartenance clanique Kpao. Tia, adolescent, viole une fillette Diaikon qui décède des suites de l'acte. Le lignage Diaikon exige le paiement du « prix du sang », qui dans la société traditionnelle correspond au double de la dot que les parents auraient pu toucher pour la fille si elle était restée en vie. C'est Doho, et non Badgué, qui verse l'indemnité, espérant par là attirer définitivement à lui le neveu utérin et sa future descendance.

Tia se marie, doté comme convenu par son oncle maternel. De son union avec Séwé naît un fils, Djé, qui est réclamé à la fois par les Glao et les Kpao. Les Glao appuient leur revendication sur le paiement du « prix du sang », tandis que les Kpao prétendent que les services rendus par Tia à Doho compensent largement, et le paiement de la dot, et le paiement du « prix du sang ». Djé est dès lors l'objet de sollicitudes nombreuses aussi bien de la part des Glao que des Kpao. Ba-Gomnan, qui pour Djé est un oncle maternel classificatoire, le dote de deux femmes : Kefa et Kwè. Zion, fils de Ba-Gomnan (et toujours oncle maternel classificatoire pour Djé) participe avec Djé au paiement de la dot pour Gléhinon. Boyou-Kéi Émile et Fléan Alphonse (tous deux Kpao) mettent leur force de travail à la disposition de Djé, mais engagent aussi une contre-offensive sur un autre terrain : Boyou-Kéi Émile séduit Gléhinon, et de leurs amours illégitimes naissent, du vivant de Djé, deux enfants.

Au décès de Djé, Gléhinon, redevenue libre<sup>1</sup>, rejoint définitivement Boyou-Kéi Émile. Kéfa est héritée par Noudé Gabriel, Kwè revient au fils de Djé et de Kefa, Saha Gaston, lancé depuis 1958 dans « l'aventure du diamant » du côté de Séguéla. En attendant le retour de Saha Gaston, Kwè est prise en charge par Noudé Gabriel. Entre-temps, Fléan Alphonse parvient à séduire Kwè et à l'arracher pendant trois ans à Noudé...

Saha Gaston revient au village... avec une fortune de huit millions de francs CFA ! Il est aussitôt « jeté dans la bagarre » et, son prestige d'homme riche aidant, il parvient rapidement à séduire à son tour une femme de Fléan Alphonse, Sohion.

1. Les choses se sont en réalité passées d'une façon un peu différente. Gléhinon, du lignage Séouandi, devait revenir de plein droit au lignage Glao. Or à la même époque, une femme d'origine Glao, Bli, mariée à un homme Séouandi, refuse, après le décès de son mari, de rester dans le lignage Séouandi et retourne auprès de ses parents. Les Séouandi portent plainte, mais sont déboutés par le Tribunal du 1<sup>er</sup> degré de Toulépleu qui donne raison à la femme. Gléhinon se trouve dans une situation identique après le décès de Djé, et les Séouandi ne laissent pas passer une aussi belle occasion de revanche : sous couvert de ce précédent, ils considèrent que la veuve est libérée de toute obligation envers les Glao, et la rappellent dans leur lignage. Gléhinon se remarie aussitôt avec Boyou-Kéi Émile, qui verse une nouvelle dot au père de la femme.

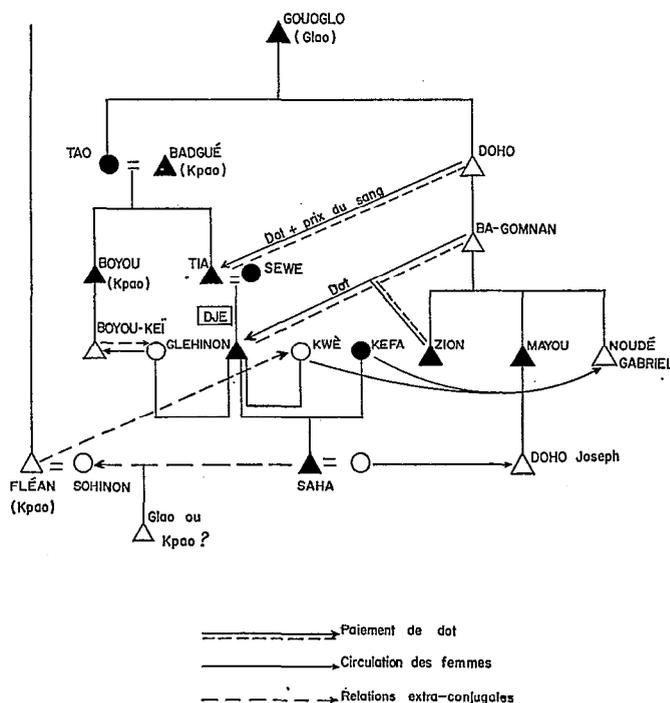


FIG. 42. — Paiement du prix du sang par le frère de la mère et contestation de filiation.

Mais la fortune de Saha disparaît aussi vite qu'elle s'était constituée : en quelques mois il a dilapidé tout son argent et reprend la route de Séguéla. Sohinson refuse longtemps de retourner auprès de son mari légitime. En juin 1965 la nouvelle que Saha Gaston est décédé dans un village entre Man et Séguéla parvient à Ziombli. Le lignage Glao envoie aussitôt une délégation sur les lieux, pour savoir dans quelles circonstances est mort leur « frère » et éventuellement récupérer les biens qu'il a pu laisser. Les envoyés des Glao, conduits par Doho Joseph, reviennent à Ziombli deux semaines plus tard... avec une jeune femme wobé que Saha Gaston avait épousée peu de temps avant sa mort. La femme est remise au chef du lignage, Noudé Gabriel, avant d'être attribuée à Doho Joseph. Quant à Kwè, elle revient définitivement à Noudé.

Il n'est pas certain que le dernier mot soit dit dans cette affaire qui crée une situation conflictuelle entre les deux lignages depuis bientôt trois générations. Le cas de Sohinson, qui refusait de rejoindre son mari légitime, et qui a eu un enfant avec Saha, devait être porté devant la justice dès le retour de Saha au pays. Après le décès de Saha, le problème de l'appartenance clanique de l'enfant de Sohinson risque en effet d'être un jour reposé en termes identiques.

Cet exemple nous montre comment, à partir d'un malentendu de base, les rapports entre lignages peuvent rapidement se dégrader et affecter pendant des générations l'équilibre de la communauté tout entière.

\*  
\* \*

L'exposé de ces exemples, qu'il s'agisse des cas de filiation utérine, d'absorption de clients et de captifs ou de contestation de filiation, nous montre à quel point il est indispensable, pour une plus juste appréhension des relations entre lignages, de connaître les circonstances exactes qui ont contribué à déterminer l'appartenance clanique de leurs membres. Une telle investigation est en effet souvent seule à même d'expliquer les antagonismes latents qui existent entre familles

ou entre villages. La multiplicité et l'hétérogénéité des cas traduisent enfin bien les préoccupations de chaque communauté lignagère, qui sont d'accroître en permanence les effectifs du groupe à la fois en attirant le maximum de dépendants et en tolérant le minimum de « fuites ».

\* \*

L'étude du système de parenté, de la structure matrimoniale, des règles de filiation et de résidence nous met en présence d'une réalité sociale particulièrement mouvante et complexe. Le système de parenté, qui définit le cadre à l'intérieur duquel la vie relationnelle se tisse, assigne à chaque instant à l'individu un rang et un statut nouveau. Le mariage, par ses prolongements économiques et politiques, qui en font davantage un processus qu'un événement, oblige le groupe à entretenir et à renouveler constamment l'alliance. La transmission de l'appartenance clanique enfin et, partant, la détermination du lieu de résidence de l'intéressé, entraînent fréquemment entre paternels et maternels une véritable surenchère, dont l'enjeu est toujours l'appropriation de la descendance, et la conséquence très souvent une détérioration des rapports entre lignages.

Les modalités qu'impliquent les rapports de parenté, l'organisation matrimoniale, les règles de filiation et de résidence mobilisent donc en permanence l'ensemble des forces vives de la communauté. C'est en effet la stratégie que déploie le groupe en ces différents domaines qui lui permettra d'affirmer sa personnalité et qui déterminera la place qui sera la sienne à l'intérieur du *bloa*.

# Perturbation et régulation de l'ordre social

*Une société ne peut fonctionner d'une manière équilibrée que si elle dispose d'un système efficace de régulation de ses institutions. Nous tenterons tout d'abord d'établir quels sont les fondements de l'ordre social ; nous examinerons ensuite de quelle manière l'équilibre risque d'être perturbé ; nous analyserons enfin les mécanismes de maintien ou de rétablissement de l'ordre<sup>1</sup>.*

## I. LES FONDEMENTS DE L'ORDRE

La vie en société n'est possible que si chaque individu accepte de se soumettre à un certain nombre de règles et admet le principe d'un contrôle. Ces règles sont tantôt négatives en établissant un véritable code des interdits, tantôt positives en permettant à l'individu, par le truchement d'épreuves précises, de devenir un être social à part entière. Quant au système de contrôle, il est celui-même du schéma traditionnel d'organisation du pouvoir.

### A. LE SYSTÈME DES INTERDITS

Le système des interdits a pour but de préserver tant le groupe que l'individu de tout ce qui pourrait constituer une entrave à un développement harmonieux. Il s'agit là d'un code de règles négatives, établi au fil des générations, au gré de circonstances ou d'événements, généralement malheureux, dont on cherche à éviter le renouvellement par l'adoption de mesures préventives. La transgression d'un interdit a pour conséquence inéluctable de reproduire le fait ou la situation qui a été à l'origine de son établissement.

Les Guéré distinguent pas moins de cinq types d'interdits, correspondant en gros aux principaux paliers de l'organisation socio-lignagère :

- les interdits de « tribu » (*bloa-mã*) ;
- les interdits de village (*ulo-mã*) ;

1. Les mécanismes décrits dans ce chapitre ne s'appliquent qu'à la seule société Nidrou.

- les interdits de clan (*tiēi-mā*);
- les interdits de lignage (*māā-mā*);
- les interdits individuels (*siōku-mā*).

Les deux premiers et les deux derniers sont, pour adopter la terminologie de LÉVI-STRAUSS, des « totems sociaux », tandis que les interdits de clan constituent des « totems culturels ».

### 1. Les interdits de « tribu » (*bloa-mā*).

Les interdits de « tribu » sont respectés par l'ensemble des villages appartenant au groupement d'alliance ou de guerre traditionnel (*bloa*). Il s'agit tantôt d'interdits de village qui par leur efficacité ont fini par s'étendre aux autres villages du *bloa*, tantôt d'interdits liés à un système de croyance et de représentations commun. Pour le groupement Nidrou, il en existe deux : il est interdit d'une part d'égrapper les noix du palmier à huile au village, d'autre part de pleurer la nuit.

L'origine de la première prohibition est expliquée de la manière suivante. A l'issue de la migration qui les amena du Mont Nimba sur le territoire des Nidrou, vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Glao créèrent le village de Dotroya. Mais des querelles ne tardèrent pas à surgir entre les différentes branches du clan. Le chef, pour mettre fin aux hostilités, estima que la meilleure solution fût que la population se dispersât. En vue de provoquer l'éclatement de la communauté, il dépêcha un de ses hommes sur la Côte libérienne, auprès d'un *koēi-dioi* (homme-médecine — au sens que les anthropologues anglo-saxons donnent à cette expression —, littéralement « propriétaire de médicaments ») célèbre, afin de lui demander conseil. L'homme-médecine prescrivit de faire pénétrer des régimes entiers de palmier à huile dans Dotroya et de procéder à l'égrappage au village. Les habitants ne tardèrent pas à se disperser « comme les noix que l'on sépare du régime ». Dotroya éclata, et les Glao furent éparpillés sur trois *bloa* différents (Nidrou, Béhoua et Welao). Le résultat dépassa les espérances, et le chef de l'ancienne communauté, pour arrêter l'émiettement, fit interdire l'entrée des régimes au village. Depuis, l'égrappage des noix se fait en brousse même. L'éclatement constituant une menace permanente pour toute communauté humaine, l'ensemble des villages Nidrou finirent par adopter cet interdit.

L'interdiction de pleurer après le coucher du soleil est liée, quant à elle, aux croyances relatives à la mort. Le jour appartient aux vivants, la nuit est l'empire de la mort et, partant, de ses agents, les sorciers. Faire entendre sa voix, c'est donner prise au sorcier qui s'en emparera « pour pleurer en votre nom et provoquer ainsi votre mort ». Si un décès survient la nuit, il est, bien sûr, difficile de ne pas exprimer sa douleur. Celui qui a transgressé la règle est alors tenu, pour échapper à l'emprise du sorcier, de sacrifier, dès le lever du jour, un poulet blanc, sous l'« arbre-protecteur » (*kulā-tu*), puis de jeter la bête en brousse à l'Ouest du village (signe de renvoi du malheur).

### 2. Les interdits de village (*ulo-mā*).

Nous avons relevé pas moins de cinq interdits spécifiques à Ziombli :

- interdiction de piler au village : si une femme touche par mégarde avec son pilon la toiture d'une case, la foudre s'abattra inéluctablement sur le village. L'interdit a été révélé en rêve à un devin vers 1935. Aussi les mortiers sont-ils disposés depuis sur des emplacements spécialement aménagés en lisière de village ;
- interdiction de faire entrer au village la tête du guib harnaché (*dre*), communément appelé « gazelle » : en 1940 un chasseur de Ziombli fut grièvement blessé par l'explosion d'un fusil de traite. Le même jour, un homme du village, en débroussant une parcelle de forêt, eut une jambe de fracturée par la chute d'un arbre. Zion consulte un devin, qui prescrivit aux villageois de tuer un guib harnaché, de le consommer collectivement et de lui apporter la tête. Le crâne,

transformé en « protecteur », fut enterré à proximité du village. Depuis, aucune tête de *dre* n'entre à Ziombli ;

- interdiction de faire entrer au village la tête du cercocèbe (*dgire*), plus couramment appelé, en pays guéré, « singe crapule ». Le cercocèbe est un singe très petit, sans grand intérêt alimentaire. A l'origine Ziombli ne comptait que quelques cases. Zion s'en fut trouver un homme-médecine afin qu'il lui expliquât les causes de cette stagnation. La consultation révéla que c'était l'introduction dans le village de la tête du cercocèbe qui empêchait la communauté de se développer. Après consommation de l'animal, les sorciers s'emparaient du crâne qu'ils utilisaient comme support à leurs interventions « pour maintenir le village aussi petit que la tête du singe ». Depuis, la tête du cercocèbe n'entre plus à Ziombli qui, après l'application de cette prescription, connut une expansion rapide ;
- interdiction d'abattre les palmiers à proximité du village : cet interdit était à l'origine pour les seuls lignages Kpahon et Kpao. Les deux familles perdaient beaucoup de vieux. Le *koëi-dioi* consulté recommanda de ne plus abattre de palmier à proximité du village, la perception du bruit de la chute entraînant automatiquement le décès du doyen de la communauté ;
- interdiction pour les jeunes gens initiés de se battre au village : c'est là une règle qui remonterait à une époque très lointaine et qui est plus un moyen de prévenir les conflits graves à l'intérieur du groupe qu'une mesure pour empêcher un fait malheureux de se renouveler. Les contrevenants sont tenus de fournir sur-le-champ chacun un chevreau. Les bêtes sont tuées et consommées collectivement par l'ensemble des hommes du village. En signe de réconciliation, ceux qui ont manqué à la règle sont contraints de manger dans le même plat.

### 3. Les interdits de clan (*tisi-mã*).

La nature des interdits de clan est assez sensiblement différente de celle des interdits de « tribu » ou de village. Alors que ces derniers entraînent essentiellement le respect de conventions sociales (totems sociaux), les premiers sont presque toujours des interdits de type alimentaire, à portée culturelle. L'origine du — ou des — interdit(s) de clan est généralement très difficile à reconstituer, tellement l'interdit s'identifie à l'existence même du groupe. L'animal totémique, quand il n'est pas lui-même l'ancêtre, ou le jumeau de l'ancêtre, lui a toujours rendu un service éminent. La vie de l'aïeul et celle du totem sont donc étroitement liées, voire confondues. C'est ce qui permet à C. LÉVI-STRAUSS de conclure que l'« on assimile l'ingestion ou le contact (de l'interdit totémique) à une sorte d'autocannibalisme »<sup>1</sup>. Le Guéré continue d'ailleurs à reconnaître à l'animal totémique un rôle tutélaire : ainsi, en cas d'éternuement par exemple (l'éternuement étant considéré comme un dérèglement), invoque-t-on son « totem ».

Les *tisi-mã* des huit clans présents à Ziombli sont les suivants :

- Dakon, Doueyakon et Séouandi-Gbéo : le céphalophe de Maxwell (*kwe*), communément appelé « biche blanche » ;
- Glao : la vipère (*djo*). Celle-ci peut-être tuée en cas de légitime défense, mais jamais consommée ;
- Kpahon : toute l'espèce des serpents (*se*) ;
- Kpao : l'aigle (*dgissi*) et le mange-mil (*kela*) ; l'aigle étant difficilement accessible, le mange-mil a été adopté comme « interdit secondaire » ;
- Welao : le mouton (*blawe*) ;
- Zaha : le bœuf (*bli*).

1. LÉVI-STRAUSS (1961, p. 102).

#### 4. Les interdits de lignage (*māā-mā*).

L'interdit de lignage (*māā-mā*, littéralement « interdit de naissance ») se rencontre aux niveaux tantôt du seul lignage mineur (*wwwu*), tantôt du segment de lignage (*gbowō*), tantôt des deux à la fois. Il s'agit généralement d'une prohibition de type alimentaire, sociale et non cultuelle, d'adoption récente. Ainsi le *gbowō* des Badi par exemple (Glaio-*wwwu*) respecte-t-il comme interdit l'aulacode (*wiā*, communément appelé agouti). L'aulacode est un animal prolifique, mais ses petits sont très peu résistants et meurent facilement. Ba-Gomnan, aïeul du *gbowō* des Badi, après avoir perdu beaucoup d'enfants en bas âge, s'en fut trouver un *koēi-dioi*. Celui-ci lui conseilla de ne plus manger la chair de l'agouti.

#### 5. Les interdits individuels (*siōku-mā*).

Ils sont multiples et variés, allant de la prohibition alimentaire au respect de l'interdit de son — ou de ses — protecteur(s) (*siōku*). Les uns concernent l'individu lui-même et lui sont imposés soit au moment de la dation du nom (cérémonie qui a pour but d'« identifier » le nouveau-né) — l'enfant étant tenu au respect des interdits de l'aïeul qu'il réincarne —, soit par un homme—médecin en vue de soigner un mal déterminé. Les autres sont dictés par le système de protection dont s'entoure l'individu, tel objet, telle plante ou tel produit ne s'« accordant » pas avec tel autre, etc.

\*  
\* \*

Les interdits de tribu ou de village sont liés aux seuls cadres géographiques qui définissent ces communautés. Les interdits de clan et de lignage par contre se transmettent, comme l'appartenance clanique, en ligne agnatique : seul l'aîné des enfants respecte, en plus de l'interdit de son père, celui de sa mère (le second n'étant d'ailleurs pas transmis à la génération suivante). La femme, nourricière des enfants, est tenue d'adopter les interdits alimentaires à la fois du clan et du lignage de son mari. Les interdits spécifiquement individuels ne font l'objet d'aucune dévolution. Quant à ceux attachés à un protecteur, ils s'imposent automatiquement à son détenteur.

Les interdits, qu'ils soient collectifs ou individuels, sociaux ou culturels, constituent donc un ensemble de prescriptions qu'une communauté humaine donnée est tenue d'observer si elle veut continuer à vivre dans les meilleures conditions de sécurité et de prospérité. « Le totémisme », comme le souligne C. LÉVI-STRAUSS, « ... fonde une éthique, en prescrivant ou interdisant des conduites »<sup>1</sup>. Leur respect met tant la collectivité que l'individu à l'abri du malheur sous toutes ses formes : cataclysmes naturels, anéantissement du village, discorde, accident, mort, etc. Leur transgression donne prise aux forces du mal, et plus particulièrement aux interventions des sorciers. L'ordre social n'est donc possible que si les prohibitions, à tous les niveaux, sont acceptées.

## B. LES RITES D'INTÉGRATION A LA SOCIÉTÉ

L'individu, avant d'être membre à part entière de la société, est d'abord soumis à un rite d'identification, qui par la cérémonie d'imposition du nom lui ouvre les portes de la communauté humaine ; ensuite à un rite d'initiation, qui à l'issue d'une épreuve physique — ablation du prépuce ou du clitoris — lui donne pleinement accès à la vie sociale.

### 1. Dation de nom et rite d'identification.

La dation de nom est une cérémonie divinatoire qui se tient, suivant que l'enfant est un garçon ou une fille, quatre ou trois jours après la naissance. L'expression qui désigne le rite, *bloe-tee*,

1. LÉVI-STRAUSS (1961, p. 129).

évoque les éléments principaux de son support matériel : *bloε* désigne le sclérote du champignon « *lentinus tuber regium* » ; *tee* signifie disposer. L'opération a pour but de déterminer quelle personne défunte s'est réincarnée dans le nouveau-né.

La cérémonie qui réunit tous les hommes adultes, ainsi que les vieilles femmes du lignage, se subdivise en deux phases bien distinctes. Le sclérote de champignon est tout d'abord divisé en deux éléments, qui sont déposés dans un van et qui représentent l'un les aïeux en ligne agnatique, l'autre les aïeux en ligne utérine. La mère, qui jusque là est tenue à l'écart avec son enfant dans une case voisine, est alors appelée. Elle berce pendant quelques instants le nouveau-né au-dessus du van, avant d'arrêter son choix sur l'un des éléments de *bloε*. Cette première opération délimite le cadre des recherches, en indiquant si l'aïeul réincarné est un ancêtre paternel ou maternel.

La femme se retire avec l'enfant et le morceau de *bloε* retenu est, en un deuxième temps, fractionné en autant d'éléments qu'il y a de personnes présentes. Chaque participant donne un nom d'ancêtre à son *bloε*, avant de le replacer dans le van. La mère revient avec le nouveau-né, répète l'opération précédente, en disant : « Je suis revenue pour chercher ton nom », et porte son choix sur un *bloε*. Le nom sorti est celui de l'ancêtre réincarné, et sera désormais l'autonyme de l'enfant. Le père s'empare ensuite du sclérote, en détache quelques fragments, et les crache sur le front du nouveau-né en prononçant des incantations pour qu'il vive heureux et longtemps.

Le nom imposé au cours de ce rite est appelé *ku-i-ine* (*ku*, cadavre ; *ine*, contraction de *vine*, nom ; littéralement « nom du cadavre »). Il se distingue de *kua-i-ine* (littéralement « nom de plaisir »), qui est le nom — en réalité le surnom — que les parents ont eux-mêmes choisi de donner à leur enfant, parce qu'il leur « plaît », et dont l'établissement n'est soumis à aucune règle et relève souvent de la plus haute fantaisie. Ainsi, tel *kua-i-ine* rappelle les circonstances particulières qui ont présidé à la naissance (Oulobo, par exemple, qui signifie caoutchouc, évoque la « campagne du caoutchouc », qui de 1942 à 1944 fut très durement ressentie par la population guéré), tel autre se rapporte à une conjoncture historique donnée (Pétain, de Gaulle... sont des *kua-i-ine* fréquents), tel autre encore à une qualité physique ou morale de l'enfant (Doho, le vif ; Golo, l'astucieux...), tel autre enfin reprend un nom d'animal, etc.<sup>1</sup>.

Il est des cas où le rite ne s'impose pas. Il arrive en effet qu'avant la naissance le nom de l'aïeul qui se réincarnera dans l'enfant soit révélé en rêve soit directement à la mère, soit à une autre personne du village, qui en informera les futurs parents. L'ancêtre qui revient n'est d'ailleurs pas obligatoirement de la famille : il peut être d'un autre lignage, voire d'un autre *bloa*. Pour prouver l'identité entre le revenant et le nouveau-né, l'enfant affichera un trait de caractère ou présentera une marque physique spécifiques au défunt, qui ne tromperont personne. Ceci est traduit en Guéré par l'expression *o sa too ulu*, littéralement « il (l'enfant) éclaircit les paroles de la discussion », c'est-à-dire il confirme par des preuves que c'est bien tel ancêtre qui vient de se réincarner en lui<sup>2</sup>.

\* \* \*

La dation de nom correspond donc à une véritable épreuve d'identification<sup>3</sup> : il s'agit de situer l'enfant dans la société où il fait son entrée, afin de savoir à qui on a affaire et éventuellement de pouvoir adopter le comportement qu'il convient d'avoir à son égard. Ce rite marque l'introduction du nouveau-né dans la communauté humaine, son adoption en tant qu'être « identifié », sa reconnaissance comme membre du groupe. Il est la première étape du processus d'intégration de l'individu à la société, intégration qui ne se réalisera pleinement qu'avec l'initiation.

1. Nous avons retrouvé en pays guéré toute la gamme des noms relevés par Ariane Deluz chez les Gouro. (A. DELUZ, 1967.) Signalons l'existence aussi, entre personnes d'âge mûr liées par une longue amitié, d'un nom de code, *gbe-i-ine* (littéralement « nom qu'on attrape »), généralement constitué par un proverbe à deux éléments, et qui opère comme un mot de passe : *ka bloa sika/ka tia si* : le monde passe/les paroles passent ; ou encore : *too du ð de/ε kō dru ð blai* : le mortier qui a pilé ton riz/ tu le repousses sans ménagement ?

2. Un homme qui a « fait le mal » au cours de son premier séjour sur terre ne revient jamais. Il est considéré comme définitivement mort.

3. J. BOULNOIS (1933) parle de « cérémonie de l'identité ».

## 2. Circoncision et excision et rite d'initiation.

La circoncision pour le garçon (ablation du prépuce) et l'excision pour la fille (clitoridectomie) — *plō* pour les deux opérations, littéralement « prépuce (ou clitoris) mort » — constituent un « rite de passage » qui introduit à part entière l'adolescent(e) dans la communauté des adultes et, ce faisant, lui permet d'accéder pleinement à la vie sociale. Ce qui caractérise l'initiation guérée, c'est qu'elle se réduit à une simple épreuve physique et ne comporte aucun enseignement. L'apprentissage de la vie n'est en effet pas institutionnalisé, mais se fait à l'initiative et sous les directives des seuls parents.

Nous décrirons d'abord le contexte matériel de l'épreuve avant d'essayer d'en saisir le sens et la portée.

### a) *Le déroulement des opérations.*

La circoncision et l'excision ont lieu chaque année au cours de la période de repos qui, dans la société traditionnelle, après la récolte de riz (octobre) et avant la reprise des travaux champêtres (décembre-janvier), marque le passage d'une saison agricole à l'autre. Autrefois les jeunes gens n'étaient initiés qu'assez tardivement (16 à 18 ans) ; quant aux jeunes filles elles étaient excisées dès qu'elles atteignaient la puberté (entre 12 et 14 ans). L'opération était pratiquée par un spécialiste (homme pour les garçons, femme pour les filles), qui portait le nom de *zoo*. Il en existait plusieurs par *bloa* et l'on pouvait indifféremment faire appel à l'un ou à l'autre. N'importe qui peut devenir *zoo*, à condition d'avoir reçu d'un prédécesseur la formation requise (tout *zoo* est assisté d'un apprenti).

Les parents qui ont des enfants à circoncire ou à exciser contactent un *zoo*, qui leur fixe une date. Les jeunes gens ou jeunes filles d'un même village, en âge de subir l'épreuve, ne sont pas obligatoirement opérés le même jour. Un certain secret entoure la préparation de l'événement, qui se décide souvent au seul niveau du lignage. L'annonce d'une circoncision ou d'une excision entraîne généralement une véritable réaction en chaîne, les enfants dont les camarades viennent d'être initiés n'ayant de cesse que les parents les aient autorisés à se soumettre à leur tour à l'opération.

Le jour venu, les candidats sont acheminés à l'aube vers un endroit de la forêt qui a été au préalable soigneusement débroussé, à proximité d'un marigot. L'excision des filles se fait sur l'un des sentiers mêmes qui mènent du village aux champs, le travail de débroussement n'étant pas une tâche féminine. Le *zoo* utilise une lame acérée, *tkē*, réalisée dans les forges du pays. Les enfants se tiennent à la queue leu leu. Le prépuce ou le clitoris coupés sont jetés dans la brousse. La plaie est lavée à l'eau du marigot et enduite d'un médicament à base de feuilles fraîches que le *zoo* mâche, puis crache sur la partie opérée. Pour les garçons un support en bois est confectionné, qui prend appui sur les testicules, maintient la verge à l'horizontale, et empêche les frottements. Puis l'initié est ceint d'une sorte de jupe en raphia, *plō-dro* (le « raphia de l'initié »).

Quand le dernier enfant a subi l'opération, le *zoo* pousse un grand cri, pour annoncer au village la fin de l'épreuve. Aussitôt les fusils crachent des salves de joie, les tams-tams se mettent en branle, et les parents, félicités et encouragés par l'ensemble de la population, ouvrent les festivités par des danses qui dureront plusieurs jours. Les enfants, pendant ce temps, reprennent le chemin du village sous la conduite de deux « guides », qui sont des jeunes gens ou des jeunes filles déjà initiés (mais non encore mariés), et qui ont été désignés par les familles pour surveiller et assister leurs cadets. Le circoncis ou l'excisée tient dans sa main droite une baguette en bois, *saō-tō-tu* (le « bois de la toile d'araignée »), avec laquelle il fend l'air de haut en bas, à hauteur de sexe, afin d'« empêcher les toiles d'araignée tendues par les sorciers de toucher et d'envenimer la plaie ». Le sorcier, qui est l'ennemi de la société, essaie en effet de tout mettre en œuvre pour faire échouer ce rite d'intégration<sup>1</sup>. Au village une case commune attend les garçons, une autre les filles.

1. Un individu ne peut « toucher de protecteur » (*koēi*) tant qu'il n'est pas initié et, partant, est particulièrement vulnérable aux attaques des sorciers.

Les aliments sont préparés à l'intérieur même de l'habitation par une jeune fille excisée mais encore vierge. Les initiés mangent tous dans le même plat, sorte de grand van, tout récipient profond étant proscrit, « pour empêcher la plaie de se creuser ». Le service est assuré par les jeunes gens préposés à la surveillance, qui sont eux-mêmes astreints, tant que dure leur tâche, à une abstinence sexuelle rigoureuse. L'eau ne peut être servie que dans des jarres qui n'ont pas été en contact avec des personnes mariées. Toute communication avec l'extérieur est strictement interdite. Les jeunes gens passent leur temps à chanter, bavarder et jouer. Deux fois par jour, le matin et le soir, les initiés sont conduits en brousse, à un emplacement spécialement aménagé, où ils font leur toilette et reçoivent de leurs aînés les soins appropriés.

Cette « retraite » dure tant que la plaie n'est pas cicatrisée (une quinzaine de jours environ). Quand l'enfant est guéri, le père (ou la mère) lui apporte une bande d'étoffe en remplacement du vêtement de raphia qui est alors enlevé et brûlé. L'initié s'enduit le visage de kaolin, quitte la case commune et se trouve à la fois réintégré dans sa famille et intégré à part entière dans la société. Les réjouissances, qui n'ont pas cessé depuis la fin de l'épreuve physique, reprennent de plus belle, s'étendent aux villages voisins et se poursuivent en moyenne deux mois durant.

L'initiation ne donne naissance à aucun groupement spécifique : les « promotionnaires » n'entretiennent par la suite que des liens très ténus de solidarité.

#### b) *Le sens et la portée de l'institution.*

La tradition orale guéré ne fait état d'aucun mythe relatif à l'origine de la circoncision ou de l'excision. La caractéristique fondamentale de l'initiation est de permettre au jeune homme ou à la jeune fille l'accès aux relations sexuelles. C'est donc à partir de cette donnée qu'il convient d'analyser le sens et la portée de l'institution.

Il nous semble en premier lieu indispensable de souligner la distinction terminologique entre prépuce (ou clitoris) « vivant », *fo*, et prépuce (ou clitoris) « mort », *plō* (l'expression qui désigne l'initié est *plō-dju* : l'enfant au prépuce (ou au clitoris) « mort » ; « il est initié » se dit *mē-plō* : le prépuce est mort. Le non-initié est au contraire appelé *fo-gbō* : *fo*, prépuce « vivant », *gbō*, cuisses). Tout se passe comme si le *fo*, tant qu'il est lié à son support, était implicitement considéré comme « chargé » d'une force néfaste, qui affecte l'organe sexuel tout entier et rend la copulation dangereuse. L'ablation du *fo* le « décharge » de cette force et, partant, « désamorce » l'acte de son contenu maléfique<sup>1</sup>. C'est ce qui explique que seule l'initiation ouvre les portes de la vie sexuelle.

Nos informateurs insistent ensuite sur l'aspect physique de l'opération. Se soumettre à l'ablation du prépuce ou du clitoris exige un certain courage, que tous les jeunes ne sont pas disposés à afficher. Il arrive (très rarement il est vrai) qu'un individu refuse de subir l'épreuve, par peur de la souffrance physique. Il est alors traité de *fo-gbō*, insulte la plus grave que l'on puisse adresser à un adulte, et devient la risée de tout le monde. Une femme refusera toujours le service sexuel à un homme non circoncis. Accepter par contre l'initiation c'est faire preuve d'une maturité à la fois physique et morale qui montre l'aptitude du jeune homme ou de la jeune fille à affronter les difficultés de l'existence.

C'est en effet ce dernier aspect qui rend compte de la portée véritable de l'institution. L'initiation, quelles que soient son origine et ses implications physiques, est avant tout un rite de passage qui permet à l'adolescent de pénétrer à part entière dans la société des adultes. Jusque là, le jeune homme ou la jeune fille ne participent pas réellement à la vie sociale : ils ne sont que des auxiliaires irresponsables. La circoncision et l'excision, en donnant accès aux relations sexuelles, ouvrent donc à plus ou moins long terme les voies du mariage : la jeune fille déjà promise rejoint son futur foyer dès la fin des festivités, alors que le jeune homme est, à partir de ce moment, en droit de se considérer comme d'âge à prendre femme et d'exiger de son père qu'il le dote. Or nous avons vu que l'alliance matrimoniale était le pivot de la société guéré traditionnelle, qui permettait tant à

1. Cette explication rejoint en gros celle donnée par M<sup>me</sup> DIETERLEN (1961, p. 187). Mais le Guéré, s'il le sous-entend, ne dit cependant pas explicitement que le prépuce ou le clitoris sont le siège d'une 'force néfaste' (p. 64).

l'homme qu'à la femme de se réaliser pleinement. L'initiation libère l'individu de l'état d'irresponsabilité qui est jusqu'alors le sien, allège la tutelle de ses parents et aînés, et, en le rendant « capable » au sens juridique du terme, le fait entrer de plain-pied dans le monde des adultes.

Par sa portée sociale, le rite entraîne donc, pour reprendre les termes de C. LÉVI-STRAUSS, un véritable « passage de l'état de nature à l'état de culture ». Avant l'opération l'enfant, soumis à une quantité d'interdits, se situe incontestablement du côté de la nature. L'ablation du *fo*, donc l'acceptation de l'épreuve et, partant, de la règle, le libère du monde de l'« anormal » pour en faire un être social. Or « tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture »<sup>1</sup>.

\* \* \*

L'initiation, si elle n'a rien perdu, avec l'évolution de la société traditionnelle, de son sens et de sa portée, voit cependant son contexte matériel se détériorer rapidement. L'épreuve continue à se pratiquer au village, mais le *zoo* masculin est de plus en plus remplacé par les infirmiers, « retraités » ou autres, qui, munis d'instruments chirurgicaux plus modernes, sont en train d'acquiescer le véritable monopole de l'opération<sup>2</sup>. L'alcool à 90° et surtout les pommades à base de pénicilline ont pris définitivement la relève de la thérapeutique traditionnelle. Quant à la retraite initiatique, tant que la plaie n'est pas guérie, elle a pratiquement totalement disparu : alors que le temps de « réclusion » des excisées est de plus en plus court (deux à trois jours au maximum, avec de moins en moins de contraintes), les circoncis se promènent au village dès le premier jour<sup>3</sup>. L'âge de l'épreuve enfin, du moins en ce qui concerne les garçons, ne répond plus au schéma ancien : la plupart des enfants se font maintenant initier vers 11-12 ans, certains-mêmes subissent l'opération avant d'aller à l'école. La circoncision ne marque donc plus véritablement l'accès à la maturité sociale dont une des composantes principales était jadis la maturité physiologique. Elle continue certes à constituer une étape fondamentale dans la vie de tout individu, mais sa fonction de rite de passage, avec ce décalage dans le temps, est vidée en partie, du moins dans la forme, de son contenu traditionnel.

\* \* \*

Les rites d'intégration, dation de nom, circoncision et excision, introduisent donc, d'abord partiellement, puis de plain-pied, l'enfant dans la société. Ils permettent, en un premier temps, au nouveau-né de se faire reconnaître puis accepter, après une opération d'identification, par la communauté humaine ; en un second temps, à l'adolescent d'accéder, à l'issue d'une épreuve physique relativement pénible, à la plénitude sociale. En entraînant progressivement l'individu dans l'orbite de la règle, les rites d'intégration peuvent donc être considérés comme de véritables médiateurs entre nature et culture. Ce sont eux en effet qui marquent le passage du chaos à l'ordre, de l'univers asocial à celui de la norme, et qui d'êtres irresponsables font des membres à part entière, et responsables, de la société.

### C. LES DÉTENTEURS DE L'ORDRE

Les Guéré constituent un exemple typique de société à structure politique « anarchique »<sup>4</sup>. Il n'existe en effet aucune organisation institutionnelle du pouvoir, celui-ci se caractérisant à la

1. LÉVI-STRAUSS (1949, p. 9).

2. Les responsables des postes médicaux de brousse réagissent différemment au principe de l'opération au dispensaire, sous contrôle médical. Mais même là où il n'est pas admis, il est peu d'infirmiers qui, « en dehors des heures de service », refusent de jouer le rôle de *zoo*.

3. En pays Zagné, si la circoncision ne donne plus lieu à aucune cérémonie et est couramment pratiquée au dispensaire, l'excision, dont le schéma est sensiblement différent de celui décrit ici (la retraite initiatique notamment se tient en brousse, les enfants ne rentrant au village que le soir), continue à se faire rigoureusement selon les normes anciennes.

4. Du point de vue de la typologie politique, les Guéré se situent, dans la classification de M. FORTES

(suite page suivante)

fois par son manque d'unité et l'absence de séparation réelle entre les différents éléments qui le fondent. Il en résulte une particulière discontinuité du schéma d'autorité, qui n'est jamais définitif, mais est l'objet d'une constante remise en cause.

Déterminer qui détient l'ordre dans la société guéré traditionnelle, revient à examiner en premier lieu quels sont les fondements de l'autorité, en second lieu par qui et comment est assuré le contrôle social.

### 1. Les fondements de l'autorité.

Les facteurs qui jouent un rôle prépondérant dans le processus de création du schéma d'autorité sont de cinq ordres : l'âge, la sagesse, la richesse, la force, la capacité d'intervention en matière de « sacré ».

#### a) L'âge.

Si dans la plupart des sociétés africaines un respect particulier entoure la vieillesse, l'âge n'est cependant pas toujours créateur d'autorité. Pour qu'il le soit, il faut que la longue expérience qu'a le patriarche de la vie s'accompagne également de qualités de clairvoyance, d'équité et de générosité. Alors seulement il étend réellement son autorité au groupe ou à la communauté dont il est l'aîné.

Le chef n'est donc le plus vieux que théoriquement. Ainsi au niveau de l'administration du village, les Guéré distinguent-ils entre l'aîné de la communauté, *ɲɔ-gboo* (« l'homme le plus grand ») et le chef réel, *ulo-dioi* (littéralement « propriétaire du village »). Le statut de *ɲɔ-gboo* peut entraîner la fonction de *ulo-dioi*, mais ce n'est pas automatique. Le problème se pose en termes identiques au niveau du lignage.

#### b) La sagesse.

Les qualités de jugement, plus que l'âge, contribuent à fonder l'autorité d'un individu. Un homme connu pour sa sagesse, sa droiture, son équité, s'attire le respect de tout le monde. En cas de litige, c'est à lui qu'on demande de trancher. Un tel homme portait autrefois le nom de *ɲɔ-tie-ɲɔ* (« l'homme avisé »), et sa réputation pouvait dépasser le cadre de son propre groupe. Quand plusieurs lignages partageaient le même village, c'était toujours à un *ɲɔ-tie-ɲɔ* qu'était confiée la charge de la communauté.

#### c) La richesse.

La richesse, c'est-à-dire la possession en quantité importante de certains « biens » (femmes, captifs, bœufs, fusils), constituait jadis une des principales sources d'autorité. L'homme riche, le *ɲineɲɔ* (littéralement « l'homme de nom », c'est-à-dire renommé), représentait l'image même de ce que tout individu cherchait à devenir. La réussite personnelle l'auréolait d'un prestige particulier et lui conférait un ascendant moral incontestable sur son entourage.

La richesse allait souvent de pair avec la force. Mais ce n'était pas là une règle générale. L'homme qui accédait au statut de *ɲineɲɔ* par son seul labeur était plus couramment désigné par le terme de *ɲine-pie* (littéralement « le nom par la douceur »).

et EVANS PRITCHARD (1964) parmi les sociétés de type B (sans État, à structure lignagère et segmentaire) ; dans celle de TAIT et MIDDLETON — qui décortique le type B précédent — (cf. *Tribes without rulers*, Studies in african segmentary systems, London, 1958), parmi les sociétés à la fois de type 1 (à généalogie longue) et de type 3 (à généalogies étrangères les unes aux autres). Pour la critique de cette « démarche typologique », voir G. BALANDIER (1967, p. 19 et 20).

d) *La force.*

Dans une société où les relations d'hostilité — latentes ou ouvertes — entre groupements étaient quasi permanentes, et où la guerre était considérée comme un moyen normal de règlement des conflits, la force physique constituait la méthode la plus directe et la plus efficace d'accès à la puissance. Il est significatif à cet égard de souligner à quel point la violence, même injustifiée, est valorisée par la tradition orale : certaines chansons de geste glorifiant les hauts faits de tel « guerrier », qui ne se différenciait en rien d'un bandit de grands chemins, apparaîtraient dans d'autres sociétés comme parfaitement amORALES. L'usage de la force physique permettait en effet tous les excès, du pillage au meurtre, la loi du plus fort s'imposant inexorablement et se maintenant par la peur.

Le guerrier, *bio*, avait ainsi un statut social particulièrement envié. Il était non seulement célèbre et craint mais souvent également riche. Le *bio* le plus renommé, appelé *bio-kla* (« le grand guerrier »), ou encore *tui-dioi* (littéralement « le propriétaire du buffle », la force du buffle étant symbolisée ici par une tête de bélier, que le chef des guerriers portait en guise de coiffure), qui était fréquemment aussi le *pinenō* le plus en vue, imposait implicitement son autorité à l'ensemble du *bloa*, et était tacitement reconnu comme *bloa-dioi*, chef du *bloa*.

e) *La capacité d'intervention en matière de « sacré ».*

La fonction magico-religieuse conférait enfin à ceux qui la détenaient un prestige et une autorité morale qui en faisaient les principaux garants de l'ordre. Parmi les agents du « sacré » il convient de citer tout d'abord les *koēi-dioi* (« propriétaire de médicaments », au sens de homme-médecine), sur lesquels nous reviendrons plus longuement dans le troisième paragraphe de ce chapitre, ensuite les *kela-dioi* (« propriétaire de masque »), qui n'ont jamais joué en pays Nidrou le rôle fondamental de régulation de l'ordre social qui continue à être le leur chez les Guéré de l'Est<sup>1</sup>, enfin, et surtout, le *dgi* (littéralement « la panthère »), appelé *digo* (« le vieux »), terme particulièrement respectueux.

Le *dgi* jouit d'une autorité morale qui s'étend à l'ensemble du *bloa*. Ce prestige est lié à la possession par le *digo* d'un certain nombre d'objets sacrés, appelés *dgi-blei* (« les objets de *dgi* »), dont l'acquisition est contemporaine de l'installation des Nidrou sur les bords du Cavally. En effet, à l'issue de leur migration, les Nidrou vivaient dans un état permanent d'insécurité. Zohinon, chef du groupement, s'en fut alors trouver Flan-Djéhou, prestigieux chef des Béhoua, leurs voisins de l'Ouest, dans le but de se faire indiquer un moyen qui ramènerait la sécurité à son *bloa*. Flan-Djéhou, à qui les mêmes problèmes s'étaient posés lors de son installation, s'était rendu en un « lieu saint »<sup>2</sup> où lui avaient été remis une série d'objets (*dgi-blei*) capables de rétablir la paix. Zohinon refit donc le même itinéraire, et ramena les *dgi-blei* qui, depuis, assurent la sécurité à tout le groupement Nidrou. Ces objets (il s'agirait d'une canne en bronze surmontée d'une forme humaine qui lève le bras en signe d'apaisement, et d'une carapace de tortue également en bronze) continuent à être conservés par les descendants de Zohinon, du lignage Séouandi, dans une case à Méo. Le gardien des *dgi-blei*, le *dgi*, qui porte obligatoirement le nom de l'ancêtre, Zohinon, et dont la personne est entourée d'un grand respect, a seul accès au sanctuaire.

\* \* \*

L'ensemble de ces facteurs jouent d'une manière le plus souvent concomitante, mais quelquefois aussi concurrente, créant des paliers différents d'autorité. Ils interviennent en effet aux niveaux tantôt du seul lignage, tantôt du village, tantôt du *bloa* tout entier et, ce faisant, définissent les cadres mêmes du contrôle social.

1. La fonction du masque en pays wobé a fait l'objet d'une étude théorique minutieuse de la part de J. GIRARD (1967).

2. La Mecque, disent nos informateurs.

## 2. Le contrôle social.

Le contrôle social est directement lié à la détention du pouvoir. Les responsables de l'ordre opèrent donc, selon le statut qui leur est reconnu, aux trois principaux niveaux d'autorité définis par le schéma précédent : lignage, village, *bloa*.

### a) Au niveau du lignage.

Au niveau du lignage (*tkε*) le contrôle social était autrefois exclusivement assuré par l'aîné du groupe, *ɲō-kla* (« l'homme vieux »), à condition toutefois qu'il fût en possession de tous ses moyens. Le pouvoir qu'il détenait était essentiellement lié au rôle de régulateur des alliances matrimoniales que lui conférait la possession des biens spécifiquement réservés à la dot : bétail, anneaux en cuivre, fusils, pagnes, etc. Par le truchement de la compensation matrimoniale, le « vieux » pouvait exercer une pression permanente à n'importe quel niveau sur n'importe quel membre du lignage.

Le *ɲō-kla*, dont l'autorité s'exerçait sur tout le lignage, s'est, avec l'éclatement du *tkε*, peu à peu vu subrogé dans ses fonctions par les *wunu-dioi*, chefs de lignages mineurs. En un premier temps le *wunu-dioi* restait étroitement dépendant du *ɲō-kla*, dont il n'était que le représentant dans son village, et ne pouvait engager, sans l'accord de l'aîné, le patrimoine collectif du *tkε*. Puis, avec la plus grande accessibilité à la richesse qu'entraîne le développement des cultures commerciales, le *wunu-dioi* acquiert progressivement une certaine indépendance, et devient très rapidement le principal régulateur de l'échange matrimonial.

### b) Au niveau du village.

Le principal artisan du contrôle social, au niveau du village, était le *ulo-dioi*, ou chef de village. Nous avons vu que cette fonction n'était pas automatiquement dévolue au plus vieux de la communauté (*ɲō-gboo*), mais consacrait les qualités de sagesse et d'équité de celui qui avait déjà le statut de *ɲō-tis-ɲō* (« homme avisé »). Pouvait également être reconnu comme chef de village le *ɲineɲō* (« homme de renom ») dont la richesse n'était pas au seul service d'une vanité personnelle, mais s'accompagnait de générosité et d'un réel sens de la justice.

Le *ulo-dioi* réglait les litiges entre membres de lignages différents, veillait au respect des règles et, d'une manière plus générale, au maintien de l'entente à l'intérieur de la communauté. Il représentait le village à l'extérieur, et intervenait, le cas échéant personnellement, quand il estimait qu'un litige entre deux villages différents risquait de dégénérer en conflit armé. Pour éviter la guerre, il allait quelquefois jusqu'à engager sa propre fortune.

### c) Au niveau du *bloa*.

Les détenteurs de l'ordre, au niveau du *bloa*, étaient essentiellement le *bio-kla* (« chef guerrier »), reconnu par le groupement comme *bloa-dioi* (chef du *bloa*) et le *dgi*.

Le *bloa-dioi*, qui presque toujours avait établi son autorité par la force, pouvait mettre sa puissance au service du bien comme au service du mal. En temps de paix la fonction principale du *bloa-dioi* était de rendre la justice. Il était assisté de conseillers, *bloa-i-gbie-ɲō* (« les hommes qui réconcilient le *bloa* »), choisis parmi les chefs de lignage, et avait un porte-parole, *ɲō-wō-uli-ɲō* (littéralement « l'homme qui parle pour l'homme »). En temps de guerre, le *bloa-dioi* redevenait un chef militaire (*bio-kla*) et prenait la tête des opérations de défense du *bloa*.

Le *dgi*, qui incarne le principe de l'ordre, surveillait de très près les activités du *bloa-dioi*. Pour bien marquer la différence de nature entre le pouvoir de l'un, basé sur le temporel, et le pouvoir de l'autre, basé sur le spirituel, et pour éviter en même temps toute tentative de corruption, les deux personnages, entre lesquels il existait une tension permanente, ne pouvaient vivre au même endroit. Le seul moyen d'intervention du *dgi* était la réprobation morale accompagnée de paroles

imprécatoires. Le contrôle du *dgi* ne s'exerçait d'ailleurs pas seulement sur le chef du *bloa*, mais son autorité morale s'étendait à tous les chefs de lignage, à qui le *dgi* déléguait une parcelle de l'ordre dont il était le gardien sous la forme des *digo-tu* (littéralement « bois du *digo* », *digo*, « le vieux », étant, comme nous l'avons vu, un terme particulièrement honorifique par lequel on désignait le *dgi*), éléments de queue de bœuf emmanchés sur un morceau de bois ou engainés de cuir. Le *digo-tu* symbolisait le pouvoir du *dgi*, et permettait à son possesseur de parler au nom du *digo*. Ne pas respecter un porteur de *digo-tu* et, partant, ne pas écouter ses conseils, c'était manquer de déférence à l'égard du *dgi* lui-même, et s'exposer à ses imprécations.

L'existence d'une autorité morale dont l'emprise s'étendait à tous les détenteurs de pouvoir constituait donc un puissant moyen de contrôle social. La décision, quel que fût le niveau où elle était prise, ne pouvait l'être sans l'aval du *dgi*. Toute intervention avait ainsi une double caution ; celle, temporelle, du pouvoir qui était saisi ; celle, spirituelle, du *dgi*, garant de l'ordre par excellence.

Le caractère « anarchique » de la société politique guéré traditionnelle n'est donc qu'apparent. Le système de contrôle, qui sous-tend toute prise de décision, à quelque niveau que ce soit, met, du moins en théorie, l'individu à l'abri de l'arbitraire. Car en pratique, l'abus de pouvoir et, partant, l'excès, s'il est rare, est malgré tout possible. Ainsi, le dernier en date des *bloa-dioi* Nidrou de l'époque précoloniale, Séhi-Bahi, surnommé Zagnon-Kla (littéralement « l'homme qui domine par la force »), passait pour un chef particulièrement impitoyable, brutal et cruel, qui régnait en monarchie véritablement absolu. Son village, Dioya, avait l'allure d'un camp retranché, entouré d'une épaisse végétation d'épineux, que franchissait un unique sentier d'accès. Séhi-Bahi fut d'ailleurs le seul chef de la région de Toulépleu à opposer une résistance armée à la pénétration coloniale. Le village fut bombardé, et les habitants, après avoir mis le feu aux cases, s'enfuirent en brousse. Quant au chef, il fit croire aux autorités qu'il s'était réfugié au Libéria, et vécut jusqu'à sa mort, survenue en 1917, dans un campement à proximité de l'ancien Dioya. Le souvenir de Séhi-Bahi continue à être particulièrement vivace en pays Nidrou. Les uns le présentent comme une espèce de géant doté d'une force physique prodigieuse, et à qui il valait mieux ne pas avoir affaire. D'autres en font un justicier implacable. D'autres encore le décrivent comme un bandit de grands chemins, n'ayant acquis sa puissance que par la violence et le crime. Séhi-Bahi fut certainement tout cela en même temps, et il arrivait que le *dgi*, du même lignage que lui, n'approuvât pas toujours ses agissements.

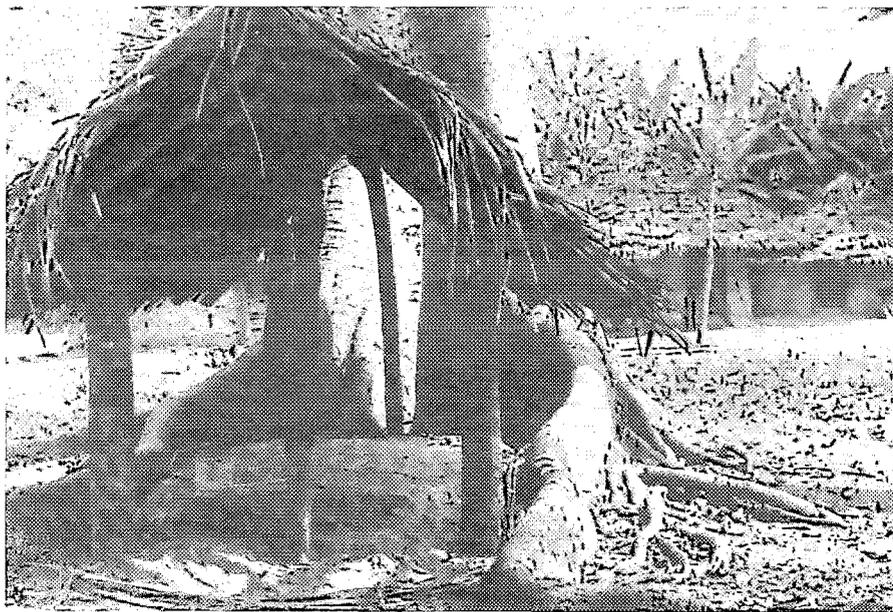
Les chefs de canton actuels, institués par l'administration coloniale, ne sont qu'un pâle reflet de ce que pouvait être un *bloa-dioi* traditionnel. Quant aux chefs de village nommés par le pouvoir étranger, ils n'ont jamais eu qu'une fonction de représentation, et ne jouissent d'aucune autorité réelle. L'instauration, après la proclamation de l'indépendance, de comités villageois du PDCI, avec un Président et un Bureau, repose actuellement en termes nouveaux le problème du contrôle social. Cette instance moderne, qui se juxtapose à l'autorité du chef traditionnel, crée en réalité, au niveau du village, un commandement bicéphale. La situation est inquiétante, non parce qu'elle suscite des conflits d'autorité, mais parce que, les attributions n'étant pas clairement définies, les deux pouvoirs finissent par s'annihiler, en comptant l'un sur l'autre ou en se renvoyant la balle. Il existe à cet égard une véritable crise de l'autorité dans les villages, dont les responsables ne sont pas toujours conscients.

\* \* \*

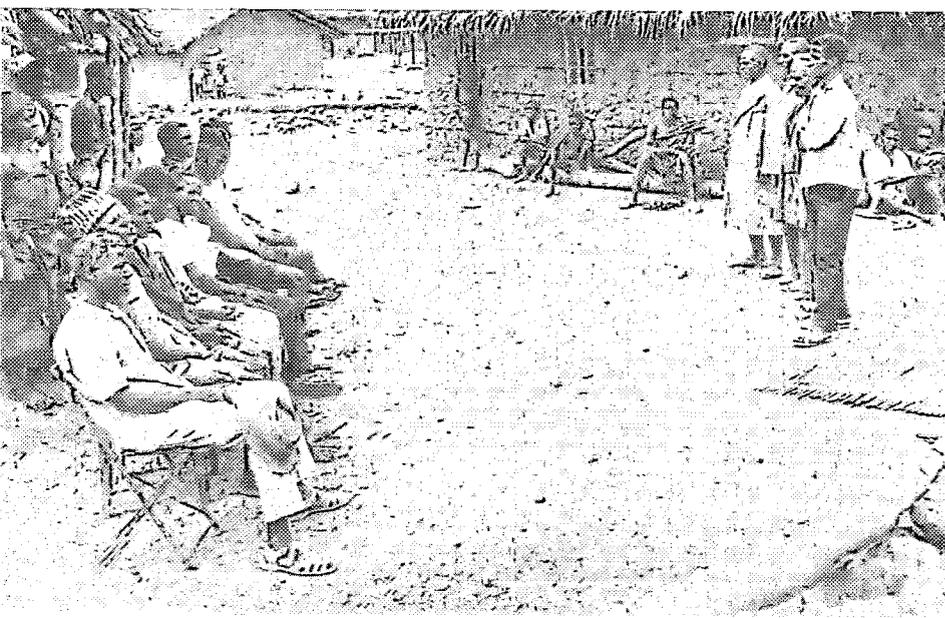
Le système des interdits, les rites d'intégration à la société, l'organisation du pouvoir et du contrôle social contribuent donc à des degrés et à des niveaux divers à fonder l'ordre. Le respect des interdits, tant sociaux que culturels, préserve la communauté du malheur et lui permet de se développer harmonieusement. L'« individuation » de l'enfant au moment de sa naissance, puis l'acceptation de l'épreuve initiatique par l'adolescent, introduisent, d'abord partiellement, puis pleinement, l'individu dans la société. Le contrôle exercé enfin par les détenteurs de l'autorité aux différents paliers de l'organisation sociale permet aux hommes et aux collectivités en présence de vivre dans la paix.



12. Obsèques de chef de lignage (Ziombli).



13. Tombe d'ancêtre (pays Boo).



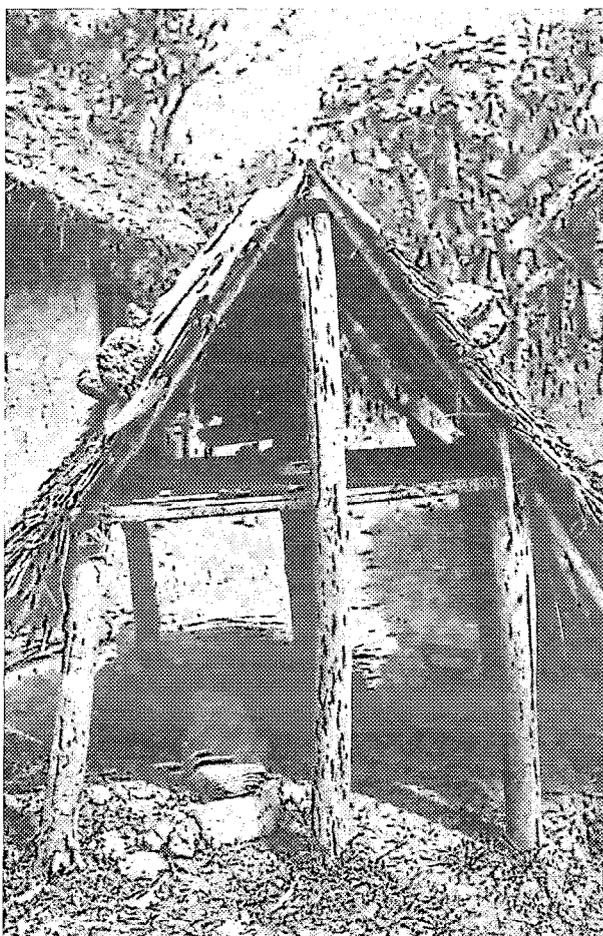
14. Paiement de dot mortuaire (kuko-ulië) à Ziombli.



15. Glé.



16. Consultation de Glé.



17. Abri de « protecteurs » (Toulépleu).

## II. LA PERTURBATION DE L'ORDRE

Il arrive cependant que l'ensemble des mécanismes qui fondent l'ordre ne soient plus en mesure de le garantir. C'est ce qui se produit quand un individu transgresse délibérément une règle, se trouve être la victime d'une manœuvre de sorcellerie, ou quand indépendamment de ces facteurs de perturbation la maladie ou la mort s'abattent sur le groupe.

### A. LES FACTEURS DE DÉRÈGLEMENT

#### 1. La transgression des règles (*de-sō*)

Transgresser une règle, c'est porter atteinte, volontairement et sciemment, à l'ordre social. Qu'il s'agisse du non-respect d'un interdit, de la violation d'une norme, ou de l'accomplissement d'un acte répréhensible, le contrevenant commet une « chose mauvaise » (*de-sō*). Entrent dans cette catégorie le vol, l'adultère (qui est une forme de vol), l'inobservance d'un interdit (manquement d'autant plus grave que l'interdit est social et, partant, risque d'attirer la sanction sur toute la collectivité), l'homicide « public » (par opposition à l'homicide « occulte » qui est le fait du sorcier), et d'une façon plus générale tout ce qui met en cause ouvertement les conventions qui permettent aux individus de vivre en société.

#### 2. La sorcellerie (*wu-pue*)

Le terme autour duquel s'articule l'action en sorcellerie est *wu*. Le *wu* (que nos informateurs traduisent par « diable ») désigne à la fois le support matériel du pouvoir maléfique, et l'acte lui-même. La sorcellerie est désignée par l'expression *wu-pue* (littéralement « faire diable »), et le sorcier est appelé *wu-digo* (« le détenteur de *wu* » ; *digo* a pour racine *di*, manger, consommer, par extension utiliser ; littéralement « celui qui utilise le *wu* »).

Les croyances liées à la sorcellerie constituent le moteur principal des activités magico-religieuses de la société guéré. Celles-ci, comme nous le verrons ultérieurement, se réduisent en effet essentiellement à des thérapeutiques de lutte contre les forces maléfiques. Sans aller jusqu'à plonger l'individu dans un état de peur chronique et traumatisant, comme cela semble être le cas chez les Bété<sup>1</sup>, la sorcellerie ne préoccupe pas moins le Guéré d'une manière permanente.

Nous examinerons ici tout d'abord le personnage du sorcier, ensuite l'acte de sorcellerie, enfin la portée du phénomène.

##### a) Le sorcier.

Avant d'aborder l'étude du personnage du sorcier, une précision terminologique s'impose. Les Guéré distinguent deux types de sorciers : le sorcier proprement dit, *wu-digo*, qui agit d'une manière occulte et n'est capable que d'actes maléfiques ; l'« ancien sorcier », ou sorcier « repent », « déclaré », qui a fait amende honorable en se confessant publiquement, et qui s'est transformé en « chasseur de sorciers », *zoo*, que nos informateurs traduisent par « grand sorcier », mais dont les activités ne relèvent absolument plus de la sorcellerie : le *zoo*, qui a décidé de mettre son savoir au service de la société, est connu de tous, et son action est désormais entièrement orientée vers la neutralisation des *wu-digo*. Le rôle du *zoo* sera examiné plus loin. Ici seul le personnage du *wu-digo* retiendra notre attention.

Comment devient-on sorcier ? Les principales caractéristiques de la sorcellerie guéré semblent

1. Cf. D. PAULME (1962).

être que le savoir du sorcier est soit inné, soit révélé en rêve au futur *wu-digo* alors qu'il n'est encore qu'en très bas âge. *N'est donc pas sorcier qui veut.*

Le savoir du *wu-digo* est le plus souvent inné. Ou bien l'enfant vient au monde avec des dispositions pour la sorcellerie, ou il naît directement sorcier. Dans le premier cas, il s'agit principalement de nouveau-nés qui réincarnent un *zoo* défunt. Sont également prédestinés à la sorcellerie les *jumeaux*. De tels enfants sont, dès la fin de la cérémonie d'identification, soumis à un rite de purification qui a pour but de désamorcer les dispositions maléfiques qui les habitent. Le nouveau-né est amené à un *zoo* qui lui fait toucher son ancien *wu*, en prononçant des paroles de mise en garde. Les penchants de l'enfant pour la sorcellerie ne sont pas pour autant détruits : c'est lui-même qui en grandissant fera le choix. Ou il renoncera purement et simplement à devenir sorcier, ou il sollicitera l'enseignement de *wu-digo* expérimentés et fera son entrée dans la « carrière ». Dans le second cas l'enfant ne peut échapper à sa destinée : l'emprise qu'exercent sur lui les puissances maléfiques est telle que dès le sein de sa mère il participe déjà aux réunions de ses aînés. Le cas de G. T., sorcier célèbre à travers tout le pays Nidrou (démasqué et accusé d'homicide, il fut jugé et condamné par l'administration coloniale, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, à trente ans de réclusion, puis gracié en 1945), est à cet égard significatif : alors qu'elle était à terme, la mère du futur *wu-digo* s'aperçut avec stupéfaction que l'enfant disparaissait certaines nuits de son ventre. Elle fit part de ses constatations à son mari, qui lui conseilla, quand le phénomène se reproduirait, de changer de case. Le matin, on découvrit l'enfant devant l'habitation de sa mère, allongé dans un tambour.

Mais la science de la sorcellerie peut être révélée également au futur *wu-digo* en rêve, alors qu'il n'est encore, répétons-le, qu'un enfant. Libre à lui d'accepter, en expérimentant la révélation, ou de refuser, en faisant part dès le matin de la nature du rêve à son père.

Les biographies de *zoo* illustrent ces différents processus :

- D. est né avec des dispositions pour la sorcellerie. Dès sa naissance les vieux sorciers se sont intéressés à lui, l'ont entraîné à leurs réunions et lui ont prodigué leur enseignement. D. a cru que tout le monde naissait avec de pareilles dispositions. Ce n'est que lorsqu'il a compris la portée du pouvoir qu'il acquérait qu'il a renoncé au monde de la sorcellerie, en se confessant publiquement et en acceptant de devenir *zoo*. Il n'était alors pas encore circoncis.
- G. est né jumeau. Il était donc prédisposé à devenir sorcier. Son éducation fut confiée à une vieille femme qui était elle-même jumelle et experte dans l'art de la sorcellerie. G. n'a cessé d'être *wu-digo* qu'après sa circoncision.
- T. a été initié à la sorcellerie par le rêve, alors qu'il n'avait que trois ans. C'est ainsi que lui ont été révélés ses premiers *wu*. Il n'a parlé de son rêve à personne, a commencé à fréquenter les vieux sorciers et n'est devenu *zoo* que lorsqu'il s'est estimé suffisamment puissant pour sortir de l'engrenage sans risques.

L'identité du *wu-digo*, qui agit en cachette, n'est évidemment jamais connue. Aussi n'importe qui peut-il être accusé de sorcellerie. Les soupçons porteront cependant de préférence sur les individus dont on sait qu'ils réincarnent un *zoo* défunt ou les jumeaux. Inspirera également la méfiance l'homme qui se singularise par sa tenue vestimentaire, son comportement en société, le « système de protection » (les « médicaments » dont il s'entoure), etc. Le riche sera plus facilement soupçonné que le pauvre, le méchant que le juste... Les femmes ont plus de prédilection pour la sorcellerie que les hommes : tout d'abord elles auraient plus de motifs (la jalousie notamment), ensuite il existe peu de *zoo* féminins, ce qui accroît le nombre de *wu-digo* et restreint les possibilités de surveillance. Un accouchement difficile ou la mort répétée de nouveau-nés sont très souvent des causes d'accusation<sup>1</sup>. Le fait d'être *zoo* enfin ne confère pas une immunité : l'ancien sorcier

1. Une femme qui a un accouchement difficile est soupçonnée d'avoir eu des relations avec un sorcier, au cours d'une réunion nocturne à laquelle elle aurait elle-même participé en tant que sorcière. Quant à l'enfant qui meurt peu après sa venue au monde, son âme peut avoir fait l'objet d'une transaction entre la mère et l'association de sorciers à laquelle elle appartient.

peut parfaitement jouer double jeu, sa connaissance des techniques de la sorcellerie, qu'il est à même d'utiliser à bon ou à mauvais escient, en faisant un personnage particulièrement craint et redouté.

Les sorciers se reconnaissent et communiquent entre eux par des signes inintelligibles à qui n'est pas des leurs. Ce code, quand il n'est pas inné, est révélé en rêve. Il permet à l'apprenti-sorcier d'entrer en contact avec ses aînés, et de se soumettre ainsi à leur enseignement.

Les sorciers constituent enfin des associations, *wu-kã* (littéralement « la clairière des *wu* », par référence à leur lieu de rencontre), qui fonctionnent comme des sociétés d'entraide. Les membres se réunissent la nuit, dans une clairière de la forêt, procèdent à des festins rituels au cours desquels ils mangent l'âme de l'enfant qu'une mère sorcière vient de mettre au monde et qui ne survivra pas à cette opération, débattent des affaires à mener en commun, échangent des *wu*, s'occupent de la formation des jeunes, etc. De telles assemblées peuvent regrouper les *wu-digo*, masculins et féminins, de plusieurs villages.

#### b) *L'acte de sorcellerie.*

— Quelles sont, en premier lieu, les techniques d'intervention du sorcier ? Elles sont essentiellement fonction des intentions du *wu-digo*. Celles-ci sont le plus souvent de se débarrasser physiquement d'une personne gênante, soit d'une manière directe et radicale, soit en la faisant souffrir au préalable. Quelquefois elles peuvent se réduire à rendre la victime malade ou à faire entrer le malheur dans sa vie. Quelquefois encore les attaques portent simplement sur les biens de celui à qui le sorcier veut nuire.

A la base de l'intervention du sorcier il y a le *wu*, que nous avons défini ci-dessus comme le support matériel de la puissance maléfique. Ce support peut revêtir des formes multiples. Il s'agit généralement d'éléments végétaux, arbres, lianes, plantes, herbes, etc. C'est la possession du *wu* qui rend possible l'acte de sorcellerie. Le sorcier n'est en quelque sorte que l'instrument du *wu*, l'intermédiaire entre le support de la force maléfique et la victime, celui qui établit le contact entre les deux. Quelle que soit la technique utilisée celle-ci n'agit que par le biais du *wu*.

Les méthodes d'intervention du sorcier sont tantôt directes, tantôt indirectes. L'action directe, qui semble de loin la plus utilisée, consiste au recours à la gamme particulièrement étendue des poisons qu'est capable de réaliser le sorcier avec le concours de son *wu*. Quant à l'action indirecte, elle revêt plusieurs formes : le sorcier peut intervenir d'abord en proférant en présence de son *wu* et à l'encontre de sa victime des paroles maléfiques ; en second lieu, en recourant à la technique de l'envoûtement, le *wu* symbolisant la personne qu'il cherche à faire souffrir ou à supprimer ; en troisième lieu, en se transformant en animal, soit pour tuer sa victime (panthère), soit pour saccager ses biens (éléphant, buffle, sanglier) ; en dernier lieu, en « téléguidant » vers la cible qu'il a choisie un revenant, *ku-pahu* (« fourreau du cadavre ») ou *blu-wu-digo* (« sorcier de la terre » — seul un ancien sorcier pouvant revenir sous la forme de revenant —), qui exécutera à la lettre les instructions que son maître lui aura données<sup>1</sup>.

L'énumération de ces techniques est loin d'être exhaustive. Le sorcier, soucieux d'efficacité, renouvelle en effet ses méthodes d'intervention en permanence, pour déjouer au maximum les systèmes de protection dont s'entourent les individus.

— Sur qui portent, en second lieu, de préférence les attaques du sorcier ? Dans l'ouvrage déjà cité, *Les Guéré, peuple de la forêt*, R. VIARD écrit : « ... En dehors des chefs proprement dits, les chefs de case opulents, les pères dont plusieurs rivaux se disputent une fille, les rivaux eux-mêmes et entre eux-mêmes, le mari dont une femme est lasse ou jalouse, les personnes âgées venant de recevoir un héritage, les gens ayant insulté ou humilié un tiers en public, etc. sont également exposés à décéder un jour après un bref malaise<sup>2</sup>. »

1. Tous les *wu-digo* ne sont pas capables de faire intervenir des revenants. Un tel don suppose déjà une possession approfondie de l'art.

2. R. VIARD (1934, p. 95).

La seule règle qui semble cependant exister en ce domaine, aussi paradoxal que cela paraisse, est que le *wu-digo* n'intervient jamais sans raison : qu'il s'agisse de supprimer un parent riche pour prendre sa place ou d'éliminer un rival pour s'emparer de sa femme, l'acte du sorcier est toujours motivé. L'intervention gratuite se retournerait contre son auteur. L'action du sorcier n'est par ailleurs pas circonscrite : elle s'exerce aussi bien au sein de la famille qu'à l'extérieur. Les occasions de conflit étant somme toute plus fréquentes à l'intérieur du lignage, le groupe de parenté finit par être le cadre privilégié des manœuvres de sorcellerie. En cas de mort mystérieuse les soupçons portent effectivement de préférence soit sur les fils du défunt, soit sur ses frères, soit sur ses femmes.

### c) *La portée de la sorcellerie.*

La sorcellerie est généralement interprétée par la littérature ethnographique comme une contestation de l'ordre social. Qu'en est-il en pays guéré ?

Une action de contestation implique la mise en cause consciente et délibérée d'une situation ou d'un état de choses donnés. Or ce qui semble essentiellement caractériser la sorcellerie, dans la société qui nous intéresse, c'est d'une part la nature spécifique du recrutement de ses agents, d'autre part l'absence quasi totale de choix qui au départ marque l'entrée de l'individu dans la voie du mal. En premier lieu, n'est en effet pas sorcier qui veut, mais seulement celui qui est pré-disposé à l'être par naissance (soit qu'il réincarne un *zoo* défunt, soit qu'il naît jumeau ou tout simplement et directement sorcier), ou qui reçoit la révélation du *wu* en rêve. En second lieu, le sorcier ne choisit pas délibérément, au départ, de nuire à autrui. Il est presque entraîné malgré lui dans l'engrenage, soit par jeu, soit par curiosité. Le pouvoir qui est ainsi offert au tout jeune enfant, et auquel on lui demande de renoncer pour rester dans le droit chemin, n'est nullement en rapport avec la conscience qu'il peut avoir du phénomène. Aussi, même quand il répond aux sollicitations de ses aînés, l'apprenti sorcier n'a-t-il pas toujours opté en connaissance de cause pour l'orientation qui dorénavant sera la sienne. Il y a là un élément de *fatalité* qu'il est important de souligner.

L'individu qui n'est donc pas déjà *wu-digo* et qui déciderait délibérément de contester l'ordre social n'aurait pas pour autant accès à la sorcellerie. Si malgré tout il tentait d'y recourir, il serait la première victime de ses machinations. On ne choisit pas d'être sorcier, on l'est ou on ne l'est pas.

Cette première analyse demande cependant à être nuancée. Si n'importe qui ne peut pas devenir *wu-digo*, ceux qui le sont parce qu'ils étaient prédestinés à l'être, donc contre leur gré, ne sont pas obligés de le rester. Nous avons vu qu'il était toujours possible à un sorcier de faire amende honorable et de mettre son savoir à la disposition de la société en devenant *zoo*, « chasseur de sorciers ». Le problème du choix se pose donc en permanence au sorcier adulte. Que l'enfant ne soit pas toujours capable de le résoudre dans le bon sens, cela se conçoit ; mais que l'homme d'âge mûr poursuive son action maléfique, il ne le fait que parce qu'il le veut. A ce niveau seulement la sorcellerie peut devenir contestation de l'ordre social.

Comment convient-il alors d'interpréter d'une manière générale l'acte de sorcellerie ? Nous avons déjà souligné ci-dessus le fait que l'intervention du *wu-digo* n'était jamais gratuite : le sorcier ne nuit pas pour le plaisir de nuire, mais parce qu'il trouve un profit dans l'opération. Il faut donc qu'il y ait au départ une situation propice. Celle-ci peut revêtir de multiples formes, mais suppose toujours l'existence d'un conflit, ouvert ou latent, entre le sorcier et sa victime. La sorcellerie apparaît donc avant tout comme un moyen de régler les conflits interindividuels. Ce n'est que subsidiairement qu'elle peut revêtir les aspects d'une contestation de l'ordre établi, dans la mesure où le sorcier d'une part opère clandestinement, c'est-à-dire hors des normes admises par la société, d'autre part accepte de rester dans l'« illégalité ». Les attaques du *wu-digo* ne sont jamais dirigées contre la communauté humaine prise globalement ou contre une institution sociale donnée, mais contre un individu déterminé.

\* \* \*

La sorcellerie est perçue par les Guéré comme une tare inhérente à la société des hommes, un mal dont on se passerait bien mais qui est incurable, puisque imposé de l'extérieur. Le *wu-digo*, investi de son pouvoir maléfique contre son gré, n'est d'ailleurs pas obligatoirement un personnage dont le seul but est de nuire. Il peut laisser ses dispositions en sommeil, ne pas chercher à les expérimenter ou à les approfondir, et ne jamais en parler. L'état de sorcier ne devient condamnable qu'à partir du moment où il cesse d'être neutre pour devenir agissant.

La sorcellerie apparaît donc à priori comme un phénomène défiant toute logique. Pourquoi les dispositions sont-elles accordées à tel individu plutôt qu'à tel autre ? Pourquoi, quand la sorcellerie n'est pas innée, mais révélée par le rêve, ne peut-elle l'être qu'à un enfant ? Pourquoi n'est-il pas possible *délibérément* de devenir sorcier ? La portée même de l'acte de sorcellerie revêt des aspects contradictoires : s'il est un moyen de règlement d'un conflit, pourquoi ce moyen n'est-il à la disposition que d'une minorité ?

Mais la sorcellerie n'est-elle pas contraire à toute logique par définition ? Sans ses contradictions serait-elle encore sorcellerie ? N'est-ce pas elles qui font que l'action du sorcier est imprévisible et, partant, tant redoutée ?

La sorcellerie introduit incontestablement et inévitablement un climat de méfiance, sinon de peur, dans les rapports entre individus. Ce faisant, ne tendrait-elle pas à jouer également un rôle de nivellement social, en empêchant le riche de profiter trop exclusivement de sa richesse, le vieux de monopoliser trop de femmes, le détenteur de l'autorité d'en abuser, etc. ? La sorcellerie pourrait donc être interprétée à la limite comme une technique de contrôle social. Le fait qu'il soit en effet admis que le sorcier n'attaque jamais sans raison, n'est-ce pas implicitement justifier son intervention ?

Si la finalité que poursuit la sorcellerie demeure ambiguë, l'action du *wu-digo* n'est en tout cas jamais perçue comme pouvant avoir des conséquences heureuses, et n'attire toujours, du moins publiquement, que réprobation et condamnation. Le caractère maléfique du phénomène est donc largement prédominant.

\* \* \*

L'individu qui transgresse une règle se distingue du sorcier en ce qu'il agit ouvertement et accepte délibérément de se mettre en marge de la société. Son attitude peut de ce fait être davantage interprétée comme une contestation de l'ordre social que l'action du *wu-digo*. Il y a en effet d'un côté mise en cause de conventions établies collectivement, de l'autre simple atteinte à la liberté individuelle. Le non-respect d'une règle est donc susceptible, à la limite, d'être plus gravement ressenti que l'acte de sorcellerie.

Quoi qu'il en soit, l'un comme l'autre ont pour conséquences d'entraver l'ordre social, en entraînant, le premier indirectement, le second directement, la maladie et la mort.

## B. L'EXPRESSION DU DÉRÈGLEMENT

### 1. La maladie.

Si la maladie est toujours perçue comme une perturbation de l'ordre social, il est cependant admis qu'il puisse y avoir des cas où elle n'est ni la conséquence de la transgression d'une règle, ni le résultat d'une manœuvre maléfique. Certains dérèglements sont en effet considérés comme ne relevant d'aucune intervention extérieure : il s'agit principalement des maladies endémiques, telles que la lèpre et la syphilis. Ces fléaux apparaissent comme « naturels ». La plupart des autres troubles de l'organisme, particulièrement quand ils affectent le système viscéral, de l'estomac au

cerveau, sont ressentis comme la manifestation d'une attaque occulte. Il en est de même de la blessure qu'un individu se porte, ou de l'accident dont il est victime.

Quand le mal a été causé par la propre faute de celui qui en est atteint, la guérison exige que le contrevenant fasse amende honorable à l'égard de l'interdit offensé, en lui rendant un culte, ou confesse publiquement son forfait s'il a transgressé une règle ou s'il a tenté d'agir en sorcellerie et que le *wu* s'est retourné contre lui ; s'il s'agit par contre d'une attaque de *wu-digo*, la neutralisation du trouble sera fonction de la détection rapide et précise du mal (détermination notamment du poison ou du *wu* utilisés), tâche qui incombe à l'homme-médecine.

## 2. La mort.

La mort, plus que la maladie, entraîne un dérèglement de l'ordre social. Non seulement le décès d'un individu affaiblit le groupe démographiquement, mais le vide qu'il crée est souvent à l'origine d'un profond bouleversement à la fois des relations inter-individuelles à l'intérieur du lignage, et des rapports que celui-ci entretenait jusqu'alors, par l'intermédiaire du défunt, avec l'extérieur.

Nous examinerons ici successivement les voies d'accès à la mort, les opérations qui précèdent et accompagnent l'inhumation, le deuil, les courants d'échange funéraires, enfin les problèmes posés par l'héritage.

### a) *Les chemins de la mort.*

La mort n'est que rarement imputée à des causes naturelles, à moins qu'il ne s'agisse d'un enfant en tout bas âge, d'un homme très vieux, « qui a fait son temps », ou d'un malade incurable. Dans tous les autres cas le Guéré considère qu'il y a intervention d'une force occulte : un adolescent ou un adulte ne meurt en effet jamais sans cause. Selon R. VIARD « il n'est peut-être pas téméraire d'affirmer que plus de 15 % des décès dus à d'apparentes maladies sont provoqués en ce pays par des manœuvres criminelles »<sup>1</sup>.

La victime peut être elle-même cause de sa mort : c'est ce qui se produit quand elle transgresse, comme nous l'avons souligné ci-dessus, un interdit ou une règle, ou quand elle tente d'agir en sorcellerie. Dans le premier cas, c'est le non-respect de l'interdit qui tue, soit directement quand il s'agit d'un interdit culturel (par l'ingestion de la nourriture défendue), soit indirectement quand il s'agit d'un interdit social (par foudroiement par exemple). Dans le second cas, quatre hypothèses sont possibles : ou l'apprenti-sorcier, inexpérimenté, est la victime de ses propres machinations (le *wu* se retourne contre lui) ; ou le sorcier est « saisi » par l'un des protecteurs de son adversaire, dont il sous-estimait la puissance ; ou le *wu-digo* est surpris par un *zoo*, qui peut lui infliger des blessures physiques pouvant entraîner la mort<sup>2</sup> ; ou, enfin, le sorcier meurt parce que l'animal dans lequel il s'est métamorphosé a été tué par un chasseur.

Mais le plus souvent la mort est la conséquence d'une intervention maléfique : action directe (poison) ou à distance (envoûtement) d'un *wu-digo* ; ou plus simplement manœuvre criminelle d'un membre de l'entourage du défunt. Aussi quand il y a doute sur les causes du décès, et qu'il est acquis qu'il n'est pas à lier à une faute commise par le disparu lui-même, procède-t-on chaque fois à la recherche d'un coupable. Dans un article intitulé « La mort en pays guéré »<sup>3</sup>, Keï Boguinard (lui-même Guéré) écrit : « Chaque maladie, chaque accident, chaque décès entraînant la recherche d'un coupable, les personnes que l'on est porté à soupçonner sont celles qui vivent sous le même toit que le malade, l'accidenté ou le mort, ou celles qui ont de fréquentes relations

1. R. VIARD (1934, p. 94).

2. Quand il y a des raisons particulières de croire que la mort est consécutive à l'intervention d'un *zoo* (traces de lutte, contusions ou blessures inexplicables sur le corps), le cadavre est lavé par une personne *gauchère*. Si le défunt a été effectivement malmené par un *zoo*, les parties touchées ne tardent pas à saigner abondamment : c'est là la preuve qu'il a été surpris en flagrant délit de sorcellerie.

3. Paru dans le quotidien ivoirien *Fraternité-Matin*, numéros des 1<sup>er</sup>, 2, 4 et 6 septembre 1965.

avec lui. On suppose que ce sont ces personnes qui peuvent avoir des raisons de l'empoisonner et qui sont à même de lui administrer le poison. » Le prévenu est soumis aux épreuves de l'écorce lacrymogène ou du bois rouge (cf. ci-après) et, suivant la réaction, jugé pour meurtre ou relaxé. Quand l'ordalie reste négative, et que les soupçons subsistent, le chef de famille introduit du piment dans la main droite du défunt en formulant le vœu suivant : « Que celui qui a été la cause de ta mort ne demeure pas plus longtemps parmi nous. »

#### b) Du décès à l'inhumation.

L'annonce d'un décès entraîne toujours une explosion de pleurs et de lamentations. Mais le premier émoi passé, l'expression que l'on donnera à la douleur sera fonction de la perte subie. Un enfant n'est pleuré qu'avec discrétion, un vieillard pas du tout. La disparition d'un adolescent ou d'un adulte en pleine force de l'âge est par contre vivement ressentie par l'ensemble de la communauté. Les circonstances du décès influent également sur l'intensité du chagrin : si le disparu a été reconnu coupable de sorcellerie, il ne sera que peu regretté. S'il a été la victime d'une intervention maléfique, ou s'il est mort accidentellement<sup>1</sup>, la douleur se traduira avec une particulière violence.

L'importance accordée aux funérailles est proportionnelle à la place qu'occupait le défunt dans la société. Réduites au strict minimum pour les personnes « sans statut »<sup>2</sup>, les cérémonies sont beaucoup plus complexes quand il s'agit d'individus « assis »<sup>3</sup>. L'enfant en bas âge est inhumé dans les heures qui suivent son décès, le père se chargeant lui-même de creuser la tombe.

Le déroulement des funérailles d'une personne « assise » suit une procédure réglementaire. Ce sont les *djugā* et *noinō* — neveux et nièces utérins — (du défunt ou du mari de la défunte pour une femme mariée) qui sont chargés de toutes les opérations matérielles de l'inhumation. Dès que la mort est établie, un membre du lignage du défunt s'en va quérir *djugā* et *noinō* du village ; un autre est chargé d'avertir la famille maternelle du disparu : elle seule peut en effet donner l'autorisation de procéder à l'inhumation. S'il s'agit d'une femme, sa famille est prévenue de la même manière. Parmi les *noinō* une vieille femme est désignée pour garder le cadavre. Alors seulement on procède à la toilette funèbre : le corps est lavé à l'eau chaude par les *djugā* du défunt, les *noinō* de la défunte, puis recouvert d'un pagne. Les maternels donnent ensuite aux *djugā* l'autorisation de creuser la tombe. Puis paternels et maternels réunis choisissent les pagnes dont on revêtira le corps. Autrefois, quand il s'agissait d'un personnage vraiment important, le mort était assis dans un fauteuil à l'extérieur de la case. Une fois la tombe creusée, les *djugā* préviennent le chef de lignage. On demande alors à la gardienne l'autorisation de sortir le cadavre : celle-ci ne l'accorde que contre remise d'un anneau en cuivre (*digē*), ou d'un autre cadeau, fourni par le lignage du défunt.

Puis, devant le corps allongé sur un brancard, commence un long défilé. Qui s'adresse au défunt et lui donne 25 francs « pour son tabac », ou un pagne pour s'habiller dans le monde des morts ; qui s'adresse à la famille éprouvée, et lui manifeste sa sympathie par un don en nature ou en espèces<sup>4</sup>. Participent à ces prestations non seulement les parents et alliés, mais toutes les personnes tenant à marquer leur solidarité avec la famille du disparu.

Cette cérémonie terminée, les femmes du lignage du mort — auxquelles se joignent de nombreuses autres femmes du village — apportent le dernier repas du défunt. Il s'agit d'assiettées de riz cru, tantôt décortiqué, tantôt non décortiqué, qui est recueilli dans une grande bassine, et que se partageront les neveux. Après avoir versé sa part, chaque femme prélève symboliquement

1. La mort par asphyxie (incendie, noyade) est ressentie le plus douloureusement.

2. Il existe une expression pour désigner cette catégorie d'individus : *dju-iō*, littéralement « enfant long », c'est-à-dire ayant de nombreux frères et sœurs, et dont la perte sera par conséquent moins durement ressentie. Même une personne mariée peut encore être *dju-iō*.

3. L'homme (ou la femme) « assis »(e) est celui (ou celle) qui a une nombreuse descendance. La richesse ne joue qu'accessoirement.

4. Tout ce qui est destiné au mort sera partagé après l'enterrement entre les *djugā*, alors que ce qui est adressé à la famille revient aux héritiers.

une poignée de riz de la bassine et la remet dans son assiette : il s'agit pour les survivants de garder la nourriture de leur côté et de ne pas se l'aliéner en l'offrant dans sa totalité au défunt. Le riz est la nourriture de base des Guéré : en manquer est synonyme de mort. De l'accomplissement de ce rite dépend l'abondance de la future récolte.

Suivant l'importance de la personne décédée, l'héritier direct remet enfin aux *djugã* le cabri, ou simplement le poulet, qui sera sacrifié sur la tombe. Tout est alors prêt pour l'inhumation.

### c) *L'enterrement.*

Autrefois l'inhumation se faisait au village même. Une personne importante était enterrée dans sa propre case, quelquefois dans la case d'une de ses femmes. La maison n'était pas abandonnée pour autant et continuait à être habitée. Actuellement les morts sont enterrés dans un coin de forêt, qui tient lieu de cimetière, à proximité du village. La tombe est orientée Est-Ouest. Le corps est couché sur le flanc droit, en position allongée, les pieds vers l'Ouest, la tête, qui repose dans la main droite, vers l'Est. Les tombes sont disposées les unes à côté des autres au hasard des décès<sup>1</sup>.

Le mort, qui selon son statut a droit à une simple natte ou à un cercueil, est porté à sa dernière demeure par les *djugã*. Quelques personnes seulement du lignage du disparu assistent à l'enterrement. Autrefois, quand l'inhumation se faisait au village même, la famille paternelle du disparu quittait les lieux, se réunissait sur une piste menant vers l'Est, et attendait là la fin des opérations. Aucun bien particulier n'accompagne le cadavre si ce n'est le pagne qui, en plus des habits du défunt, recouvre quelquefois la natte ou le cercueil. Chaque assistant jette une pincée de terre dans la fosse en disant : « Que la terre te soit légère ! » Les *djugã* comblent la tombe, puis l'arrosent du sang du cabri ou du poulet sacrifié, avant d'aller se laver au marigot le plus proche. Ce n'est qu'après avoir accompli ce rite de purification qu'ils peuvent revenir au village et reprendre une vie normale. Entre le moment où ils ont commencé à creuser la tombe et la fin de l'enterrement ils ne peuvent en effet ni manger, ni parler à personne, et se vêtir que de feuilles.

Sur la tombe est souvent planté un arbre (fromager en particulier) qui rappellera l'emplacement de la sépulture. Peuvent également faire office de stèle funéraire une ou plusieurs grosses pierres, un canari, une cuvette en bois, etc.

### d) *Le deuil.*

Chaque décès est suivi d'une période réglementaire de deuil, que nous qualifierons de « grand deuil » : quatre jours si le défunt est de sexe masculin, trois jours s'il est de sexe féminin. Mais l'importance accordée aux manifestations de deuil est étroitement fonction de la perte subie.

Si le défunt est un *homme marié*, les veuves défont leur coiffure, se ceignent d'un pagne en loques, s'enduisent le corps de boue, refusent de se laver, et sont tenues de rester pendant quatre jours dans la case du mort (donc avec le cadavre tant que celui-ci n'est pas inhumé), sous la surveillance d'une *winõ* ou d'une vieille veuve de la famille. Elles ne peuvent manger de riz, et n'absorbent que du manioc et des bananes bouillis. Le quatrième jour, elles sont soumises à un rituel de purification. Dès le lever du soleil, elles sont conduites par leur gardienne au marigot le plus proche. Celle-ci commence par verser quatre gobelets d'eau sur la tête de chacune des femmes, en répétant : « Que le malheur ne revienne plus sur toi ! » Les veuves sont ensuite rasées et lavées. Puis, purifiées, elles retournent au village. C'est alors que se situe la cérémonie de remariage des veuves (cf. ci-dessus). Pendant ce temps, la gardienne prépare symboliquement quelques poignées de riz, dont l'absorption marquera la réintégration des femmes à une vie sociale normale.

Si la disparue est une *femme mariée*, l'époux est soumis à un rituel identique : il reste trois jours durant dans la case de son épouse défunte, sous la surveillance d'une vieille femme, ne peut

1. Les sorciers n'ont cependant pas droit au cimetière du village. Leur corps est en général enterré dans un bas-fond marécageux.

absorber que des aliments pauvres (manioc, bananes), ne se lave pas, ne reçoit aucune salutation et ne parle à personne. Le troisième jour sa gardienne l'emmène au marigot où il est soumis à la purification rituelle. Le retour au village est ensuite suivi de la même consommation symbolique de riz.

*La perte d'un enfant* ne donne pas lieu à un deuil obligatoire. La mère peut se raser la tête en signe de tristesse, mais le père ne le fait que rarement.

Le « grand deuil » est suivi d'une période de « petit deuil » qui quelquefois se prolonge très longtemps. Suivant l'attachement que l'on porte au défunt, on peut garder la tête rasée pendant plusieurs années. Le deuil est cependant généralement considéré comme définitivement levé après la cérémonie appelée *ble* (« plaisir »), que nos informateurs traduisent par « funérailles », et qui consiste en l'organisation d'une grande fête à laquelle sont conviés agnats, utérins, alliés et amis du défunt, et au cours de laquelle on mange, on boit et on danse abondamment. Les *ble* se tiennent généralement à l'issue de la saison agricole qui suit le décès, quand il y a pléthore de nourriture.

### e) *Les courants d'échanges funéraires.*

Tout décès qui donne lieu à une cérémonie funéraire complète s'accompagne d'une intense et complexe circulation de biens. Certains courants sont à sens unique. D'autres instaurent de véritables circuits. D'autres enfin ne sont que l'aboutissement d'un processus engagé de longue date. Aussi distinguerons-nous ici successivement, selon l'ordre dans lequel ils s'effectuent dans la pratique, les flux liés au cérémonial funéraire proprement dit, au rachat de la veuve, au paiement de la compensation mortuaire, enfin ceux afférents au *ble*.

— LES FLUX LIÉS AU CÉRÉMONIAL FUNÉRAIRE : ils sont de deux ordres : ceux qui vont vers les *djugã* et *noinõ* d'une part, vers la famille du défunt d'autre part ;

- vers les *djugã* et *noinõ* : nous avons vu quel était le rôle des neveux et nièces dans l'organisation du cérémonial funéraire : toilette du défunt, garde du cadavre, creusement de la tombe, etc. Toutes ces opérations entraînent un flux en retour qui est constitué par l'ensemble des biens en nature et en espèces qui sont adressés par les participants au défunt, et qui sont destinés en réalité aux neveux « pour les récompenser de leur peine ». Ce flux est alimenté tant par les agnats et les utérins que par les alliés et les « étrangers » qui assistent aux obsèques. Le partage est effectué après l'enterrement. A ce flux s'ajoutent les dons qui sont faits par la famille du défunt aux *noinõ* spécialement venues pour pleurer, à l'issue d'un « petit » *ble* organisé immédiatement après l'inhumation « pour leur donner la route » : autrefois, à chaque nièce, un pagne ou un anneau en cuivre, actuellement une petite somme d'argent (de 100 à 200 francs) ;
- vers la famille du défunt : une seconde catégorie de dons s'adresse au *gbowõ* du défunt. Ce flux peut être également alimenté par tous les participants, mais il l'est principalement par les utérins et les alliés. Quand la personne décédée est de sexe masculin, les maternels récupéreront en effet, le jour du versement de la compensation mortuaire, le double de leur contribution aux obsèques. L'ensemble de ces dons est sensé traduire la participation de ceux qui les font à la douleur des proches du défunt. Les biens ainsi accumulés, dont la valeur peut atteindre un montant important<sup>1</sup>, sont essentiellement utilisés à couvrir les frais funéraires (réception et hébergement des « étrangers »). Le reliquat éventuel sert au rachat des veuves, ou est conservé pour le *ble*.

1. En février 1968 par exemple, aux obsèques d'un député guéré, le Président de la République fit un don personnel de 300 000 francs, l'Assemblée Nationale et l'Association Nationale des Anciens Combattants de 50 000 francs, deux sous-sections du PDCI-RDA versèrent respectivement 20 000 et 10 000 francs pour ne citer que les contributions les plus importantes.

— LES FLUX LIÉS AU RACHAT DE LA VEUVE : nous avons vu ci-dessus que l'attribution de la veuve se faisait à l'issue du rituel de purification qui a lieu le quatrième jour, et qui marque la réintégration de la femme dans la société. Le rachat de la veuve s'effectue en deux étapes :

- le prétendant commence par faire un cadeau à ses futurs beaux-parents afin de « fermer leurs oreilles » (*a-sui-moã-dui*) aux sollicitations éventuelles d'autres candidats ;
- ensuite seulement, quand le choix de la veuve est officiellement connu, a lieu le versement des sept articles qui constituent la « dot de la veuve » (*tewa-uliε*).

— LES FLUX LIÉS AU PAIEMENT DE LA COMPENSATION MORTUAIRE : quelques jours après l'enterrement a lieu une cérémonie appelée *kuko-uliε* (littéralement « les biens du cadavre »), qui réunit, selon le cas, les parents du défunt et la famille maternelle de ce dernier, le lignage de mariage de la défunte et les parents de celle-ci.

- Dans le premier cas, il s'agit pour les maternels d'obtenir le remboursement de tout ce qu'ils ont donné de son vivant au *djugã* : participation notamment aux paiements de dot, prêts ou dons divers faits au neveu, etc. En réalité l'intégralité du remboursement n'est jamais exigée. Si le lignage du défunt est dans une situation matérielle difficile, ou fait ostensiblement la sourde oreille, les maternels peuvent s'emparer de plein droit des enfants du mort.
- Dans le second cas, les parents de la défunte viennent réclamer la « dot mortuaire ». Celle-ci, comme pour le remariage d'une veuve, est composée de sept articles : anneaux en cuivre, pagnes, cabris, etc., qui sont fournis en un seul versement. Le paiement de la compensation mortuaire est la dernière étape du processus dotal.

Pour montrer que les deux familles se quittent en bons termes, le lignage du défunt, avant de donner la route aux maternels, tue un bœuf. Le neveu qui est préposé à cette tâche est tenu de fournir au préalable, pour avoir le droit d'égorger l'animal, sept articles aux organisateurs du *kuko*. Cet apport lui sera remboursé quatre ans plus tard sous la forme d'un bœuf.

— LES FLUX AFFÉRENTS AU *blε* : le but du *blε* est double : mettre un terme officiel au deuil ; affirmer, au regard de l'extérieur, la continuité du lignage malgré la perte qu'il vient de subir. Ce second aspect étant le principal, l'organisation de « funérailles » ne se justifie donc vraiment que quand le défunt était un personnage important. Vu la nature particulièrement dispendieuse de l'opération, le *blε*, qui jadis déjà n'était qu'exceptionnel, tend actuellement de plus en plus à disparaître. Les funérailles traditionnelles donnaient lieu à des festivités pouvant durer plusieurs jours. Y participaient à la fois les agnats, les utérins, les alliés et les amis du défunt. L'organisation et la charge du *blε* incombent aux héritiers du mort : fils aîné quand celui-ci est d'âge à assurer la succession, aidé et assisté de ses oncles, de ses frères et de tous les membres du lignage. Les dépenses afférentes aux funérailles sont de deux ordres :

- **économiques** : coût de la fête elle-même (nourriture — le *blε* est un des rares événements à l'occasion desquels on tue un bœuf —, boissons, rémunération des danseurs et chanteurs dont les « honoraires » sont souvent fort élevés, etc.) ;
- **sociologiques** : à l'issue de la fête le départ des maternels donne lieu à un nouveau mouvement de biens ; pour marquer que l'alliance entre les deux lignages subsiste par-delà la mort, chaque maternel est gratifié qui d'un pagne, qui d'un anneau en cuivre, qui d'un cabri, etc. Plus les donateurs se montrent généreux, plus le lignage du disparu gagne en renom et en prestige. On conçoit dans ces conditions que les héritiers fassent tout pour donner à la cérémonie le maximum d'éclat, quittes à mettre plusieurs années, affirment nos informateurs, à se « relever » du *blε*.

L'examen d'un cas concret (cf. tableau ci-joint) nous permettra de mieux saisir la nature et l'importance de certains de ces flux. L'exemple retenu a trait au décès, survenu en 1951, du

fondateur du village de Ziombli, Zion. Les données recueillies le furent par enquête rétrospective. Elles ne touchent malheureusement pas la totalité des flux, les « funérailles » n'étant pas achevées : le *kuko* n'a été réalisé qu'en partie, et un petit *ble* seulement s'est tenu deux mois après l'enterrement. Au dire de nos informateurs, un complément de *kuko* et un vrai *ble* ne manqueront pas d'être encore organisés, pour clore le cycle, dans les années à venir.

L'ensemble des opérations en espèces et en nature (les opérations en nature ayant été évaluées à leur valeur marchande de l'époque) atteint le montant de 202 750 francs. Les différents flux se présentent synthétiquement de la manière suivante :

● Flux liés au cérémonial funéraire .....	107 800 francs
● Flux liés au rachat des veuves .....	62 000 —
● Flux liés au <i>kuko</i> .....	17 750 —
● Flux liés au <i>ble</i> .....	15 200 —

Signalons que la part des flux liés au cérémonial funéraire et allant vers les *djugā* (flux d'une valeur de 28 500 francs) a été intégralement reversée par ces derniers aux parents du défunt (ce qui est exceptionnel), pour leur permettre de faire plus facilement face à leurs obligations. Si nous essayons alors, pour le lignage du disparu, d'établir le solde entre entrées et sorties, celui-ci n'est en fin de compte déficitaire que de 17 150 francs. Mais ce bilan n'a que peu de signification, puisque ni le *kuko* ni le *ble* n'ont encore été véritablement organisés.

## « FUNÉRAILLES » DE ZION (1951)

	Opérations en espèces (1)	Opérations en nature (2)	Valeur de (2) en espèces	Total (1) + (2)
1. Flux liés au cérémonial funéraire .....	32 300			107 800
— vers les neveux/nières .....	14 000		29 500	43 500
— vers les <i>djugā</i> .....	5 000	30 pagnes 1 cabri	22 500 1 000	28 500
— vers les <i>noinō</i> .....	9 000	4 complets	6 000	15 000
— vers la famille du défunt .....	18 300			64 300
— apport des parents maternels	3 000	2 pagnes	1 500	4 500
— apport des neveux utérins		8 pagnes	6 000	
patrilatéraux .....	1 500	1 cabri	1 000	8 500
— apport des alliés .....	13 800	16 cabris 1 bélier	16 000 2 000	49 800
— apport de personnes exté- rieures .....		15 anneaux 14 pagnes	7 500 10 500	
		2 pagnes	1 500	1 500
2. Flux liés au rachat des veuves .....	40 000			62 000
— cadeaux préliminaires .....	24 000			24 000
— dots .....	16 000	16 cabris 8 pagnes	16 000 6 000	38 000
3. Flux liés au <i>kuko</i> .....	6 000	1 pagne 1 cabri 1 bœuf	750 1 000 10 000	17 750
4. Flux liés au <i>ble</i> .....	5 200 (80 l vin)	1 bœuf	10 000	15 200
TOTAL .....	83 500		119 250	202 750

Nous sommes évidemment très loin des chiffres fabuleux relevés par P. ÉTIENNE en pays baoulé<sup>1</sup>, où les dépenses relatives aux funérailles d'un homme important peuvent atteindre plusieurs millions de francs CFA !

#### f) L'héritage.

La disparition d'un individu pose enfin le problème de sa succession. Au dire de nos informateurs, l'héritage, dans la société traditionnelle, ne donnait que rarement lieu à conflit. Les biens généralement laissés par le défunt, quand il n'était pas chef de lignage, étaient en effet à ce point insignifiants que leur dévolution ne suscitait que peu de convoitises.

L'héritage (*hōō-dē*, littéralement « les choses qui sont la propriété de quelqu'un ») était autrefois essentiellement constitué par les femmes, les enfants (notamment les filles, qui représentent des dots virtuelles) et le bétail (bœufs, cabris, moutons), biens dont la transmission faisait l'objet d'un contrôle rigoureux de la part des aînés du lignage. S'y ajoutaient les anneaux en cuivre (*digē*), éventuellement le fusil, les pagnes, les vêtements et autres effets personnels du défunt, biens qui n'étaient soumis à aucun contrôle. Entrent actuellement également dans la succession les plantations pérennes.

L'héritage est indivisible, sauf en ce qui concerne les femmes et les enfants. Deux ou plusieurs femmes peuvent être attribuées au même homme. Les enfants en bas âge suivent leur mère, mais restent la propriété du lignage du défunt. La transmission se fait, en principe, toujours verticalement : du fils au père (tant que ce dernier est en vie l'héritage « remonte »), du père au fils aîné. Elle se fait latéralement, du frère aîné au frère cadet, à titre définitif quand le défunt n'a pas de descendance, à titre temporaire quand l'héritier n'est pas en âge d'entrer immédiatement en jouissance de l'héritage. L'oncle n'est alors considéré que comme le gardien des biens, et est tenu de les restituer à son neveu dès que celui-ci sera estimé capable d'en disposer « utilement ». Il en est de même de l'héritage qui remonte : le grand-père n'est que l'administrateur des biens de son petit-fils en attendant que celui-ci soit en mesure de les recueillir.

Les biens laissés par une femme mariée reviennent intégralement au mari, à l'exception de la jarre apportée par la défunte en mariage, et qui est récupérée par ses parents. Casseroles, cuvettes et autres articles de ménage, ainsi que les effets vestimentaires, sont partagés par le mari entre les filles de la disparue ou, à défaut, entre ses coépouses. Signalons enfin qu'une femme n'a aucun droit sur l'héritage de son mari.

Les conflits liés à l'héritage sont principalement de deux ordres : ceux soulevés dans l'immédiat par l'attribution des veuves, ceux relatifs, à plus longue échéance, à la perception des dots versées lors du mariage des filles du défunt ;

- nous avons vu ci-dessus que l'attribution des veuves, qui n'était jamais automatique, donnait lieu à une véritable surenchère entre prétendants, tous les agnats, proches ou éloignés du défunt, participant de plein droit à la compétition. L'enjeu en est d'ailleurs autant la récupération des enfants que celle des femmes elles-mêmes. Est considérée à cet égard comme la technique la plus « payante », celle qui vise à acquérir les femmes ayant déjà de grands enfants, à même de participer rapidement au système de production ;
- mais les conflits les plus graves surgissent généralement, lors du mariage d'une fille du défunt, entre l'héritier réel, à qui revient normalement de plein droit la dot de sa sœur, et celui à qui a été attribuée la mère de la fille, et qui jusque là aura fait office de tuteur. Le problème est d'autant plus aigu que la fille a été plus longtemps à la charge de son père nourricier. Il peut même arriver que ce dernier cache à l'héritier légitime la paternité réelle de la fille, pour le subroger dans ses droits. Dans ce cas, quand le dol est découvert, l'affaire peut prendre des proportions particulièrement importantes.

1. P. ÉTIENNE (1968). Dans l'exemple cité par cet auteur, les « biens offerts » à l'occasion des funérailles d'un notable décédé en 1961 se sont chiffrés, en valeur, à 4 068 430 francs.

L'application du Code Civil, qui d'une part supprime la dot, d'autre part établit le droit de la femme à l'héritage, ne manquera pas de susciter de nouvelles sources de conflits. Les vieux déplorent déjà à l'heure actuelle certaines de ses conséquences. Ainsi, jadis, par exemple, en cas de mariage *đjugã-niinõ* (paiement de la dot par la famille maternelle) ou de mariage *nõ-we-na-nõ* (paiement de la dot par un étranger), le bénéficiaire de l'opération n'était considéré que comme un simple « reproducteur » (le terme guéré est encore beaucoup plus suggestif : *vãã*, le bouc) et n'avait aucun droit sur les dots de ses filles. L'abrogation de la dot et l'institution d'une filiation basée sur la paternité effective, qui accordent donc actuellement à la catégorie des *vãã* des droits auxquels théoriquement ils ne peuvent prétendre, ont déjà entraîné de nombreux affrontements entre les « perdants » et les « gagnants » de la nouvelle loi.

\*\*

La mort peut donc être considérée, par ses implications tant sociologiques qu'économiques, comme un véritable remaniement de la structure sociale. Ce remaniement touche d'abord la relation de parenté, en substituant à la filiation réelle une parenté sociale ; il atteint ensuite la relation d'alliance, soit en la faisant disparaître purement et simplement quand la veuve refuse de rester dans le lignage du défunt, soit en changeant les protagonistes ; il modifie enfin profondément, sur le plan économique, les termes de l'équilibre interne du lignage, en entraînant par le truchement de l'héritage un transfert de richesse et, partant, en établissant un rapport de forces nouveau.

\*\*

Les facteurs de dérèglement, transgression des règles et sorcellerie, et leurs conséquences, maladie et mort, affectent donc à des degrés et à des niveaux différents l'ordre social. La perturbation est tantôt voulue, quand l'individu transgresse un interdit ou rejette sciemment une norme ; tantôt subie quand elle est liée à une intervention maléfique. Dans les deux cas elle apparaît cependant comme un défi lancé à la société, une mise en cause de ce qui existe, un moyen de contestation de l'ordre. Que le manquement se retourne contre son auteur ou que l'action du *wu-digo* atteigne son but, les manifestations du dérèglement entraînent toujours un profond bouleversement de la structure sociale.

Aussi la société, sur laquelle plane une menace permanente de déséquilibre, réagit-elle en recourant à un ensemble de mécanismes lui permettant d'une part de se mettre à l'abri des sources de dérèglement, d'autre part de rétablir l'ordre perturbé.

### III. LES MÉCANISMES DE MAINTIEN OU DE RÉTABLISSEMENT DE L'ORDRE

Ces mécanismes prévoient d'abord un système de prévention, ensuite un système d'intervention, enfin un système de répression.

#### A. LE SYSTÈME DE PRÉVENTION

Le système de prévention est constitué par l'ensemble des techniques auxquelles recourt l'individu pour se mettre à l'abri du mal sous toutes ses formes : protecteurs, rites propitiatoires, institution du *kwi*.

## 1. Les protecteurs.

Les Guéré disposent d'une infinie variété de protecteurs, communément désignés par le terme *koēi*, qui signifie « médicament », à la fois au sens propre de « remède », et au sens figuré de « tout ce qui préserve ou guérit du mal ». Il est possible, en gros, de répartir les *koēi* en deux grandes catégories : ceux qui protègent la personne humaine d'une part, ceux qui protègent les biens (animaux domestiques, récoltes, maisons, etc.) d'autre part. Mais la terminologie guéré ne reflète pas exactement cette distinction. Elle opère plutôt une classification entre protecteurs en fonction de leur degré de diffusion, de leur caractère de fixité ou de mobilité, de la nature publique ou privée du service qu'ils sont destinés à rendre. En plus du terme *koēi*, qui est générique, et qui s'applique en outre à tous les protecteurs « non spécifiés » (la majorité) — le contenu, la fonction et la portée de ceux-ci n'étant connus que de leurs seuls propriétaires —, il existe trois autres termes : *siōku*, *kulā* et *koā*.

— Le terme *siōku* (*siō* : contraction de *sinō*, diable ; *ku*, peau ; littéralement « la peau du diable », au sens de « ce qui est aussi puissant que le diable ») désigne l'ensemble des protecteurs « publics » (c'est-à-dire dont tout le monde connaît l'existence, par opposition aux protecteurs « privés » *-koēi-*) à usage généralisé. Ceux-ci sont principalement de trois ordres :

- ceux qui protègent de la sorcellerie, appelés *dba-wu-drui-siōku* (littéralement « protecteur qui coupe la tête au sorcier ») ;
- ceux qui rendent la personne invulnérable, appelés *kwile-siōku* (littéralement « protecteur des ténèbres ») : le *kwile-siōku* permet à un individu de se déplacer en plein jour en pays ennemi sans être vu, comme s'il était entouré de « ténèbres » ;
- ceux qui procurent la richesse et, partant, le bonheur, appelés *ulie-die-siōku* (littéralement « protecteur pour avoir la richesse », par extension « porte-bonheur »).

Les *siōku* apparaissent comme les protecteurs de base de la société guéré, ceux dont l'efficacité a été reconnue publiquement. Ils portent un nom et, quand ils ne sont pas eux-mêmes l'objet d'un véritable culte, constituent les supports de nombreuses manifestations rituelles.

— Le terme *kulā* (qui a pour racine *ko*, être fixe, ne pas bouger) s'applique aux protecteurs de type collectif, disposés généralement au cœur du village, et destinés à protéger, suivant la nature du *kulā*, soit les habitants eux-mêmes, soit leurs biens.

— Le terme *koā* enfin désigne l'ensemble des protecteurs « privés » auxquels un individu a recours pour mettre ses biens à l'abri de tout ce qui pourrait les détériorer (maisons et récoltes notamment).

C'est à l'examen des protecteurs les plus importants de chacune de ces catégories, rencontrés en pays Nidrou, que nous allons procéder maintenant.

### a) Les *siōku* de défense contre la sorcellerie (*dba-wu-drui-siōku*).

Les principaux protecteurs utilisés par les Nidrou pour se mettre à l'abri de l'action maléfique des sorciers sont *gle*, *djufa* et *bahibo*.

*gle* :

*gle*, qui est originaire de la région de Tabou, fut introduit en pays guéré vers 1925. Le lieutenant DEYRIS décrit, en 1935, le protecteur dans les termes suivants : « Le Glé est une figurine en terre, aux yeux saillants faits la plupart du temps avec des étuis de cartouches, à la grande moustache, à la tête recouverte de plumes de toucan »<sup>1</sup>. La confection de *gle* est publique : l'homme-

1. Lieut. DEYRIS (1935).

médecine, après avoir préparé la pâte qui servira à modeler le protecteur, pile un mélange de feuilles, d'écorces et de racines diverses, dont le produit sera en partie intégré à *gle*, en partie consommé communielement par les assistants (l'« ingestion » d'une des composantes de *gle* étant destinée à provoquer un contact plus étroit et, partant, à assurer une protection plus efficace).

*gle* est généralement disposé sous un petit abri à l'entrée de la case. Mais il existe aussi des modèles réduits que les voyageurs peuvent emporter dans leurs bagages.

Le rôle de *gle* est double :

- il protège contre la sorcellerie, à la fois en empêchant son détenteur de devenir *wu-digo* et en le mettant à l'abri des actions maléfiques d'autrui. Le sorcier qui essaie d'intervenir malgré la présence du protecteur est « saisi » par *gle* : il tombe très gravement malade, et ne peut être sauvé par un *zoo* que s'il reconnaît son forfait en se confessant publiquement ;
- il détecte les sorciers : quand une personne tombe malade on consulte *gle* afin de déterminer l'origine du mal. L'officiant (un *koëi-dioi*), qui tient dans chaque main une queue de vache engainée de cuir<sup>1</sup>, place la statuette sur sa tête, entre en transe, et se met à parler au nom de *gle*. Le lieutenant DEYRIS décrit une telle « consultation » de la manière suivante : « Une femme renommée comme trembleuse... le met (*gle*) en équilibre sur sa tête, tient les queues de vache dans la main. Un homme tape sur un tam-tam. Les assistants psalmodient une complainte au même rythme, aux mêmes paroles. La femme au *gle* se met à trembler, ses bras tendus, les mains serrant les queues de vache, la tête dodeline, le *gle* en équilibre. Le tam-tam, la complainte aux mêmes intonations retentissent pendant un quart d'heure, s'arrêtent. La trembleuse semble sortir d'un rêve, balbutie quelques paroles, ahane, et désigne l'homme aux mauvaises intentions. Le coupable avoue... demande pardon en versant une amende... Il n'avoue pas, et commencent les épreuves du bois rouge, de l'écorce lacrymogène, de la machette et de la torche<sup>2</sup>. »

Mais le protecteur peut également se manifester de sa propre initiative à son détenteur, quand il veut mettre le village en garde contre un malheur imminent. *gle* indique alors, par la bouche de l'officiant, au cours d'une crise de possession, les dispositions à prendre pour écarter le péril.

#### *djufa* :

*djufa*, d'origine dan, fut introduit dans la région de Toulépleu en 1941. Il s'agit là d'un protecteur capable de démasquer les sorciers avant même que ceux-ci se soient rendus coupables d'une action maléfique. *djufa* est disposé par l'officiant dans un coin de brousse à proximité du village. A tour de rôle chaque habitant est tenu de se présenter devant le protecteur. Celui qui ne trouve pas *djufa* à sa place est accusé de sorcellerie.

Les pratiques de *djufa* furent assez rapidement taxées de charlatanisme devant le peu de discernement dont faisait montre le protecteur dans ses choix. *djufa*, qui n'a jamais été pris très au sérieux par les Nidrou, est actuellement en voie de disparition.

#### *bahibo* :

*bahibo* vient également du pays dan, mais fut introduit dans la région de Toulépleu bien avant *gle*. Le protecteur se présente sous la forme d'une calebasse contenant une multitude d'objets hétéroclites dont seul le détenteur connaît la nature. *bahibo*, comme *gle*, « saisit » la personne mal intentionnée en lui faisant abondamment perdre le sang par la voie anale et en rendant sa peau noire comme la suie.

1. Selon VIARD, les queues de vache « figurent les membres absents » de *gle* (1934, p. 71). Mais il s'agit là plutôt d'un symbole d'ordre, la queue de vache étant à l'origine l'incarnation de l'autorité morale du *dgi* (cf. ci-dessus : « Les fondements de l'ordre »).

2. Lieut. DEYRIS (1935, p. 20).

b) *Les siōku de guerre (kwile-siōku).*

Les deux principaux *kwile-siōku* de la société Nidrou traditionnelle semblent avoir été *kaha* et *djeḥḥōwō*. Le rôle de ces *siōku* est en gros toujours le même : protéger, en temps de guerre, des embûches de l'ennemi, en rendant leurs détenteurs soit invisibles, soit invulnérables.

*kaha* :

*kaha*, qui est lui aussi originaire du pays dan, parvint chez les Nidrou bien avant la pénétration coloniale. Le protecteur est constitué par un ensemble d'éléments végétaux noircis au feu, insérés dans un sachet en tissu, sur lequel est fixé une petite figurine de masque. Le détenteur de *kaha* pouvait, lors des expéditions guerrières d'autrefois, traverser une zone dangereuse sans que personne ne l'aperçût. *kaha* fut loin de disparaître avec la pénétration coloniale. Le protecteur connut au contraire un regain de fortune. Au même titre qu'il permettait jadis d'échapper à l'ennemi, il mettait désormais son détenteur à l'abri des exactions des militaires, et plus particulièrement des coups de chicotte.

*djeḥḥōwō* :

*djeḥḥōwō* (littéralement « il [l'ennemi] voit et reste bouche bée »), un des rares protecteurs produits par les Nidrou eux-mêmes, remplit des fonctions analogues à celles de *kaha*. Il ne permet pas d'échapper à la vue de l'ennemi, mais a la faculté d'enlever à ce dernier toute capacité de réaction en le figeant sur place, « la bouche ouverte ». *djeḥḥōwō*, qui se présente sous la forme d'une moitié de calebasse remplie d'une pâte noirâtre et cousue dans une bande d'étoffe que le guerrier porte en bandoulière, protège également des balles.

c) *Les siōku porte-bonheur (ulie-die-siōku).*

Ils sont particulièrement nombreux, mais ne dépassent généralement pas le stade de *koēi*. Il en est un cependant qui a connu une grande expansion dans la région de Toulépleu : *koho-fā* (littéralement « coiffe de coq »). Le protecteur se présente sous la forme d'une petite boule d'argile dans laquelle sont plantées des plumes prélevées sur le gosier d'un coq. Chaque matin le détenteur frotte *koho-fā* dans la paume légèrement humidifiée de sa main, puis se frictionne le visage en formulant des vœux.

d) *Les kulā.*

Les *kulā*, protecteurs collectifs et fixes, implantés au cœur du village, sont de deux ordres : les uns assurent la protection des habitants, les autres celle de leurs biens.

— La protection des personnes.

Il s'agit essentiellement de protecteurs destinés à mettre la population du village à l'abri de maladies précises. *doho-de* en est un exemple caractéristique. Ce protecteur, qui fut, lui aussi, introduit du pays dan, sert exclusivement à préserver la communauté de la variole. L'« inventeur » de *doho-de* creuse un trou, y dispose un canari contenant différents produits, et plante un fromager sur l'emplacement.

Beaucoup de villages ont aussi un ou plusieurs *kulā-tu* (« arbres protecteurs »). Celui de Ziombli aurait poussé tout seul après que Zion, fondateur du village, eût procédé sur l'emplacement prescrit par le devin au sacrifice devant permettre à la communauté de prospérer.



18. koēi-di (« lance de protection ») :  
kulā de prospérité (ancien village  
de Klabo).



19. koā protecteur de champ de riz.



20. Offrande des prémices (ici nouveau maïs) à Ziombli.



21. Masque de justice Tounan (pays Nidrou).



22. Guerrier traditionnel, coiffé de dgissi-gbe (« charge de l'aigle »). Pays Zagné.



23. Homme-médecine (koëi-dioi). Ancien village de Klabo.

### — La protection des biens.

Les biens les plus vulnérables étaient jadis les animaux domestiques. Les panthères notamment pénétraient fréquemment jusqu'au cœur même des villages pour s'emparer d'un mouton, d'une chèvre ou d'un veau. Le protecteur qui dans la lutte contre les fauves connut le plus de succès fut *kōbi*. *kōbi* fut introduit en 1945 du Libéria. Son « inventeur » mettait lui-même le protecteur en place. Celui-ci était disposé de nuit dans un trou creusé au milieu du village, et recouvert d'une énorme pierre. L'emplacement était entouré d'une clôture. *kōbi* avait un gardien, dont le rôle était de veiller à ce que l'interdit du protecteur fût toujours respecté par la population.

#### e) *Les koã*.

Les *koã* sont les protecteurs « privés » dont s'entoure un individu pour protéger ses biens. Ils sont principalement disposés à l'entrée des maisons, soit dans le sol, soit au-dessus des portes, et dans les champs de riz. Dans le premier cas, ils empêchent les forces du mal, quelle que soit la forme sous laquelle elles se présentent (sorcier, revenant, foudre, etc.) de s'attaquer à la fois au contenant et au contenu. Dans le second, ils protègent la récolte contre les animaux sauvages ou les sortilèges d'un *wu-digo*. Leurs formes sont multiples.

\*  
\*\*

Comme nous venons de le voir, chaque protecteur a, en principe, une fonction précise : mettre l'individu à l'abri des maléfices du sorcier, des vues ou des balles de l'ennemi, les animaux domestiques ou les récoltes à l'abri des fauves, etc. Mais il peut arriver qu'un même contenant serve de support à des *koëi* différents. C'est le cas d'un protecteur appelé *bla-mō* (littéralement « corne de bélier »), très répandu en pays Nidrou et dans ses environs. *bla-mō*, suivant son contenu, protège tantôt de la sorcellerie, tantôt des morsures de serpent, tantôt des balles, etc. Il s'agit là d'un protecteur qui continue à être très largement utilisé dans la région de Toulépleu.

## 2. Les rites propitiatoires.

Ils sont principalement de trois ordres : culte à la Lune, rites de conjuration des puissances chtoniennes, offrande des prémices.

### a) *Le culte à la Lune.*

Le paysan guéré associe étroitement le mouvement de la Lune (*tju*) aux différentes phases de la vie agricole<sup>1</sup>. Aussi n'est-il pas étonnant que cet astre soit perçu comme le symbole de la fécondité<sup>2</sup>, et qu'en tant que tel un culte lui soit rendu.

Le rite ne revêt cependant pas un caractère public et institutionnel. L'officiant (homme-médecine, contre-sorcier ou clairvoyant) opère certes pour le bien-être de l'ensemble de la collectivité, mais le culte reste privé et les formes qu'il revêt sont multiples. L'adoration se fait tantôt à l'intérieur de la case, tantôt à l'extérieur, tantôt dans un coin de forêt spécialement aménagé (*koëi-kulã-gbo* : littéralement « portion de forêt des médicaments »). Le rite a quelquefois un

1. En dépit d'un système de croyances assez généralisé en Afrique, il n'existe en réalité aucune corrélation entre le mouvement de la Lune et le rythme des saisons. « La lunaïson... ne joue aucun rôle profond dans la vie terrestre... la valeur agricole ou météorologique qu'il est courant de lui reconnaître n'a jamais pu être scientifiquement établie : les effets dont on la tient pour responsable s'expliquant par de tout autres causes. » Cf. P. CORDERC, *Le calendrier*, Que sais-je ? n° 203, p. 14.

2. Pas seulement de la terre d'ailleurs, mais aussi de la femme : l'apparition du premier quartier est accueillie par la formule *yuinō-de-ninahi-digo* : « la nouvelle femme est venue aujourd'hui ». Ce système d'appellation est à mettre en rapport avec l'influence de la Lune sur les menstrues, qui se disent *tju-de*, littéralement « la nouvelle Lune ». Quand une femme perd ses règles on dit que « la Lune est tombée ».

support matériel, une sorte d'autel, appelé *pā-gbe*, (littéralement « chaise de la fécondité »). Le culte est rendu le soir de l'apparition du premier croissant de la nouvelle lune. Le prêtre immole d'abord un poulet, puis de sa case, de son coin de forêt ou de son *pā-gbe* procède aux prières et aux invocations qui assureront au village bonheur et prospérité.

#### b) *Les rites de conjuration des puissances chtoniennes.*

L'ouverture du cycle agricole est marquée chaque année par un double rite de conjuration des puissances chtoniennes.

Le premier, collectif, a pour agent *kwi* (cf. ci-après), incarnation d'une puissance médiatrice entre les forces de la nature (*kwi* vient de la brousse) et les hommes. La cérémonie consiste en une danse accompagnée de chants incantatoires, menée par *kwi*, et à laquelle participe l'ensemble du village. Son accomplissement autorise officiellement la population à commencer les travaux champêtres.

Le second, individuel, revêt la forme d'un sacrifice à la terre que le paysan effectue sur la parcelle qu'il projette de cultiver.

#### c) *L'offrande des prémices.*

La consommation du maïs, puis du riz nouveaux, est obligatoirement précédée d'une cérémonie d'offrande des premiers produits. Selon H. LABOURET « la récolte de la principale plante alimentaire... a un caractère sacré qui la rend nuisible tant qu'une opération appropriée ne l'aura pas rendue inoffensive grâce à la « désacralisation » qui se traduit par la cueillette et l'offrande des prémices »<sup>1</sup>.

*kwi* semble avoir joué autrefois un rôle capital dans l'accomplissement de ce rite. Mais il n'en était que l'agent « spirituel », et n'intervenait que par une « sortie » de danse incantatoire. L'exécution matérielle de l'opération était confiée à un homme-médecine.

Pour le nouveau maïs, par exemple, le rituel débute à l'aube, par une procession « en direction du soleil levant ». L'officiant, entouré des enfants du village, psalmodie inlassablement : « Que Dieu nous envoie le bonheur ». De retour à sa case, il demande à l'assistance : « Avez-vous déjà mangé le maïs nouveau ? » — « Non », répond celle-ci en chœur. Puis est organisé entre deux enfants un concours du « meilleur mangeur de maïs ». L'opération consiste à égrener le fruit, avec les dents, le plus rapidement possible, et à cracher les grains *par terre*. L'officiant en ramasse quelques-uns, gratifie le vainqueur d'une récompense, et se retire dans sa maison. Là s'arrête la partie publique du rite. Les grains de maïs recueillis sont écrasés dans un mortier, mélangés à un morceau de *bloe* (sclérote du champignon « *lentinus tuber regium* », dont nous avons déjà vu le rôle dans le rite de dation de nom) et de l'eau. Le produit ainsi obtenu est en partie appliqué sur la figure du célébrant, en partie répandu sur le sol de la case.

L'offrande du nouveau riz s'accompagne, quant à elle, d'une consommation communiale, et de l'immolation d'un animal (cabri généralement) dont le foie est déposé sur la tombe du fondateur du village.

La cérémonie achevée, les habitants peuvent en toute quiétude disposer de leur récolte.

#### d) *L'institution du kwi.*

L'institution du *kwi* occupe dans les techniques de prévention auxquelles recourt la société guéré une place particulière. Nous avons défini ci-dessus *kwi* comme l'« incarnation d'une puissance médiatrice entre les forces de la nature et les hommes ». *kwi* « vient en effet de la brousse »<sup>2</sup>, le terme n'étant d'ailleurs lui-même que la reprise du second élément de l'expression *kula-kwi* (cf. ci-dessus « Les origines du peuplement actuel »), que nos informateurs traduisent par « génie de la brousse ».

1. H. LABOURET (1941, p. 165-166).

2. *kwi*, chaque fois qu'il paraît, commence par demander : « Que se passe-t-il au village ? »

Apparemment l'institution ne se distingue en rien de celle du Masque, si ce n'est par la tenue différente des danseurs. D'une façon générale *kwi* se produit la nuit, nu, le corps éventuellement enduit de kaolin, le visage masqué d'un loup végétal. Seuls les hommes et les adolescents circoncis peuvent alors le voir, les femmes qui enfreindraient l'interdit risquant de perdre les règles. Lors de la célébration d'événements heureux ou de rites de remerciement, *kwi* apparaît cependant en public : le danseur est alors entièrement dissimulé sous une natte, qui ne laisse absolument rien apparaître de son corps. Il existe pourtant entre *kwi* et le Masque une incompatibilité totale, dont nous essaierons d'expliquer les fondements plus loin.

*kwi* joue un rôle à la fois de protecteur et de propitiateur. Sa fonction de protecteur, il l'exerce par l'intermédiaire des multiples *koēi* (« protecteurs ») que comporte l'institution : protection de la maladie, de la sorcellerie, du désordre social, etc. ; sa fonction de propitiateur il l'assure en tant que médiateur entre le monde de la culture et la communauté des hommes : il intervient notamment, comme nous l'avons vu ci-dessus, dans les rites de conjuration des puissances chtoniennes, et plus particulièrement, en période de sécheresse, pour faire tomber la pluie, ou pour arrêter celle-ci quand les champs de riz ne sont pas entièrement « brûlés » ; ou encore dans l'offrande des prémices.

Dans le parallèle qu'il a établi, dans son étude sur la « dynamique de la société ouobé », entre la « société Kouï » et celle des « Grands Masques » (Sriklahi), J. GIRARD écrit : « Nous trouvons dans la structure sociale archaïque, deux sociétés secrètes antagonistes et complémentaires, reflétant le dualisme de la pensée cosmogonique ouobé »<sup>1</sup>. Plus loin le même auteur explique cet antagonisme de la manière suivante : « La différence entre Sriklahi et Kouï ne réside pas dans l'interprétation qu'elles font du mythe, mais dans l'orientation qu'elles donnent à leur activité. Alors que la première met l'accent sur la danse du masque effectuée en un lieu déterminé, la seconde le place sur le *kōhu* (= protecteur, *koēi* guéré) efficace en tous lieux... La différence capitale entre villages de la Sriklahi et villages Kouï réside dans la nature des puissances des deux sociétés :

- la puissance magique kusri des Grands Masques, dérive de celle des ancêtres. Elle revêt un caractère statique, tous ses efforts tendant à conserver la cohésion du *gbāhid्यू* (= lignage) par la danse du masque ;
- chez les Kouï, le masque n'est pas seulement masque, il est aussi *kōhu*... La puissance de la société Kouï se manifeste à travers ses *kōhu* objets, mais aussi composés organiques et végétaux préparés selon une formule et un procédé secrets. Cette *kōhukekpādyi*, qui est en fait une véritable recette dont l'efficacité a été constatée empiriquement, est dynamique. Elle ne se limite pas à maintenir, mais porte à la conquête et à l'action... »<sup>2</sup>.

Pour pertinente que soit l'analyse de J. GIRARD, elle ne donne cependant pas, à notre avis, une explication entièrement satisfaisante de l'incompatibilité qui existe entre les deux institutions. Elle ne met surtout pas clairement l'accent sur une différence qui nous semble fondamentale et qui est à même d'expliquer toutes les autres : alors que, pour reprendre les termes de J. LAUDE, « le masque figure un être connu, répertorié dans la nomenclature des dieux, génies, etc., possédant une histoire, une biographie »<sup>3</sup>, *kwi* apparaît comme une puissance « venant de la brousse », mystérieuse, sans identité, chargée d'un contenu dangereux, en dépit de son rôle de médiateur. En d'autres termes, alors que l'un appartient sans équivoque au monde de la *culture*, l'autre est inséparable de celui de la *nature*, d'où il tire sa force et sur lequel il est capable d'intervenir tout à la fois.

A la lumière de cette interprétation l'antagonisme entre *kwi* et masque apparaît donc comme tout à fait normal : il est celui-même qui oppose nature et culture. C'est ce qui permet d'expliquer aussi — et là nous rejoignons J. GIRARD — pourquoi la première institution est mue par un principe dynamique, alors que la seconde apparaît comme foncièrement statique.

1. J. GIRARD (1967, p. 139).

2. *Ibid.*, p. 139-144.

3. J. LAUDE (1966, p. 204).

\* \* \*

Le système de prévention mis en œuvre par la société guéré se présente donc comme particulièrement complexe. Les techniques déployées répondent cependant essentiellement à deux préoccupations : préserver d'une part l'individu dans son intégrité physique, en le mettant à l'abri de la méchanceté de ses semblables ; ne pas aliéner d'autre part à la collectivité les puissances dispensatrices de vie et concilier leurs faveurs par l'accomplissement de rites appropriés.

Il est des cas cependant où le seul jeu du système de protection n'est plus en mesure d'assurer à l'individu ou au groupe la sécurité à laquelle ils aspirent. Les mécanismes de prévention cèdent alors le pas aux techniques d'intervention.

## B. LE SYSTÈME D'INTERVENTION

Les techniques d'intervention sont essentiellement fonction de la nature du dérèglement. Celui-ci peut avoir été causé par la transgression ouverte ou occulte d'une norme. Dans le premier cas, il sera mis fin à la perturbation soit pacifiquement, par les voies de la justice, soit par la force, par le recours à la guerre. Dans le second cas, le rétablissement de l'ordre sera le fait de l'homme-médecine, du devin ou du « chasseur de sorciers ».

### 1. Règlement pacifique des conflits : l'appareil judiciaire.

La justice guéré traditionnelle ne faisait confiance au jugement des hommes que pour les affaires de peu d'importance et « parfaitement claires ». Dès qu'il y avait doute ou contestation elle recourait à la technique infallible, puisque de nature divine, d'établissement de la vérité, que constituait l'ordalie. Nous examinerons ici successivement la nature des conflits, les instances de jugement, le procès de culpabilité.

#### a) *La nature des conflits.*

Le système judiciaire guéré fait très nettement la distinction entre affaires « civiles » et affaires « criminelles ».

- Les premières, appelées *te-pie* (littéralement « affaires simples ») sont constituées par l'ensemble des *litiges* qui peuvent surgir entre deux parties pour les raisons les plus diverses : déprédations causées par les animaux domestiques aux récoltes, correction ou simplement réprimande d'un enfant par une personne étrangère à la famille, contestation de limite foncière, dettes... mais surtout « affaires de femmes » : conflits de préséance à l'intérieur du ménage, divorce, paiement ou remboursement de dot, etc.
- Les secondes, appelées *we-te* (littéralement « affaires graves »), concernent les *délits* : vol, blessure portée volontairement (non seulement à un être humain mais également à tout animal domestique), viol, adultère, homicide...

#### b) *Les instances de jugement.*

Il n'existait pas, dans la société guéré traditionnelle, de « tribunal » institué. Les instances étaient fonction à la fois de la nature du conflit et du contexte social ou spatial à l'intérieur duquel s'opposaient les plaignants. La justice était rendue à trois niveaux : familial, villageois, tribal.

- L'INSTANCE FAMILIALE : quand un conflit surgissait entre deux membres du même lignage, l'affaire était portée devant l'aîné du groupe. Elle ne sortait du cadre familial que quand le *www-dioi* y était lui-même impliqué ou s'avérait incapable de réconcilier les parties. Celles-ci

pouvaient alors solliciter comme juge n'importe quelle autre personne du village, ou d'un village voisin, à condition qu'elle jouit d'une réputation solidement établie d'équité, d'honnêteté et de générosité.

- L'INSTANCE VILLAGEOISE : elle était constituée par le *ulo-dioi*, personnage tacitement reconnu comme le chef du village, assisté des vieux, et connaissait des conflits qui opposaient d'une part à l'intérieur de la même communauté de résidence des membres de lignages différents, d'autre part des parties de villages différents. Dans ce dernier cas, le plaignant pouvait indifféremment s'adresser au chef de son propre village ou à celui du village de l'adversaire.
- L'INSTANCE TRIBALE : elle recevait les affaires tant civiles que criminelles. La justice que rendait le *bloa-dioi* était simplement plus onéreuse<sup>1</sup>.

Il n'existait en réalité pas de gradation entre ces différentes instances. Chacune de ces « cours » pouvait entendre un plaignant en appel, quel que fût l'auteur du premier jugement. Ce qui importait au fond, quand il y avait contestation, c'était moins la composition du tribunal qui connaissait de l'affaire que l'ordalie qui était alors seule compétente pour désigner le coupable.

### c) *Le procès de culpabilité.*

Le recours à l'ordalie (*srē-le*, littéralement « les choses témoins ») n'était pas systématique. Il n'avait lieu que quand un prévenu niait obstinément les faits qui lui étaient reprochés, ou quand il y avait contradiction entre les dires des deux parties. Le procès de culpabilité pouvait compter plusieurs étapes, marquées chacune par une épreuve différente. La gamme des procédés utilisés était très étendue. Les techniques de « détection du mensonge », d'« établissement de la vérité », multiples et plus ou moins indéfectibles, provoquaient sur le patient des réactions tantôt seulement bénignes, tantôt graves (pouvant entraîner la cécité, et même la mort). Les épreuves les plus couramment utilisées étaient celles de l'« écorce lacrymogène » d'une part, du « bois rouge » d'autre part.

#### — L'ÉPREUVE DE L'ÉCORCE LACRYMOGÈNE

L'opération consiste à injecter sous les paupières du prévenu, en même temps que de deux innocents (généralement des enfants), une substance toxique prélevée sur la partie interne du bois appelé *kwo* (*samanes dinklagei*, une légumineuse de la famille des mimosacées). Les personnes qui ont subi l'épreuve sont isolées, pendant trois heures environ, dans une même case, en attendant le « verdict ». La réaction peut revêtir trois formes : ou les yeux du prévenu restent « clairs », et il est innocenté ; ou ils se « ferment », alors que ceux des innocents demeurent « ouverts », et il est déclaré coupable ; ou les yeux de tous se troublent, et on recommence l'opération. Si l'accusé reconnaît sa culpabilité, il lui est aussitôt administré un contrepoison (*saē*) — le patient risquant de perdre la vue —, et l'ordalie s'arrête là<sup>2</sup>. S'il continue à nier, il est soumis à l'épreuve du bois rouge.

Une variante de cette épreuve, à effets plus bénins, existe sous la forme de l'administration d'un produit réalisé à partir d'une feuille<sup>3</sup> lacrymogène (*solanum nigrum*, de la famille des solanacées). Le liquide, très fortement dilué dans de l'eau, n'est pas inoculé, mais les yeux du — ou des — prévenu(s) sont simplement légèrement aspergés. Le « verdict » est immédiat : si le patient

1. La gratification, *nemo* (« la boisson »), à laquelle avait droit le juge était fonction du statut social de la personne qui connaissait de l'affaire. Alors qu'une cour « ordinaire » se contentait d'un poulet ou d'un anneau en cuivre, le *bloa-dioi* pouvait exiger un cabri, des pagnes, ou même un fusil.

2. Cette épreuve est semblable à celle du *gopo*, décrite par D. PAULME (1962, p. 172). Le bois auquel recourent les Bété (*Elaeophorbia drupifera*, de la famille des euphorbiacées) n'est cependant pas le même que celui utilisé par les Guéré.

3. Le procédé, toujours utilisé à l'heure actuelle pour « établir la vérité », n'étant connu que du seul *hoēi-dioi* préposé à l'opération, il nous a été demandé de ne pas divulguer le nom vernaculaire de la plante utilisée.

est innocent, rien ne se produit ; s'il est coupable, la prunelle s'irrite instantanément. Il se peut que le prévenu, pour empêcher la réaction d'être positive, se soit administré auparavant un antidote : en cas de doute, l'opération est effectuée sur un « intermédiaire », en contact physique avec le présumé coupable. L'accusé a toujours la possibilité, à l'issue de cette épreuve, de recourir en appel à celle de l'écorce lacrymogène, bien plus dangereuse certes, mais considérée comme beaucoup plus « efficace » aussi.

L'ordalie, sous la forme de l'administration d'un produit lacrymogène, est couramment utilisée aussi par les maris soupçonneux pour vérifier, de temps à autre, la vertu de leurs compagnes. L'épreuve est pratiquée soit directement sur la femme, soit sur une personne interposée (généralement un enfant), à l'insu de la femme. En cas de réaction positive, l'épouse adultère est tenue de dénoncer son amant.

#### — L'ÉPREUVE DU BOIS ROUGE

L'épreuve du bois rouge consiste à faire absorber en public au prévenu, en même temps, là aussi, qu'à deux personnes innocentes, le produit de la macération d'une écorce rougeâtre provenant du bois appelé *tjru* (*erythrophleum ivoracea*, une légumineuse de la famille des césalpiniées), et contenant une violente substance toxique. Le poison est dilué dans une quantité assez importante d'eau, que le patient est tenu de boire, dans une grande cuvette, jusqu'à la dernière goutte. Au préalable, on lui aura fait avaler un plat de riz avec une sauce préparée à l'huile de palme. Si, dans les deux heures qui suivent l'opération, il vomit abondamment, c'est qu'il est innocent. S'il est pris au contraire de convulsions, sans vomissements, c'est que le toxique aura rendu un verdict de culpabilité. Pour éviter la mort à l'accusé, on l'entraîne alors immédiatement vers un bas-fond, on le couche dans l'eau, et on lui râcle la gorge avec un rameau de palmier, pour lui faire rendre le poison. Il arrivait, malgré tout, que l'épreuve eût des conséquences funestes.

Le bois rouge rendait un verdict sans appel. Aussi n'y recourait-on que pour les affaires vraiment importantes. La peur que suscitait par ailleurs l'épreuve faisait que rares étaient les prévenus qui continuaient à nier après la consultation de l'écorce lacrymogène.

\* \* \*

Si l'on considère l'appareil judiciaire comme un auxiliaire de l'ordre, ce qui importe au fond dans le procès de culpabilité c'est moins la découverte du véritable coupable que le règlement définitif et sans appel de l'affaire, par la désignation d'un coupable. L'ordalie cherche en effet avant tout à éviter qu'un conflit ne dégénère en désordre social, en intervenant d'une manière radicale pour empêcher une situation de se dégrader. Les épreuves judiciaires sont à cet égard un garde-fou tant par la crainte physique qu'elles inspirent que par le caractère infaillible et inéluctable des jugements qu'elles rendent.

La justice par ordalie continue à être pratiquée à l'heure actuelle sous la forme de techniques non dangereuses, telles que l'épreuve de la feuille lacrymogène. Les affaires criminelles sont d'ailleurs de moins en moins jugées au village, dont les instances, privées de ce qui faisait l'efficacité du système ancien, s'avèrent de plus en plus incompétentes.

## 2. Règlement des conflits par la force : la guerre.

Nous avons souligné à différentes reprises, tout au cours de ce travail, le rôle joué par la guerre dans l'organisation à la fois spatiale et sociale du pays guéré ancien. Il s'agissait certes là d'un phénomène important, tant par ses implications politiques que sociologiques. Encore convient-il de ne pas en exagérer l'ampleur, la tradition orale, avec le recul du temps, ayant singulièrement tendance à « gonfler » les événements. Nous essaierons donc d'assigner à la guerre la place qui était effectivement la sienne, à travers l'examen de ses causes, de la forme et de la nature des opérations, enfin des modalités de rétablissement de la paix.

a) *Les causes de la guerre.*

La guerre, dans la société guéré traditionnelle, doit être essentiellement perçue comme un moyen de régler un conflit qui n'a pu l'être par les voies de la « négociation ». Ses causes étaient donc les mêmes que celles qui mettaient en branle l'appareil judiciaire. Nos informateurs insistent cependant sur le fait que les « affaires de femmes » l'emportaient de loin sur les autres : enlèvement (entre groupements non échangeurs de femmes surtout), escroquerie à la dot, interdiction faite à une femme mariée par ses frères de rejoindre le lignage de son mari, adultère, etc.

En réalité, l'incident le plus bénin pouvait se transformer en conflit armé du moment que l'une des parties refusait d'entendre raison, ou simplement de « recevoir » l'autre, et que tout arrangement pacifique s'avérait impossible. Tel chasseur surprend un habitant du village voisin en train de lever un de ses pièges. Un « palabre » éclate, et, si le voleur est de mauvaise foi, dégénère en guerre entre les deux villages. Telle personne apprend que sa femme a commis l'adultère. Elle s'en va trouver le « coupable » pour obtenir réparation. Celui-ci refuse de recevoir le plaignant. Si offensé et offenseur appartiennent au même *bloa*, et qu'il n'existe pas de convention<sup>1</sup> spéciale entre les deux villages, l'affaire se termine par une expédition punitive. Si les deux ressortissent par contre à des *bloa* différents, le refus de recevoir une plainte équivaut à une déclaration de guerre.

Il semble que la provocation pure et simple n'ait pas été étrangère non plus à l'éclatement de maint conflit. Nous avons déjà souligné ci-dessus combien la violence, même gratuite, était glorifiée par certaines chansons de geste. Beaucoup de récits commencent en effet de la manière suivante : « Il y a longtemps que nous n'avons plus fait la guerre. Trouvons un motif pour provoquer les habitants de tel village... » Le rapt de femme était, en ce domaine, particulièrement à l'honneur. Enlever une fille par la force, dans le *bloa* voisin, c'était là faire preuve de courage et de virilité, et constituait un acte qui ne suscitait qu'approbation et admiration. La guerre qui en résultait offrait par ailleurs l'occasion d'effectuer d'autres rapt, et pouvait apparaître à la limite, et dans ce cas précis, comme une sorte de véritable « jeu social ». « Tout le monde cherchait à être guerrier », disent nos informateurs. Quand donc les occasions de conflit n'étaient pas assez nombreuses, il suffisait d'en créer.

b) *La typologie guerrière.*

Toutes les guerres ne revêtaient cependant pas la même gravité. La typologie guerrière guéré fait en effet très nettement la distinction entre deux sortes de conflits :

- les guerres intra tribales, *ulo-foē* (littéralement « incident entre village »), opposant deux ou plusieurs villages à l'intérieur d'un même groupement d'alliance, simples rixes, au cours desquelles l'emploi d'armes peu dangereuses (bâtons, gourdins, cailloux) est seul autorisé ;
- les guerres inter tribales, *too*, opposant deux ou plusieurs groupements d'alliance (*bloa*), et recourant à l'usage d'armes beaucoup plus sérieuses (couteaux, machettes, fusils). Ces dernières, seules considérées comme de véritables guerres, sont elles-mêmes de deux sortes :
  - celles qui opposent deux *bloa* non échangeurs de femmes, et qui existent à l'état chronique ;
  - celles qui se produisent entre *bloa* échangeurs de femmes, et qui ne sont qu'épisodiques.

La guerre, au sens de *too*, revêt enfin deux formes :

- le conflit peut être généralisé (*pā-too* ; *pā* = nombreux), et opposer l'ensemble du *bloa* à un autre *bloa* ;
- le conflit peut être simplement localisé (*too*) et n'opposer que deux ou plusieurs villages de *bloa* différents.

1. Les villages d'un même *bloa* concluaient souvent entre eux des accords prévoyant l'adoption d'une procédure de non-intervention armée pour le règlement de certains types de conflits. Ces conventions étaient fréquentes en matière d'adultère, une offense, disent nos informateurs, finissant toujours par être compensée dans le temps par une autre.

### c) *Le déroulement des opérations.*

Les incidents entre villages d'un même *bloa* ne donnaient que rarement lieu à des expéditions organisées. La querelle était généralement vidée sur place, au moment même où elle éclatait.

En cas de guerre véritable (*too*) la procédure était toute différente. Le plaignant éconduit s'embusquait généralement avec son fusil à proximité du village de l'offenseur, et tirait sur la première personne à portée de son arme, en clamant bien haut, avant de s'enfuir, son identité. Dès que la nouvelle est connue, les tambours de guerre (*ula-de*) appellent de part et d'autre aux armes. Aussitôt les guerriers se préparent, les alliés accourent et offrent leurs services. D'un côté on organise l'expédition punitive, de l'autre la défense du village. Mais la riposte est rarement immédiate. La temporisation est de règle, dans l'attente d'un moment propice, l'effet de surprise devant permettre de porter un coup fatal à l'ennemi. Aussi la plupart des opérations revêtaient-elles les formes tantôt de l'embuscade (*bohi*), tantôt du coup de main de nuit (*mā-too* : « guerre de nuit »), rarement de l'attaque de jour (*gbe-sāā* : littéralement « enlever la barrière du village »), franche et ouverte. De telles escarmouches ne se soldaient qu'exceptionnellement par une victoire définitive pour l'un ou l'autre des belligérants<sup>1</sup>. Les hostilités pouvaient donc durer fort longtemps, et de conflit localisé (village contre village) se transformer en guerre généralisée (*bloa* contre *bloa*).

Le recrutement des « guerriers » (*bio*) se faisait sur la seule base du volontariat. Accepter de se battre, souvent au corps à corps, exigeait non seulement des qualités de courage mais aussi de force physique. Or l'individu n'est estimé pleinement en possession de tous ses moyens qu'à partir d'un certain âge : aussi était-on difficilement guerrier avant trente ans, et ne remplissait-on plus que rarement les conditions après la quarantaine. Il s'agissait donc là d'une activité d'hommes déjà mûrs, conscients de leurs responsabilités, et non d'agissements de jeunes gens en mal d'aventure. Un contrôle était d'ailleurs exercé par les vieux, qui détenaient les armes et la poudre et ne les distribuaient qu'à bon escient.

Comme le pouvoir civil, le commandement militaire n'avait aucun caractère institutionnel. Le *bio-kla*, chef des guerriers, n'était que le plus valeureux des *bio* du moment. Il pouvait s'imposer, comme nous l'avons vu ci-dessus, à l'ensemble du groupement comme *bloa-dioi*, mais sa position n'était pas immuable. La conduite de la guerre ne posait en réalité aucun problème effectif de commandement, les opérations les plus importantes ne rassemblant guère plus de quelques dizaines d'hommes.

### d) *Le rétablissement de la paix.*

Il n'existait de procédure de conclusion de paix qu'entre *bloa* échangeurs de femmes. Que le conflit fût localisé ou généralisé la partie vaincue ou lasse de poursuivre les hostilités dépêchait, sur l'initiative de son chef, un messager auprès de l'adversaire. Cette mission était d'habitude confiée à un neveu utérin du *bloa* ennemi, le *djugā* jouissant d'une sorte d'immunité et pouvant librement circuler, quelles que fussent les circonstances, entre les belligérants. Le héraut était porteur d'une hachette (*tue*) — symbole de paix — entourée de rameaux de palmier, et d'un fusil non chargé, qu'il présentait au *bio-kla* ou au *bloa-dioi* du groupement adverse. L'envoyé pouvait aussi être un *ninepō* (« homme de renommée »), quand on attachait une importance particulière à ce que la demande de paix fût agréée. Aussitôt le vainqueur fait proclamer partout que la guerre est terminée.

Pour célébrer l'événement, et en signe de réconciliation — la partie lésée n'obtenant toutefois gain de cause que si c'est elle qui a remporté la victoire —, les *bloa-dioi* ou les *ninepō* des deux groupements organisent des festivités dans un village limitrophe, au cours desquelles un bœuf

1. Il semblerait qu'une forme d'anthropophagie rituelle fût de rigueur à l'issue des engagements. L'information qui nous paraît à ce sujet la plus vraisemblable est la suivante. Quand un guerrier ennemi se faisait tuer, il était prélevé sur son corps d'une part le cœur, d'autre part les organes génitaux. Les deux étaient consommés rituellement, afin d'acquiescer du *bio* défunt et le courage dont le cœur est le siège, et la virilité dont les parties sexuelles sont les attributs. Le cadavre était ensuite enterré dans une termitière.

est tué. Les ennemis d'hier mangent, boivent et dansent à satiété. C'est pendant cette réunion aussi que l'on met au point les modalités d'échange ou de rachat des prisonniers — à condition toutefois que ceux-ci n'aient pas déjà été vendus comme captifs aux trafiquants de la côte libérienne.

\* \* \*

Les Nidrou entretenaient des relations conflictuelles permanentes avec leurs voisins de l'Est, les Boo. Les deux *bloa* étaient d'ailleurs séparés par un *no man's land* d'une dizaine de kilomètres. Certaines échauffourées furent particulièrement sanglantes : peu avant l'arrivée des Européens, un coup de main mené de nuit par les Boo sur le village Nidrou de Bohobli, aurait fait, affirment nos informateurs, 35 morts ! Le village fut complètement anéanti, et ne se reconstitua que de nombreuses années plus tard.

Les relations des Nidrou avec leurs voisins du Nord-Ouest, les Dan, ne furent guère plus heureuses. L'enjeu de la guerre consistait ici essentiellement, de part et d'autre, à faire des captifs. Les Nidrou n'engagèrent cependant que rarement directement les hostilités contre les Dan : ils intervenaient généralement en tant qu'alliés des Béhoua. Avec ces derniers, ainsi qu'avec les Welao, leurs voisins de l'Ouest, avec lesquels ils échangeaient des femmes, les rapports furent tantôt d'opposition, tantôt de coopération.

Il existait enfin, entre certains groupements, un pacte de sang (*doodi*) qui interdisait strictement toute relation conflictuelle. Un tel pacte liait les Nidrou à deux *bloa* de l'Hinterland libérien : Kanah et Digowékon. L'origine de cette alliance privilégiée serait due à l'adoption par les trois populations de protecteurs communs. L'échange matrimonial constituant la principale source de conflit, les *doodi* évitaient soigneusement de se marier entre eux. L'« adultère »<sup>1</sup> se pratiquait par contre en toute liberté d'un groupement à l'autre. La peur de faire apparaître le sang de son *doodi* était telle qu'un Nidrou ne pouvait même pas accepter de coiffer un Kanah ou un Digowékon.

### 3. Les thérapeutiques de lutte contre la maladie et la sorcellerie.

Les principaux agents de la lutte contre la maladie et la sorcellerie sont le *koëi-dioi* (« homme-médecine »), le *wuo-nō* (devin) et le *zoo* (chasseur de sorciers).

#### a) Le *koëi-dioi* (homme-médecine).

La nature des fonctions du *koëi-dioi* (littéralement « propriétaire de médicaments ») montre à quel point, dans l'esprit des Guéré, maladie et intervention maléfique sont liées. L'homme-médecine a en effet deux sortes d'attributions : il opère d'une part comme *guérisseur*, par la connaissance qu'il a des simples, et l'usage strictement médicinal qu'il en fait (guérison des plaies et des maladies les plus diverses ; d'autre part comme « fabricant » de *protecteurs*, destinés non seulement à prévenir le mal (sous toutes ses formes), mais à procurer également au client bonheur et richesse (femmes, enfants, etc.). Le terme de *koëi* traduit d'ailleurs cette double réalité : il signifie *médicament* à la fois au sens de *remède* et au sens de *protecteur*.

Le *koëi-dioi* n'est investi de ce titre qu'à l'issue d'une longue période de formation, et après avoir effectivement fait ses preuves. Il acquiert généralement son savoir au contact d'un homme-médecine expérimenté (qui n'est pas obligatoirement un parent), qui a accepté d'en assurer la formation. L'entrée dans la carrière n'exige pas de conditions spéciales : elle requiert simplement que l'apprenti manifeste des dispositions pour la chose et s'y intéresse vraiment. N'importe qui peut donc théoriquement devenir *koëi-dioi*. Si l'on examine cependant qui l'est dans la pratique, il apparaît que la fonction s'exerce le plus souvent cumulativement avec celles

1. Il est d'ailleurs impropre de parler ici d'adultère, puisque chaque homme pouvait en réalité librement et impunément entretenir des relations sexuelles avec n'importe quelle femme de son groupement *doodi*.

de *wuo-nō* (devin) — la divination jouant un rôle fort important dans la découverte d'une part de la maladie, d'autre part du remède —, mais surtout de *zoo* (chasseur de sorciers) — l'origine de la plupart des maux étant due à une intervention maléfique, il convient pour les combattre, d'être à même de lutter aussi contre la sorcellerie.

b) *Le wuo-nō (devin).*

Le rôle du *wuo-nō* est essentiellement de déterminer, par divination, l'origine des maux dont peut être atteint un individu ou une collectivité. Aussi les consultations sont-elles motivées par les raisons les plus variées : maladie, stérilité, infortune, épidémie, éclatement d'une communauté, etc. La fonction du devin se limite en principe à la seule détection des causes du dérèglement. Mais rares sont les *wuo-nō* qui parallèlement à leurs activités de voyants ne sont pas aussi *koēi-dioi*, la préparation des remèdes faisant logiquement suite au dépistage du mal.

Les techniques divinatoires sont aussi nombreuses que les devins qui les utilisent : un tel « voit clair » en se mettant un produit dans les yeux, tel autre consulte des protecteurs appropriés, tel autre encore « lit » dans une eau spéciale, tel autre enfin reçoit directement ses révélations par le rêve, etc. La fonction de *wuo-nō* est le plus souvent héréditaire. Il existe à Ziombli un lignage qui a acquis une véritable spécialisation dans cet art (le lignage Kpahon). Les procédés restent un secret de famille, et ne sont divulgués qu'à bon escient... ou contre paiement d'une compensation substantielle.

Le *wuo-nō* est capable de prévoir aussi, sans que quelqu'un l'ait spécialement consulté à cet effet, les malheurs qui menacent de s'abattre sur l'ensemble de la communauté. Il met alors le village en garde, et lui indique les mesures préventives — nature du sacrifice notamment — à prendre.

c) *Le zoo (chasseur de sorciers).*

La tâche principale du *zoo* est de détecter les sorciers. Nous avons déjà vu ci-dessus comment on devenait contre-sorcier : rappelons qu'un *zoo* est un *wu-digo* (sorcier) qui a fait amende honorable en se confessant publiquement, et en acceptant de mettre son savoir au service de la société.

Le *zoo*, comme le sorcier, opère la nuit. En tant qu'ancien *wu-digo* il n'ignore ni les noms, ni les techniques, ni le lieu de rencontre de ceux qui furent ses « collègues ». Il ne peut cependant révéler leur identité, sous peine de mort, que s'il les surprend en flagrant délit. « Armé » de ses *koēi* il « patrouille » donc dans le village, ou dans la forêt avoisinante. Surprend-il un sorcier nourrissant des intentions maléfiques<sup>1</sup>, il l'appréhende aussitôt, le met en garde, le malmène éventuellement, mais ne le dénonce que s'il n'en est pas à sa première tentative<sup>2</sup>. Le *wu-digo* ainsi découvert, s'il reconnaît ses agissements et fait amende honorable en se confessant publiquement<sup>3</sup>, est exorcisé par le *zoo* (qui lui lave la tête avec un « médicament » approprié), et peut dès lors devenir lui-même chasseur de sorciers. Si par contre il nie, il est soumis, après avoir passé la nuit dans la fumée d'un grenier, à l'ordalie, qui l'innocentera effectivement ou confirmera sa culpabilité.

Le *zoo*, comme nous l'avons déjà dit, est un des personnages les plus redoutés de la société guéré. Non seulement le pouvoir exceptionnel qui lui est reconnu, mais surtout le rôle d'accusateur public qui est le sien, et dont il peut le cas échéant se servir abusivement, en font un être particulièrement craint. Rares sont les *zoo* qui ne mettent pas cette situation à profit, en exerçant parallèlement une activité de *koēi-dioi* ou même en cherchant à devenir *wuo-nō*.

1. Le sorcier qui cherche à faire le mal opère complètement nu.

2. L'ambiguïté du phénomène, que nous avons déjà souligné par ailleurs, apparaît ici avec une particulière netteté. Le sorcier n'est en effet considéré comme nuisible que quand il cherche à faire le mal. Encore le *zoo* ne le dénonce-t-il alors qu'après plusieurs mises en garde. La société semble par contre pleine d'indulgence pour le *wu-digo* « malgré lui », qui ne peut s'empêcher de sortir la nuit, mais ne nourrit pas forcément des intentions maléfiques.

3. La confession publique consiste à révéler les procédés utilisés pour agir en sorcellerie, notamment la nature des *wu*, qui du même coup perdent toute leur efficacité.

\*  
\* \*

Hommes-médecine, devins, chasseurs de sorciers ont toujours constitué, dans la société guéré, une « corporation » florissante. Jadis essentiellement préposés à la régulation de l'ordre à l'intérieur du village, certains ont acquis, avec les facilités de communication de l'époque moderne, une notoriété et une audience qui, à l'heure actuelle, s'étendent bien au-delà des limites de l'ethnie. Ziombli, avec ses sept *koëi-dioi*, dont quatre sont également *zoo* et *wuo-nd*, apparaît tout particulièrement en ce domaine comme un « haut lieu » de l'art. Non seulement les consultants affluent des endroits les plus divers de Côte d'Ivoire et du Libéria, mais certains « spécialistes » répondent même à des demandes qui leur sont adressées d'Abidjan ou d'autres centres, et effectuent ainsi de véritables tournées à travers le pays.

Une telle commercialisation des thérapeutiques de protection contre la maladie et la sorcellerie n'a pas été sans entraîner entre *koëi-dioi* une certaine rivalité qui, sans se manifester par une hostilité ouverte, se traduit néanmoins par une sourde lutte d'influence. Elle a accentué aussi, pour limiter la concurrence, la tendance qui existait déjà autrefois à la spécialisation : guérison de l'impuissance ou de la stérilité, des maladies affectant le système viscéral, des troubles circulatoires, mise au point de protecteurs à usage spécifique, etc. La vulgarisation des techniques d'intervention a très fortement contribué par ailleurs à « désacraliser » les fonctions qui au départ étaient celles de l'homme-médecine, du devin ou du contre-sorcier.

\*  
\* \*

Les techniques traditionnelles de rétablissement de l'ordre ont été profondément affectées par la mise en place du pouvoir colonial. A l'appareil judiciaire ancien et à la guerre se sont substituées des instances nouvelles de règlement des conflits « ouverts », de droit (tribunaux du 1<sup>er</sup> degré) ou de fait (chef de subdivision — puis sous-préfet —, gendarmerie et, plus récemment, instances politiques, telles que les sous-sections du Parti...), jugeant selon des concepts souvent radicalement différents de ceux qui avaient cours autrefois. Seules les thérapeutiques d'intervention en matière de conflits « occultes » sont pratiquement demeurées inchangées.

Le système actuel est cependant loin d'être stabilisé. Ce qui caractérise l'évolution en cours c'est essentiellement le passage progressif de la notion de responsabilité collective à celle de responsabilité individuelle. Jadis le lignage entier était garant des faits et gestes de l'un quelconque de ses membres. Aujourd'hui le groupe de descendance agit de moins en moins comme unité solidaire. Aussi un équilibre nouveau devra-t-il être trouvé. Il ne le sera effectivement qu'avec le rétablissement au niveau du village de structures d'autorité efficaces.

## C. LE SYSTÈME DE RÉPRESSION.

L'intervention répressive, une fois la culpabilité de l'accusé établie, est fonction de la gravité de la faute. Les principales peines prévues sont l'amende, le châtement corporel, le bannissement.

### 1. L'amende.

Il n'existait pas, à l'époque précoloniale, d'amende-type. La réparation exigée par le plaignant était généralement fonction de la solvabilité de l'accusé. Avait-on affaire à un lignage « bien assis », on n'hésitait pas à être exigeant. Le fautif ne disposait-il par contre que de peu de moyens, une demande de « pardon » pouvait entraîner une certaine clémence.

L'amende, dont le montant atteignait, selon les cas, jusqu'à une dizaine d'articles (bœufs, moutons, cabris, pagnes, seaux ou anneaux en cuivre, etc.), était exigible sur le champ. Il convenait en effet de régler le litige une fois pour toutes, en évitant de laisser un solde qui risquât, par la suite, de devenir une nouvelle source de conflit.

## 2. Le châtement corporel.

Le châtement corporel n'était infligé qu'à l'intérieur du lignage. Il revêtait des formes multiples, allant de la simple bastonnade à des épreuves plus pénibles :

- épreuve de la termitière : le supplicé, attaché à une termitière dont la tête a été coupée, a un bras plongé dans la galerie centrale, jusqu'à ce qu'il implore pardon ;
- épreuve de la feuille urticante, *suñẽ* (urera repens) : le coupable est plongé, nu, dans un panier rempli de feuilles urticantes ;
- épreuve du piment : la bouche, les narines et les yeux de l'accusé sont remplis de piment ;
- épreuve de la fumée : le fautif est enfermé pendant une nuit dans le grenier d'une case ronde, sous lequel un feu est alimenté en permanence.

Amende et châtement corporel jouaient souvent conjointement.

## 3. Le bannissement.

Pour qu'un individu fût banni d'une société où « il n'est de richesse que d'hommes », il fallait vraiment que la faute revêtît une particulière gravité. C'était là des châtements généralement réservés aux seuls criminels et sorciers.

Le bannissement se faisait sous deux formes :

- renvoi du coupable du lignage : il ne restait plus à celui-ci qu'à solliciter le droit d'asile dans un village voisin ; une telle demande n'était jamais refusée, la même situation pouvant à tout moment se présenter dans n'importe quelle autre communauté ;
- renvoi du coupable du *bloa* : l'indésirable était dans ce cas purement et simplement vendu comme captif.

\*  
\* \*

Les sanctions qui, dans la société traditionnelle, frappent les principaux délits sont les suivantes :

- vol : le coupable est bastonné, puis soumis à l'épreuve de la termitière ; il doit par ailleurs restituer le montant du vol ;
- adultère : l'amende exigée peut atteindre le montant d'une dot. Si le coupable est incapable de payer, le mari trompé a le droit de démolir la case de son rival, et de s'emparer de tout ce qu'il y trouve. La femme elle-même se fait administrer une sérieuse bastonnade. A l'heure actuelle, l'indemnité pour adultère s'élève, dans la sous-préfecture de Toulépleu, à 10 000 francs ;
- viol : seules les relations sexuelles avec une fillette non pubère sont considérées comme viol. Une certaine indulgence semble avoir existé en ce domaine. Le délit n'est puni que d'une amende, allant d'un cabri à un bœuf. Si par malheur la fillette meurt, le lignage du coupable est tenu de la remplacer ;
- inceste : l'inceste est étroitement associé à la sorcellerie, et « requiert », pour reprendre l'expression de G. BALANDIER, « une réaction collective »<sup>1</sup>. Les coupables peuvent être soumis à toute la gamme des châtements corporels évoqués ci-dessus ;

1. G. BALANDIER (1955, p. 128).

- homicide : le lignage du meurtrier est tenu au « paiement du prix du sang ». L'amende, fort élevée, comprend plusieurs bœufs, des moutons, des cabris, etc. Quant au coupable, il est en général vendu comme captif ;
- sorcellerie : si le sorcier est découvert avant qu'il ait pu mener son action maléfique à terme, il est, après avoir passé une nuit dans la fumée d'un grenier et subi l'épreuve de l'écorce lacrymogène ou du bois rouge, simplement exorcisé par un *zoo*. S'il est par contre coupable d'homicide, il est, suivant l'importance du crime, soit banni du lignage, soit vendu comme captif.

\* \* \*

Les mécanismes de maintien ou de rétablissement de l'ordre mobilisent, dans la société guéré traditionnelle, une énergie particulièrement importante. C'est en effet leur bon fonctionnement qui assurera, tant à l'individu qu'au groupe, équilibre et prospérité. Aussi tout est-il en permanence mis en œuvre pour éviter la perturbation. Si celle-ci se produit malgré tout, les techniques d'intervention, et éventuellement de répression, agissent d'une manière particulièrement efficace.

La substitution à ce schéma d'institutions importées repose en termes nouveaux le problème du règlement des conflits. La multiplicité des instances, traditionnelles ou modernes, auxquelles il est possible de recourir à l'heure actuelle, prouve que l'équilibre est loin d'être atteint en ce domaine. Nous avons vu qu'une même plainte était susceptible d'être reçue aussi bien par le chef de village ou le chef de canton que par le Bureau de la sous-section du PDCI, le sous-préfet ou la gendarmerie, qui pour certaines affaires seulement saisit le Parquet<sup>1</sup>. La perpétuation d'une telle situation risque à la longue de porter un préjudice grave au concept même de justice.

\* \* \*

Les techniques traditionnelles de régulation de l'ordre agissent comme de puissants facteurs d'intégration de l'individu à la société. Leur dégradation, au contact d'institutions nouvelles, apparaît comme la cause principale de la détérioration grandissante, que nous avons soulignée tout au cours de ce travail, du schéma d'autorité et, partant, du conflit de générations qui, tant à Ziombli qu'à Sibabli, oppose à l'heure actuelle les jeunes aux vieux. L'application effective du Code Civil ivoirien, qui a déjà commencé à se substituer aux mécanismes anciens, ne manquera pas d'accroître encore ce déséquilibre.

Aussi l'étau lignager, qui jadis maintenait l'individu dans un cadre solidement structuré, se desserre-t-il progressivement avec l'affaiblissement des techniques traditionnelles de contrôle social. Les fuites hors du système, qui autrefois n'étaient qu'exceptionnelles, deviennent de plus en plus fréquentes. Elles sont même de moins en moins considérées comme anormales, puisqu'elles doivent permettre aux « transfuges » d'accéder plus rapidement, par le biais du travail salarié, à une certaine forme de « plénitude sociale ».

Cette libération des contraintes anciennes n'a par ailleurs pas été sans entraîner une accentuation des tendances individualistes déjà latentes dans la société traditionnelle. L'épanouissement de la communauté lignagère cesse d'être perçu comme la finalité première, celle vers laquelle doivent converger tous les efforts. La réussite ne se conçoit en effet plus guère qu'en termes individuels.

1. On nous a même cité le cas, chez les Guéré de l'Est, d'affaires qui après n'avoir pu être réglées ni par les autorités politiques, ni par les autorités administratives modernes, ont été purement et simplement renvoyées devant un Masque de Justice traditionnel.

# De l'économie d'autosubsistance à l'agriculture commerciale

*Le passage de l'économie d'autosubsistance à l'agriculture commerciale n'a pas été sans bouleverser profondément l'organisation du système de production guéré. Nous tenterons tout d'abord de caractériser l'univers économique traditionnel, de mesurer ensuite l'impact de l'agriculture commerciale, de poser enfin les problèmes spécifiques à l'économie villageoise actuelle.*

## I. L'UNIVERS ÉCONOMIQUE TRADITIONNEL

L'univers économique traditionnel se caractérisait par l'existence, sur le plan des motivations, de paliers d'orientation précis ; sur le plan de la substance, de niveaux d'activité différenciés ; sur le plan de la forme, d'une organisation de la production hautement rationnelle.

### A. LES PALIERS D'ORIENTATION

Le comportement de l'agent économique traditionnel était mû, d'une manière schématique, par la nécessité de satisfaire trois types de besoins à finalité distincte : économique, sociale, domestique.

#### 1. Les besoins à finalité économique.

La motivation de *l'utile* a été souvent niée aux sociétés dites primitives. Dans son *Essai sur le don* Marcel MAUSS affirme : « C'est bien autre chose que de l'utile qui circule dans ces sociétés de tous genres...<sup>1</sup>. » Charles LE CŒUR, dans *Le rite et l'outil*, rejoint M. MAUSS quand il commente le même *Essai*... : « Chaque société primitive se suffit à elle-même, et entre en contact avec les autres, non par le troc intéressé des produits utiles,... mais par l'échange somptuaire de dons inutiles<sup>2</sup>. »

1. M. MAUSS (1950).

2. Ch. LE CŒUR (1939).

Dans la société guéré traditionnelle cependant il existait une production à finalité essentiellement économique, orientée, par le truchement de l'échange, vers l'acquisition de biens rares et complémentaires. Cette production alimentait les échanges entre le *bloa-dru* et l'extérieur : quelquefois *bloa* voisins, le plus souvent groupements étrangers et géographiquement éloignés. Pour les Guéré de l'Ouest par exemple (Nidrou, Béhoua, Welao), qui s'approvisionnaient chez les Dan, et, par leur intermédiaire, jusque chez les Soudaniens, en sel gemme, poisson séché et pagnes de fabrication locale, l'apport consistait d'une part en produits locaux (cola, fer et outils en fer forgés sur place), d'autre part en articles dans la fourniture desquels ils ne servaient que d'intermédiaires (pagnes d'importation, objets en cuivre, fusils de traite et poudre, acheminés de la côte libérienne depuis le XVI<sup>e</sup> siècle). Ces courants satisfaisaient essentiellement un besoin de complémentarité économique « inter-tribale ».

## 2. Les besoins à finalité sociale.

Si la motivation de l'utile n'était pas absente de l'univers économique traditionnel, la finalité sociale restait l'objectif principal du système de production. Comme l'a déjà souligné G. BALANDIER à propos de l'institution du *malaki* chez les Ba-Kongo « une part considérable des biens produits ne concerne pas la simple subsistance, mais contribue à l'expression de certains rapports sociaux ou à la recherche d'avantages sociaux et rituels »<sup>1</sup>.

Cette finalité sociale apparaissait pleinement à travers une institution comme le mariage. Par le truchement de la dot, l'échange matrimonial donnait lieu à une circulation intense de biens et de services du lignage-acquéreur au lignage-fournisseur. Ces biens étaient en partie produits par le groupe lui-même (bœufs, cabris, moutons), en partie acquis de l'extérieur par le biais de l'échange à longue distance décrit ci-dessus (pagnes, objets en cuivre servant de matière première à la fabrication des *digè*, bracelets à usage spécifiquement matrimonial). A la production de biens s'ajoutait celle de services : l'acquéreur de femme devait être à tout moment « disponible » pour porter à son allié l'aide dont il pouvait avoir besoin. Or comme le paiement de la dot n'était pas une dette dont on s'acquittait une fois pour toutes, mais un processus, qui s'étalait dans le temps, et que le souci permanent du Guéré était d'acquérir une femme supplémentaire, tout son effort de production était constamment orienté vers la satisfaction des exigences du système matrimonial.

## 3. Les besoins à finalité domestique.

« La tendance de l'être à persévérer dans l'être » constitue enfin dans toute société le moteur premier de l'activité productrice. L'acquisition des biens indispensables à la survie biologique fait du besoin domestique le souci permanent et quotidien de l'individu. Ces exigences sont essentiellement de deux ordres : se nourrir, se loger — accessoirement se vêtir et se soigner. Mais si l'expression de ces besoins est moins spectaculaire que la manifestation de ceux à finalité sociale, leur satisfaction n'occupe pas moins le groupe d'une façon quasi permanente.

Si d'une façon schématique il est possible de ramener les motivations de l'univers économique traditionnel à la satisfaction de cette triple finalité, les clivages entre paliers d'orientation n'étaient cependant pas toujours aussi nets. Ainsi l'acquisition de certains biens rares et complémentaires satisfaisait-elle, à la fois par le mécanisme de l'échange et la destination qui leur était assignée, une finalité économique et une finalité sociale. Les mêmes imbrications existaient entre biens liés à un circuit de nature apparemment exclusivement économique et biens destinés à la consommation domestique.

La réalité était donc bien plus complexe, et le « phénomène social total » qu'elle constituait ne peut être « disséqué » aussi facilement. Ce découpage en paliers ne doit en fait être considéré

1. G. BALANDIER (1955, p. 349).

que comme un outil d'analyse destiné à faciliter l'investigation. L'étude des niveaux d'activité nous montrera en effet que ces différents paliers d'orientation, sur le plan de la substance, s'imbriquaient étroitement les uns dans les autres.

## B. LES NIVEAUX D'ACTIVITÉ

Il est possible de distinguer dans l'univers économique traditionnel trois grands niveaux d'activité : ramassage, production, transformation.

### 1. Les activités de ramassage.

Nous entendrons par activités de ramassage celles dont la somme des valeurs ajoutées du produit final était sinon voisine de zéro du moins aucunement en rapport avec la valeur finale du produit. Nous distinguerons les activités de ramassage proprement dites et la cueillette, l'élevage, enfin la chasse et la pêche. Ramassage, cueillette et élevage se caractérisaient par l'absence de techniques ou l'utilisation de techniques rudimentaires. Chasse et pêche avaient recours au « détournement productif » et impliquaient l'existence d'un certain niveau de technicité.

#### a) *Ramassage et cueillette.*

- *Obtention du produit final sans intervention de technique* : ramassage de fruits sauvages, plantes, écorces et feuilles à usage alimentaire ou médicinal, noix de cola, champignons, escargots, etc. ;
- *Obtention du produit final avec recours à des techniques rudimentaires* : mise au point de techniques de grimper pour la récolte des régimes de palme, de techniques d'extraction des larves, de capture des termites, etc.

#### b) *Élevage.*

Dans la société guéré traditionnelle, l'élevage (bœufs, cabris, moutons, volaille), malgré le caractère hautement valorisé du produit final (dont la destination était presque toujours sociale ou rituelle : dot, funérailles, sacrifices, etc.), ne mettait en œuvre aucune technique de production, et peut pour cette raison être assimilé à une simple activité de ramassage.

Les animaux étaient toujours appropriés (le troupeau de bovins était un bien lignager, dont l'aîné du groupe assurait le contrôle) mais évoluaient en toute liberté, cherchaient eux-mêmes leur nourriture, se reproduisaient naturellement, et n'étaient l'objet d'aucune surveillance ni d'aucun soin. Plutôt que de les enfermer ce sont les récoltes que l'on « enfermait », en édifiant autour des champs de riz des clôtures contre les bœufs, les cabris et les moutons. Aucun sous-produit de l'élevage n'était utilisé : le lait était considéré comme un aliment dégradant, ravalant l'homme au rang d'animal, puisque sa destination première était de servir de nourriture au veau, au chevreau ou à l'agneau. L'œuf était un poulet en puissance, et sa consommation correspondait à une destruction de capital.

#### c) *Chasse et pêche.*

Chasse et pêche se différenciaient des activités précédentes en ce qu'elles mettaient en œuvre un ensemble de techniques variées et quelquefois très élaborées.

LES TECHNIQUES DE CHASSE étaient de trois ordres :

- la chasse à l'arc, pour le gibier se déplaçant dans les airs ou dans les arbres (oiseaux, singes), les flèches étant le plus souvent empoisonnées ;

- la chasse à l'épieu, pour le gros et le moyen gibier, évoluant à ras de sol (éléphant, buffle, phacochère, antilope, cervidés...) ou à des hauteurs à portée de jet (panthère...);
- le piégeage : les techniques de piégeage étaient variées et visaient aussi bien le gros que le petit gibier : fosse à éléphant, piège à buffle, piège à biche, piège à agouti, etc.;

La chasse était une activité presque toujours individuelle. Seule la chasse à l'éléphant impliquait la participation de deux ou de plusieurs personnes.

LES TECHNIQUES DE PÊCHE étaient principalement les suivantes :

- la « chasse » au poisson : cette technique, qui survit à l'heure actuelle, nous semble la plus ancienne et la plus originale. L'appât est constitué par une boulette de manioc pilé dans laquelle on introduit un peu de tabac en poudre. Le pêcheur se déplace le long de la rivière, repère le poisson et lance la boulette. Le poisson la happe, disparaît dans les profondeurs, mais ne tarde pas à remonter en surface et à tourner sur lui-même à l'aveuglette, étourdi par le tabac. Le pêcheur se jette alors à l'eau et ramène sa prise sur la berge ;
- la pêche au cordeau : il s'agit d'une corde en raphia tendue à l'horizontale au ras de l'eau, généralement entre deux pirogues, le long de laquelle étaient fixées des lignes (jusqu'à 30 ou 40) munies d'hameçons. Le cordeau était soit posé en travers de la rivière, soit traîné parallèlement au lit, un peu à la manière d'un filet ;
- la pêche à la nasse : elle était le propre des femmes. Les nasses étaient de petits filets aux mailles très serrées, sorte d'épuisettes sans manche, utilisés à la manière d'un tamis, et permettant d'attraper dans les fonds peu profonds le menu poisson ;
- le piégeage : la pose de pièges à poisson était de loin la technique la plus efficace et la plus rentable. Les pièges étaient soit individuels soit collectifs :
  - *pièges individuels* : confection d'*enclos* dans l'eau à proximité de la berge, ouverts sur la rivière par une porte coulissante, maintenue en position haute par un mécanisme auquel était fixé l'appât (épis de riz, manioc), et dont le moindre dérangement déclenchait immédiatement la fermeture ; pose de nasses également, différentes des filets des femmes : paniers en rotin cylindriques, avec ouverture en forme de cône, à accès facile, mais sans possibilité de sortie ;
  - *pièges collectifs* : édification, au moment de la montée des eaux, en travers de « marigots » affluents d'une rivière plus importante, légèrement en amont de leur embouchure, de barrages faits en clayonnages de bois et de bambou, permettant le passage du poisson vers l'amont, mais le retenant dans l'autre sens. Au moment de la baisse des eaux il suffisait de ramasser le poisson. Ces pièges collectifs, ou pêcheries, étaient l'œuvre de tout le lignage, quelquefois de plusieurs lignages.

Ce qui caractérise les activités de ramassage c'est qu'elles ne constituaient jamais des activités à plein temps. L'individu, ou la collectivité, ne s'y consacraient qu'accessoirement et qu'occasionnellement. Il en était tout autrement des activités de production.

## 2. Les activités de production.

Par activités de production nous entendrons toutes celles qui, à partir de la combinaison systématique des facteurs terre (capital) et travail, aboutissaient à l'obtention d'un produit final dont l'importance était directement proportionnelle à la somme des valeurs ajoutées.

Dans l'univers guéré précolonial les activités de production étaient essentiellement centrées sur la culture du riz, auquel s'associait une série de produits vivriers : maïs, manioc, taro, et de petits légumes et condiments : gombo, aubergine, tomate, piment, feuille à sauce... Si l'on se

reporte au système calendaire traditionnel, le paysan guéré consacrait théoriquement dix mois sur douze à la production du riz (le reste du temps était réservé à l'activité sociale). Les principales étapes du cycle agricole étaient les suivantes : repérage et défrichage de la parcelle dès l'arrivée de la saison sèche (fin décembre-janvier) ; abattage des arbres et brûlis (février) ; labourage à la houe et semis du premier riz (riz de soudure) et du maïs dès la tombée des premières pluies (mars-avril) ; semis du riz principal et bouturage du manioc (mai-juin) ; désherbage, clôturage et surveillance du champ pendant la petite saison sèche (juillet-août) ; récolte de septembre à fin octobre.

Nous verrons plus loin comment l'organisation du système de production parvenait à coordonner harmonieusement ces différentes tâches.

### 3. Les activités de transformation.

Nous entendons par activités de transformation toutes celles dont le produit final était obtenu à partir de la combinaison du produit d'une activité de ramassage ou de production et d'un travail plus ou moins spécialisé. Nous distinguerons ici les activités de transformation de type domestique et les activités de transformation de type artisanal.

#### a) *Les activités de transformation de type domestique.*

Elles impliquaient la connaissance tantôt de techniques rudimentaires et à portée de tout le monde, tantôt de techniques plus élaborées et à portée d'un plus petit nombre. Dans la première catégorie entraient toutes les activités relatives à la construction de la case traditionnelle : confection du clayonnage en bois, façonnage et application du pisé, tissage des papos, etc. ; dans la seconde, toutes les activités de transformation de type alimentaire : fabrication de l'huile de palme ou de palmiste, du vin de palme, de la farine ou de la pâte de manioc, de la farine de maïs, etc.

#### b) *Les activités de transformation de type artisanal.*

Elles impliquaient un degré de technicité et de spécialisation nettement plus élevé, et la production de biens orientés vers la satisfaction d'un marché ou de fonctions précises. Nous distinguerons ici les activités relatives au travail des métaux, des végétaux, et la poterie.

— LE TRAVAIL DES MÉTAUX : il s'agissait principalement du fer et du cuivre :

- le fer : se trouvait en abondance sous la forme d'oxydes, et servait à la fabrication à la fois des armes de chasse et de guerre, et des outils aratoires ;
- le cuivre : inexistant sur place, était travaillé à partir de la refonte d'objets importés (seaux, cuvettes, marmites) qui alimentaient les courants d'échange à longue distance entre la côte libérienne et l'Hinterland forestier, et servait à la fabrication de bracelets en cuivre (*digé*), qui, suivant leur taille, constituaient soit la monnaie spécifique de l'échange matrimonial, soit un élément de parure pour la femme.

Fer et cuivre étaient travaillés par le même artisan, le forgeron.

— LE TRAVAIL DES VÉGÉTAUX :

- le bois : servait à la fabrication d'objets à destination soit utilitaire (mortiers, radeaux, plus récemment pirogues), soit rituelle (masques, statuettes, tam-tams, tambourins...) ;
- le raphia : la fibre de raphia était utilisée pour la confection des vêtements (avec certaines écorces de bois), des cordeaux et nasses de pêche, des hamacs... ;
- la liane : constituait la matière première de base de l'industrie de la vannerie (paniers, sièges, couvercles, etc.).

— LA POTERIE : elle occupait autrefois une place importante au niveau de chaque village : fabrication de jarres pour conserver l'eau, de jattes, de cruches et de pots divers. Il s'agissait là d'une activité spécifiquement féminine, la potière étant généralement la femme du forgeron.

Ce qui différencie les activités de transformation de la société guéré traditionnelle d'une véritable industrie de type artisanal c'est leur caractère non permanent et irrégulier. Le forgeron, le sculpteur, le vannier, la potière ne travaillaient que sur commande, et entre-temps vauquaient à d'autres tâches. Leur capacité technique les distinguait cependant des autres membres de la société, et dans la plupart des cas leur conférait un statut spécial.

Cette revue des niveaux d'activité souligne l'existence d'une nette différenciation des tâches, et partant d'un certain degré de spécialisation. L'examen des normes internes de fonctionnement du système de production nous permettra d'étayer ces conclusions et d'en préciser le contenu.

### C. L'ORGANISATION DE LA PRODUCTION

Après avoir défini les besoins et les niveaux d'activité, l'analyse de l'organisation même de la production, à travers ses principes et ses formes, nous permettra de mieux définir le degré de rationalité du système économique traditionnel.

#### 1. Les principes d'organisation.

L'organisation traditionnelle de la production se caractérisait par trois traits principaux : la spécialisation clanique, la division sociale du travail, l'existence d'un système de contrôle.

##### a) *La spécialisation clanique.*

Le *bloa-dru* (confédération d'alliance), malgré l'absence de toute structure politique institutionnelle, formait une unité territoriale fonctionnelle, et pour l'essentiel de ses besoins, capable de vivre autarciquement. Cette indépendance économique de la « tribu » était possible grâce à l'existence de surplus complémentaires d'une unité de production à l'autre, et constituait, dans une société sur laquelle planait une menace permanente de guerre, la condition sine qua non de survie du groupe. Il est donc très probable que la spécialisation de certaines tâches par clan soit apparue avec la formation des groupements de guerre, lors des migrations guéré de la savane vers la forêt. La constitution de surplus réduisait ainsi au maximum les recours à l'extérieur.

Pour les Guéré-Nidrou la spécialisation clanique dépassait le simple cadre de la production et affectait toute l'organisation socio-spatiale du groupement. Les Nidrou distinguaient des clans de pêcheurs (Glaio), de chasseurs (Zouao), de forgerons (Gbéo), de guerriers (Zaha). Les Glaio avaient leur habitat au bord du Cavally. Les Zouao étaient installés dans la zone la plus dense — et la plus giboyeuse — de la forêt. Les Zaha faisaient face aux Boo, l'ennemi traditionnel. Les Gbéo se trouvaient en retrait des Zaha, afin de pouvoir facilement assurer l'approvisionnement en armes...

##### b) *La division sociale du travail.*

Elle répondait à des normes à la fois économiques et sociales et s'opérait selon le sexe, l'âge, le statut :

— SELON LE SEXE : certaines tâches étaient spécifiquement féminines (cueillette des plantes alimentaires à usage domestique, préparation des repas, corvée d'eau et de bois, labourage, semis, désherbage...) ; d'autres spécifiquement masculines (débroussement, abattage des arbres, brûlis, clôturage, chasse...) ; quelques-unes communes, mais avec recours à des techniques différentes (construction de case, récolte du riz, pêche...) ;

- SELON L'ÂGE : certaines tâches incombaient aux enfants (surveillance des champs), d'autres aux adultes (toutes les tâches exigeant de la force...), d'autres enfin aux vieillards (artisanat de type domestique...);
- SELON LE STATUT SOCIAL : un célibataire et un homme marié n'avaient pas les mêmes obligations de travail. L'homme marié était tenu de faire autant de champs qu'il avait d'épouses. Le célibataire se devait à la rigueur de contribuer, avec son père, ou un frère aîné, à la seule préparation du champ de la mère. Une femme non mariée n'avait pas le droit d'avoir un champ. Un chef de lignage n'avait pas les mêmes contraintes qu'un simple chef de ménage, etc.

### c) *Le système de contrôle.*

Ce qui rendait le système de production traditionnel à la fois cohérent et efficace, c'était le pouvoir de contrôle reconnu aux vieux. Ce pouvoir était véritablement coercitif, et lié au rôle de régulation sociale que les anciens jouaient au sein du clan. Nous avons déjà vu que le troupeau de bovins était un bien lignager. Il en était pratiquement ainsi de tous les biens qui entraient dans la constitution de la compensation matrimoniale : cabris, pagnes, bracelets en cuivre, fusils de traite... Par le biais du paiement de la dot, les vieux pouvaient donc exercer une pression permanente à n'importe quel niveau sur n'importe quel membre du lignage. Pour un jeune, refuser de jouer le jeu, c'était se voir interdire l'accès au mariage et, partant, au statut d'homme. Pour un adulte, l'acquisition d'une femme supplémentaire était également fonction du bon vouloir des vieux. Un tel pouvoir de contrôle ne pouvait donc que renforcer l'efficacité du système.

## 2. Les unités de production.

L'organisation de la production se faisait sur une base à la fois familiale (groupe domestique) et sociale (existences de sociétés d'entraide).

### a) *Le groupe domestique.*

Il correspondait à la famille conjugale mono — ou polygynique. En cas de famille polygynique il se subdivisait en autant d'unités de production que la famille comptait de cellules matricentriques. La véritable unité de production de base s'articulait donc autour de la femme mariée, qui, en règle générale, possédait un champ propre. Le chef de la famille polygynique participait, pour des activités précises, à l'ensemble des tâches, mais jouait essentiellement un rôle d'orchestration.

Le groupe domestique représentait l'élément de travail permanent de l'unité de production. Il assurait quelquefois à lui seul l'ensemble des activités. Mais le plus souvent il avait recours à la société d'entraide.

### b) *La société d'entraide.*

La société d'entraide (*pã*) était un groupe de travail qui rassemblait selon des critères donnés, en principe *au niveau du lignage*, de plusieurs lignages quand la communauté n'était pas fondée sur un groupe de descendance unique, un certain nombre de personnes en vue de l'exécution d'une tâche de production précise. Il existait trois types de *pã*:

- la société des hommes, la plus importante, chargée de l'exécution des tâches exigeant une certaine force physique (défrichage et abattage des arbres notamment). Elle avait en tête l'homme auquel la communauté reconnaissait les qualités de « meilleur défricheur » du village, appelé *kula-ba*, littéralement « père de la forêt », statut qui n'avait rien de rituel mais correspon-

dait effectivement aux qualités physiques de son détenteur. Celui-ci était directement secondé par deux aides, futurs prétendants au titre, également réputés pour leur courage et leur ardeur au travail ;

- la société des femmes, à qui incombait le « labourage » du champ et le semis du riz ;
- la société des jeunes (garçons et filles), à qui l'on confiait les opérations de récolte.

Le recours aux deux dernières formes de société constituait jadis la norme : tout le monde puisait dans cette forme de travail collectif. Le système de rémunération était purement symbolique (nourriture, bracelets en cuivre, pagnes), dans la mesure où chaque membre était tour à tour débiteur et créateur. Faire appel par contre à la société des hommes exigeait que le bénéficiaire fût « bien assis » et entraînait le plus souvent de gros frais. Il n'y avait qu'un seul cas où *kula-ba* intervenait spontanément et gratuitement : quand un homme, blessé au cours d'une tâche de défrichage, se trouvait incapable de poursuivre son travail, et qu'une menace s'instaurait donc sur l'ensemble de sa famille<sup>1</sup>.

La caractéristique de ce système d'entraide était la répartition hautement fonctionnelle des tâches. Chaque type de société avait un domaine d'intervention précis, ce qui lui permettait une rotation rapide et efficace. L'appartenance d'un individu à un *pã* ne le gênait par ailleurs nullement dans l'exécution des activités qui lui étaient dévolues au sein de son groupe domestique : le fait que travail masculin et travail féminin se succédaient dans le temps permettait tantôt à la femme, tantôt à l'homme de vaquer aux opérations de production (essentiellement d'entretien et de surveillance) que ne prenait pas en charge la société.

La spécialisation clanique, la division sociale du travail, l'existence d'un système de contrôle et d'unités de production fonctionnelles constituaient autant de techniques d'intervention destinées à adapter au mieux les niveaux d'activité aux paliers d'orientation. Ces normes de fonctionnement assuraient au système de production traditionnel à la fois une solide cohérence interne et une remarquable efficacité.

\* \* \*

L'économie de la société guéré précoloniale était une économie du besoin. Le système de production qu'elle avait secrété cherchait à satisfaire un certain nombre d'activités ( de ramassage, de production et de transformation), en fonction de motivations précises (à finalité économique, sociale ou domestique) et à l'aide de techniques d'intervention données.

Tel que nous l'avons présenté, peut-on dire que ce système était rationnel ? En termes de marginalisme la rationalité se mesure au degré d'adéquation entre l'ensemble des préférences du sujet et leur satisfaction. Or le système que nous venons de décrire nous semble combiner harmonieusement motivations, niveaux d'activité et organisation technique de la production. En satisfaisant à la fois les besoins de l'individu (et en premier lieu les besoins alimentaires quotidiens) et les exigences de l'organisation sociale (en matière matrimoniale notamment) le système de production de la société guéré traditionnelle nous apparaît effectivement comme hautement rationnel.

1. Un proverbe guéré dit : « La brousse fait la guerre à la vie humaine. » Il est donc normal que les hommes à leur tour, en cas de coup dur, ressèrent leur alliance pour combattre leur ennemie.

## II. L'AGRICULTURE COMMERCIALE ET SON IMPACT : DONNÉES DE STRUCTURE

L'introduction de l'agriculture commerciale, sous la forme de la culture caféière, accessoirement cacaoyère, a sérieusement perturbé les fondements de l'univers économique traditionnel. En juxtaposant à une économie du besoin une économie du profit elle a fait de la *monnaie*, instrument d'échange et de réserve par excellence, l'articulation principale des rapports de production nouveaux. C'est ce que nous essaierons de montrer, sur le plan de la structure, à travers l'examen des modifications d'une part du terroir villageois, d'autre part des fonctions de production et de consommation telles qu'elles ressortent de l'analyse de quelques budgets familiaux.

### A. LE TERROIR VILLAGEOIS ACTUEL

Le terroir de Ziombli, sur lequel porte cette étude, fut levé d'avril à septembre 1965<sup>1</sup>. Une enquête agronomique suivit l'établissement du parcellaire en décembre de la même année, et nous fournit l'essentiel des données sur le milieu physique<sup>2</sup>. L'optique de notre recherche ne revêtit au départ aucun caractère géographique : notre but était simplement de mieux saisir comment les différentes unités sociales constituant la communauté villageoise se projetaient dans l'espace. L'ampleur que prit rapidement notre investigation et l'importance des matériaux recueillis nous amenèrent cependant progressivement à traiter notre information autant en géographe (avec toutes les lacunes imputables à notre manque de formation en ce domaine) qu'en sociologue. Aussi le canevas que nous proposons ici n'est-il pas celui de la monographie de terroir classique et ne revendique-t-il aucun caractère d'achèvement.

#### 1. Le milieu physique.

##### a) *Le climat.*

Il est de type équatorial, chaud et humide, et se caractérise, comme nous l'avons déjà souligné dans l'Introduction, par l'alternance de deux saisons sèches et de deux saisons des pluies : grande saison sèche de décembre à mars, petite saison des pluies d'avril à juin, petite saison sèche en juillet-août, grande saison des pluies de septembre à novembre.

Les données pluviométriques disponibles (fig. 43) concernent différents points situés autour de Ziombli : Toulépleu, à 5 km au Nord-Ouest à vol d'oiseau, mais séparé du village par une ligne de collines ; Péhé, à 15 km à l'Est, séparé simplement par le Cavally ; Dieya, à 30 km environ à l'Est, où quelques relevés ont été faits sur une plantation de café européenne (la plantation Le Roy) de 1939 à 1942, puis en 1963-1964. La pluviométrie moyenne de Toulépleu, sur plus de 30 ans, montre que la quantité annuelle de précipitations est importante : 1 863 mm.

1. La technique de cadastration utilisée fut la suivante : levé du terrain (limites du terroir, réseau hydrographique, pistes, layons, parcelles cultivées, surfaces habitées) à la boussole et au topofil, puis report au rapporteur et au double-décimètre des azimuts magnétiques et des distances. La première étape de ce travail fut confiée à un enquêteur préalablement entraîné au maniement de la boussole, assisté de deux manœuvres chargés du layonnage (une telle équipe est susceptible de mesurer en moyenne 4 à 5 parcelles par jour) ; quant au report sur le plan, nous l'effectuâmes nous-même. L'application de cette méthode nous a permis d'effectuer le levé du terroir de Ziombli en moins de cinq mois.

2. Cette enquête fut effectuée par Didier PICARD, agronome à l'ORSTOM, que nous remercions ici très vivement.

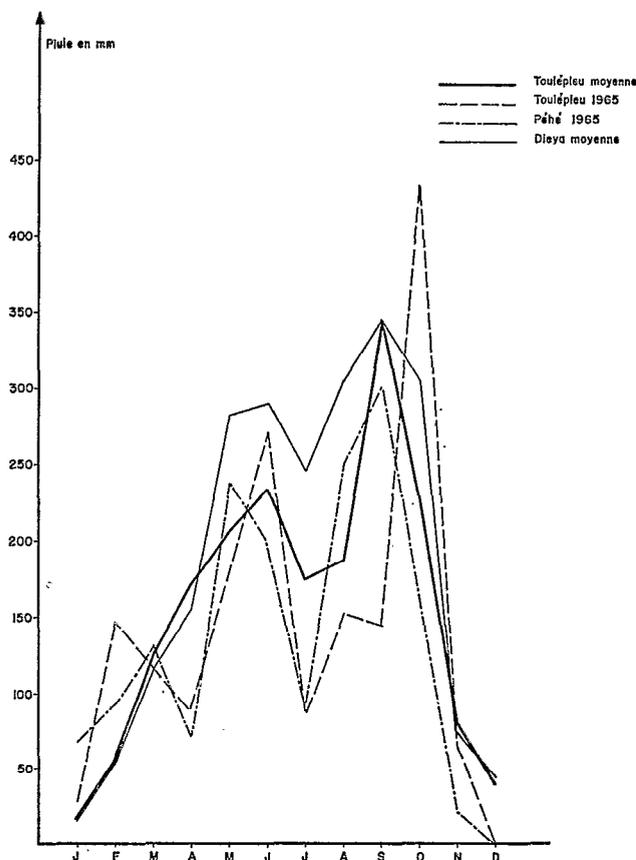


FIG. 43. — Pluviométrie.

A Toulépleu, pour l'année 1965, année de notre enquête, le mois de février a été marqué par une pluviométrie exceptionnelle. Par contre la petite saison des pluies a commencé avec du retard, avril étant beaucoup plus sec que d'ordinaire. Le minimum de juillet a été prononcé. Août et septembre ont été relativement secs, mais octobre fut anormalement pluvieux.

A Péhé, le déficit d'avril a été également ressenti. Le premier maximum fut enregistré en mai au lieu de juin. Le déficit de juillet a été, lui aussi, accusé, mais août a été relativement pluvieux, et le maximum absolu a bien été enregistré en septembre.

A Ziombli, ces déficits d'avril et de juillet se sont faits sentir. Les semis de riz ont été retardés, et n'ont bénéficié que de deux mois de forte humidité pour se développer. Le caféier a lui aussi souffert de la sécheresse de juillet. L'année 1965 n'aura donc été favorable ni à l'une ni à l'autre culture.

#### b) *Le cadre morphologique.*

Le terroir de Ziombli s'étend entre les collines du mont Sahon (derniers contreforts sud de la chaîne du Nimba) et le Cavally, de part et d'autre d'un axe long de 5 km et orienté Nord-Nord-Est-Sud-Sud-Ouest, sur une superficie de 15 km<sup>2</sup> environ. Deux zones nettement distinctes se partagent cet ensemble : *une zone montagneuse* au Nord-Ouest (en gros 1/6<sup>e</sup> de la surface totale, la limite du terroir suivant la ligne de crête), *une zone plate*, assez homogène, constituée par les alluvions du cours moyen du Cavally et allant jusqu'au fleuve. Celui-ci coule nettement en contrebas en saison sèche, et quitte son lit, par endroits, en saison des pluies. Ce lit est entaillé par une série de « marigots » de faible importance, pratiquement à sec une bonne partie de l'année,

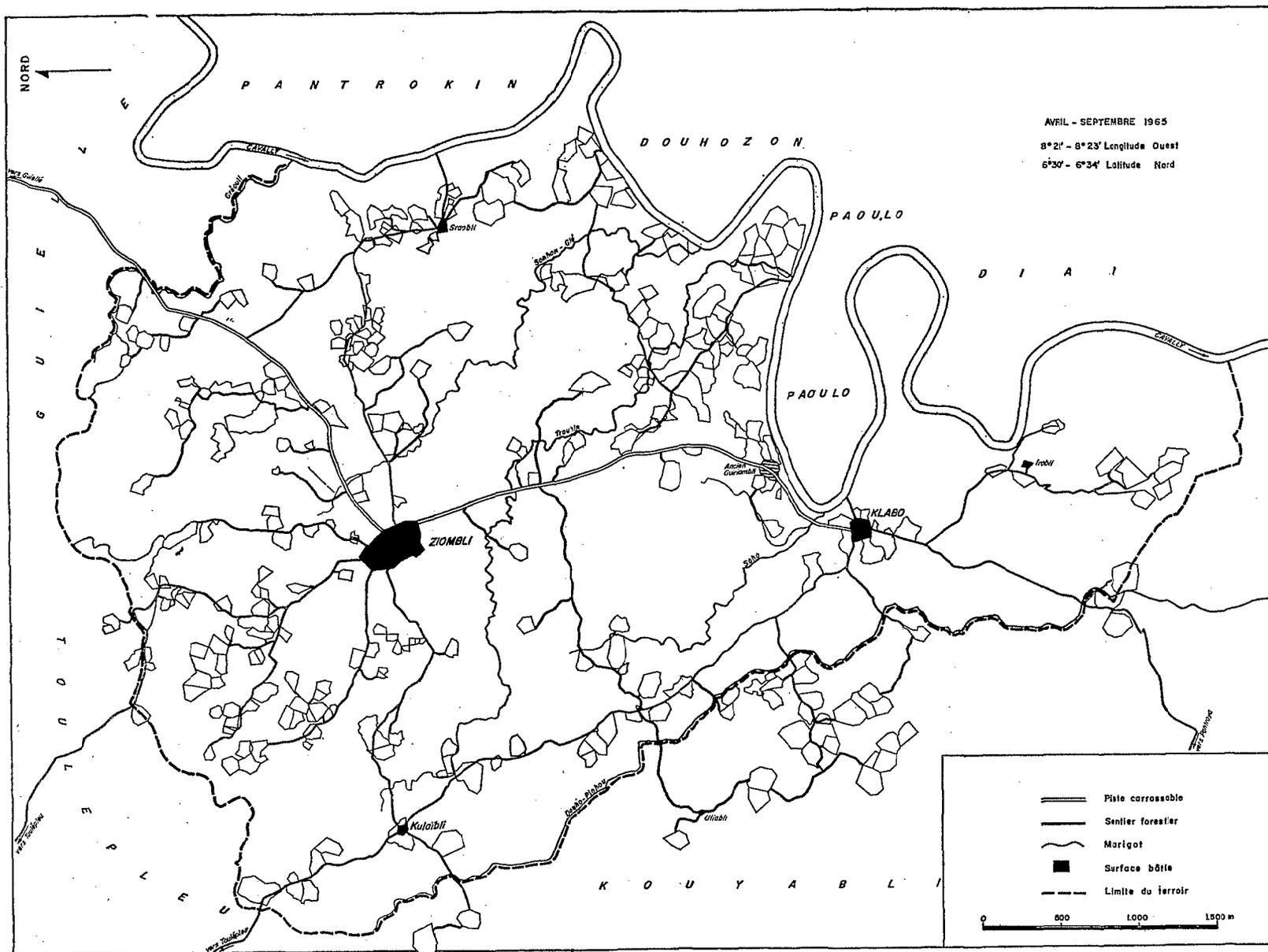


FIG. 44. — Terroir de Ziombli. Relevé parcellaire (avril-septembre 1965).

à l'exception du Trouhin qui passe à 400 m au Sud de Ziombli et qui en période de forte sécheresse, quand les puits sont taris, alimente le village en eau. Quelques rares levées modifient légèrement le paysage vers le Sud (emplacement de Klabo notamment).

### c) *Les sols*<sup>1</sup>.

Le terroir de Ziombli est classé dans la catégorie des sols ferrallitiques très lessivés<sup>2</sup>.

LES SOLS DE LA ZONE DE COLLINES sont fortement gravillonnaires (entre 30 et 80 % de refus au tamis de 2 mm), avec de gros blocs (10 à 20 cm de diamètre et plus), et parfois une cuirasse, à un mètre de profondeur. Dans la plupart des cas l'horizon superficiel est plus gravillonnaire que l'horizon profond. La texture de la partie fine est essentiellement argileuse dans les horizons moyens et profonds, l'horizon de surface étant généralement équilibré. Les sols de pente ont une fertilité très réduite du fait de l'importance des gravillons, cailloux, blocs granitiques, et de leur pauvreté chimique. Les sols de bas de pente sont relativement moins gravillonnaires et chimiquement plus riches. Les racines pénètrent difficilement dans ces sols.

LES SOLS ALLUVIONNAIRES ne sont que très faiblement et partiellement gravillonnaires. Leur texture est très variable : argileuse, sableuse, argilo-sableuse, argilo-sablo-limoneuse... Les terrains éloignés des marigots et du fleuve, légèrement surélevés, sont sains sur une bonne épaisseur. Les terrains en bordure de marigot ou du fleuve souffrent d'un engorgement important. Les racines descendent, dans ces sols, à des profondeurs variables, suivant l'importance des traces d'hydromorphie.

## 2. Les caractéristiques agraires.

### a) *L'occupation du sol.*

Sur les 1 500 ha que couvre le terroir de Ziombli quelques 250 ne sont pas — ou difficilement — cultivables : forêts sacrées, restées primaires, et où seuls les hommes-médecine pénètrent, ravins, mais surtout pentes du mont Sahon, dont la déclivité est souvent supérieure à 50 %. Un peu moins de 93 ha sont consacrés en 1965 aux cultures commerciales. La culture vivrière dispose donc de 1 150 ha environ, dont un peu plus de 130 effectivement cultivés.

Le parcellaire planétaire (cf. fig. 44) reflète assez fidèlement la structure des sols : le terroir est grosso modo divisé en deux par une zone très peu cultivée qui au Sud de Ziombli s'étend Nord-Est-Sud-Ouest. Il s'agit de sols particulièrement rocailleux à l'Ouest de la piste Ziombli-Klabo (lieu-dit *sohwiikula*, littéralement « la forêt des cailloux »), à base d'une argile très compacte, appelée *koho-blo*, littéralement « terre de termitière », et très peu fertile, à l'Est. D'autres vides apparaissent sur le mont Sahon, au Nord-Ouest, ainsi que le long du Cavally, où certaines zones sont complètement submergées par les eaux du fleuve en saison des pluies.

### b) *Les cultures et leur répartition.*

— NATURE

#### ● Les cultures vivrières.

Nous avons vu que la culture principale de la société guéré traditionnelle était le riz (*koho*), auquel s'associait une série de produits vivriers (maïs, manioc, taro, banane) et de petits légumes et condiments (gombo, aubergine, tomate, piment...).

1. L'étude des sols s'est faite par profils culturaux le long de deux axes nord-ouest-sud-est, grossièrement parallèles et passant l'un par Ziombli, l'autre plus au Nord. Des sondages à la tarière le long d'un axe nord-sud ont complété ces observations.

2. Cf. carte pédologique de la Côte d'Ivoire à 1/2 000 000<sup>e</sup>, établie par B. DABIN, N. LENEUF et G. RIOU, ORSTOM, Abidjan, 1960.

Avant la pénétration européenne les Guéré-Nidrou cultivaient trois variétés de riz : *twissō*, littéralement « (riz de) deux mois », en réalité riz de trois mois, riz de soudure au cycle très court, semé dès les premières pluies sur une partie du futur champ, et destiné à assurer sans trop de difficultés (pour ce qui concerne l'alimentation des enfants notamment) le joint avec la grande récolte ; *koho-su*, littéralement « riz aussi », riz de quatre mois, particulièrement résistant aux conditions climatiques les plus dures ; *tuhu-koho*, littéralement « riz de beaucoup », c'est-à-dire de la multitude, cette variété étant cultivée par la majorité de la population, riz de quatre mois également, moins résistant que le précédent mais meilleur au goût, et qui proviendrait de l'Est.

A ces variétés se sont ajoutées depuis la pénétration européenne deux espèces nouvelles : l'une vers 1937, *taï-koho*, littéralement « riz de Taï », amenée de la localité de ce nom<sup>1</sup> par des « manœuvres » alors « affectés » par l'administration coloniale aux travaux de construction de la route Guiglo-Tabou, riz de quatre mois ; l'autre, *kamma* (appellation d'origine), introduite du Libéria vers la même époque, et qui a un cycle de cinq mois.

La variété *twissō* est actuellement en voie de disparition : elle n'a plus véritablement sa raison d'être depuis que l'économie monétaire permet d'assurer la soudure avec du riz d'importation. Sa culture nécessitait en outre un travail que les exigences actuelles du système de production, du fait de l'introduction du café, ne libèrent plus. Les autres variétés de riz continuent toutes à être cultivées, au gré des préférences féminines (la femme étant seule juge en ce domaine), et souvent côte à côte sur la même parcelle. Aussi est-il très difficile d'établir la part exacte de chacune. Il semblerait cependant que *kamma* soit de nos jours l'espèce la plus prisée, à la fois pour la qualité de ses rendements (les épis sont longs et lourds) et le manque d'intérêt qu'elle inspire à l'agouti<sup>2</sup>, qui se meut difficilement à travers ses épis trop denses, souvent couchés, obstruant de ce fait le passage, mais surtout n'offrant aucune ombre à ce rongeur qui répugne à opérer en plein soleil.

Jusqu'en 1933 une seule variété de manioc (*pugehi*) était cultivée en pays nidrou : *paha-ulē*, littéralement « abondance avec jalousie », espèce aux rendements énormes (comme son nom l'indique), très résistante, aux tiges relativement courtes, offrant donc peu de prise au vent, et pouvant rester en terre jusqu'à deux ans. Vint s'y ajouter à cette date « bateau », variété importée de la région de Tabou, en bordure de mer, pays des navigateurs et des « bateaux », meilleure au goût, mais moins résistante aux intempéries.

Quatre variétés de maïs (*gbahu*) se sont par contre toujours partagées le terroir de Ziombli : *bli-gbahu*, aux feuilles noires et aux grains tachetés de roux, variété la plus appréciée ; *dgive-dje*, littéralement « le singe-crapule (il s'agit du cercocèbe) ne voit pas », genre de variété naine, guère plus haute que le riz et aux épis tout petits, actuellement en voie de disparition ; *gbaha*, variété aux épis gros et courts, au goût excellent ; *ko-kohu*, aux épis longs et aux grains très gros, moins bonne au goût, mais se prêtant particulièrement bien, de par son allure générale et son poids, au commerce.

#### ● Les cultures commerciales

La pénétration coloniale a introduit et juxtaposé à la traditionnelle production vivrière la culture du café et du cacao. Les premières plantations furent créées coercitivement à Ziombli — comme dans tous les villages de l'ancienne subdivision de Toulépleu — en 1933, et étaient conçues par l'Administration comme des parcelles expérimentales collectives devant inciter la population à adopter rapidement les deux nouveaux produits. Mais très vite café et cacao connurent des destinées différentes.

La plantation expérimentale de café fut abandonnée avant même qu'elle ne commençât à produire : l'Administration n'avait pas compté avec l'allergie des Guéré non seulement au travail

1. Taï est situé à quelques 150 km à vol d'oiseau au Sud-Est du pays Nidrou.

2. La prolifération des aulacodes (*Thryonomys swinderianus*), plus couramment connus sous le nom d'agoutis, véritable fléau à l'heure actuelle dans la zone entre Nuon et Cavally, est liée, disent nos informateurs, à la disparition quasi totale de la panthère. La multiplication des fusils a entraîné une véritable extermination de ce fauve dans les forêts de l'Ouest.

coercitif (ce qui est normal) mais également à toute forme de travail communautaire au *niveau du village*. Aussi la première plantation née de l'initiative individuelle ne vit-elle vraiment le jour qu'en 1936. Il n'est par conséquent pas étonnant qu'en 1945 il n'y eût encore, sur notre terroir, que 7 caféières, représentant à peine 6,5 ha de culture.

Il fallut la montée en flèche des cours de la campagne 1954-1955 pour que le café acquît véritablement droit de cité : de 29 ha en 1953 la surface cultivée passe à 84 ha en 1959, 63 % des plantations actuelles ayant été créées pendant cette période. Ce mouvement s'arrêta cependant net en 1960, quand les cours, retombés dès 1956 à des taux moins alléchants, en grande partie sous l'influence de l'intervention de la Caisse de Stabilisation (créée en 1955), n'offrirent plus au producteur les mêmes possibilités de spéculation. Aussi de 1960 à 1965 la superficie caféière ne s'agrandit-elle que d'environ 3 ha. Elle n'a pratiquement pas évolué depuis<sup>1</sup>.

Quatre variétés de café se partagent le terroir de Ziombli : le Robusta (de loin le plus important), le Sikasso, le Kouilou, le café « sauvage » (*kula*-café, « café de forêt », variété poussant à l'état sauvage sur certains sols gravillonnaires du territoire villageois, et que plusieurs planteurs ont adopté ; son seul défaut, au dire de nos informateurs, est de s'épuiser trop vite).

Les tableaux et figures ci-joints donnent une idée de l'évolution de la culture caféière à Ziombli de 1936 à 1965. La caractéristique principale en est la *jeunesse* des arbres : 48,5 % ont moins de 10 ans, 44 % de 10 à 20 ans, et 7,5 % seulement plus de 20 ans. Mais ce qui ressort bien plus encore de ces données quantitatives, c'est l'accès tardif du village à une économie de type véritablement monétaire : en comptant que les plants mis en terre de 1952 à 1960 n'ont commencé à produire que 5 ans après, ce n'est qu'à partir de 1957 que l'apport de ces revenus de type nouveau s'est fait réellement sentir à une échelle importante. Jusqu'à cette date en effet une vingtaine de plantations à peine, couvrant une quinzaine d'hectares, était en production (fig. 45 et tableau).

La plantation expérimentale de *cacao* connut dans un premier temps le même sort que celle de café. Elle ne dut, une dizaine d'années plus tard, qu'aux efforts d'un agent des services de l'Agriculture originaire du village d'être « reprise », nettoyée et remise en exploitation. C'est ce qui

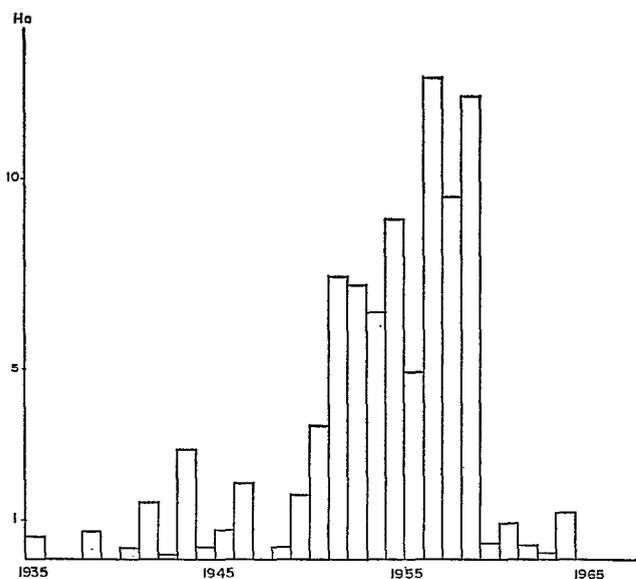


FIG. 45. — Évolution de la culture caféière de 1936 à 1965.

1. Rappelons qu'une loi, soucieuse de maintenir un certain équilibre entre production et quotas d'exportation, interdit depuis septembre 1965, sur l'ensemble du territoire de la Côte d'Ivoire, la création de plantations nouvelles.

## ÉVOLUTION DE LA CULTURE CAFÉIÈRE DE 1936 A 1965

Année de culture	Nombre de plantations	Superficie cultivée (en ares)	%	Superficie cumulée (en ares)	% cumulés
De 1936 à 1945 .....	7	643	7,4	643	7,4
De 1946 à 1953 .....	24	2 287	26,2	2 930	33,6
1954 .....	9	654	7,5	3 584	41,1
1955 .....	13	895	10,3	4 479	51,4
1956 .....	10	491	5,6	4 970	57
1957 .....	13	1 268	14,6	6 238	71,6
1958 .....	16	947	10,9	7 185	82,5
1959 .....	18	1 218	14	8 403	96,5
De 1960 à 1965 .....	8	305	3,5	8 708	100
TOTAL .....	118	8 708	100	8 708	100

explique qu'apparemment le cacao soit plus ancien à Ziombli que le café. Il n'en est rien en réalité, puisque la première cacaoyère individuelle n'a été fondée qu'en 1944.

Le cacao n'acquit cependant jamais véritablement droit de cité dans la région de Toulépleu. L'une des raisons en fut certes l'effondrement complet des cours à la suite de la crise économique mondiale de 1929-1932. Mais le motif profond de cette désaffection relève du domaine magico-religieux : en 1935, après la mort mystérieuse d'un gros planteur de cacao dans le village de Grépleu, près de Toulépleu, il s'est mis à circuler la rumeur que le cacao portait avec lui la malédiction, que quiconque se mettrait à le planter n'en verrait pas les premiers fruits (le planteur de Grépleu était effectivement mort avant que sa cacaoyère n'eût commencé à rapporter). Cette croyance en une portée maléfique du cacaoyer n'est pas encore totalement dissipée de nos jours, et continue à nuire considérablement à l'extension de cette culture.

Aussi ne comptait-on en 1965 que 11 cacaoyères à Ziombli, couvrant la maigre surface de 5,76 ha (cf. tableau ci-après).<sup>1</sup>

## ÉVOLUTION DE LA CULTURE CACAOYÈRE DE 1933 A 1965

Année de culture	Nombre de parcelles	Superficie (en ares)	Superficie cumulée (en ares)
1933 .....	1	63,41	63,41
1944 .....	1	54,64	118,05
1946 .....	1	23,86	141,91
1960 .....	3	241,57	383,48
1961 .....	2	72,34	455,82
1962 .....	2	115,91	571,73
1963 .....	1	4,76	576,49
TOTAL .....	11	576,49	576,49

1. De 1965 à 1968, en grande partie sous l'incitation des autorités administratives, une trentaine de nouvelles plantations se créèrent cependant. S'agit-il d'une réhabilitation du cacao ? Ces plantations entrèrent en production à partir de 1970.

Le graphique suivant donne une idée de l'évolution comparative à Ziombli des cultures caféière et cacaoyère de 1933 à 1965.

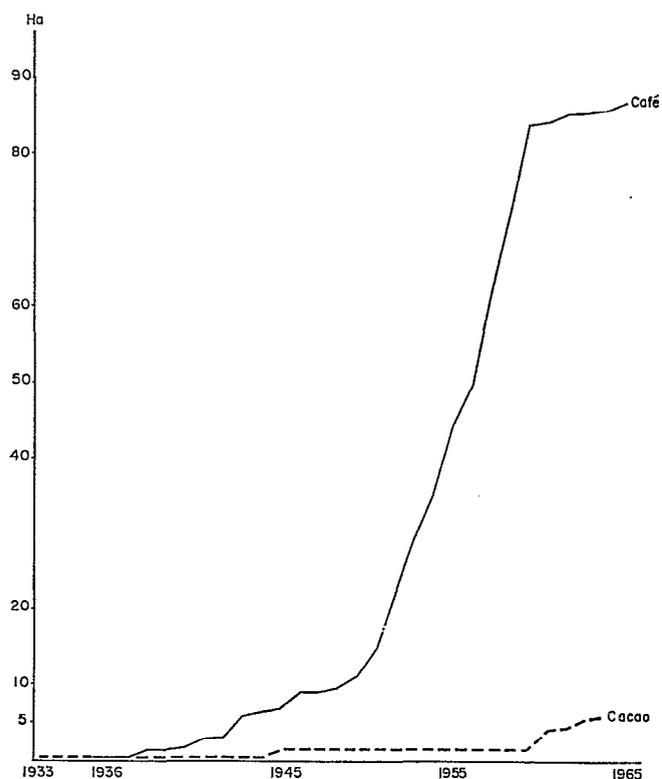


FIG. 46. — Évolution des cultures caféière et cacaoyère de 1933 à 1965. Courbes cumulatives.

#### — RÉPARTITION

L'analyse du parcellaire (cf. carte de répartition des cultures ci-jointe) donne pour les deux grands types de culture la répartition suivante : cultures vivrières : 133,51 ha, soit 59 % de l'ensemble des surfaces cultivées ; cultures commerciales : 92,84 ha, soit 41 %.

##### ● Le parcellaire vivrier.

Le riz n'est que rarement cultivé *seul* : 48 ha à peine sur les 133 du terroir vivrier (soit 36 %) lui sont consacrés sous cette forme. La règle c'est l'association riz-maïs-manioc (qui ne peut être que riz-maïs ou riz-manioc aussi) : ces cultures associées couvrent plus de 60 % de la surface vivrière. La banane, peu consommée dans l'Ouest, n'entre qu'exceptionnellement dans une telle association (2 cas seulement ici). Quant au café et au cacao, présents dans 5 parcelles de vivrier, il ne s'agit pas réellement d'association, le paysan mettant souvent simplement à profit le fait qu'il dispose d'une parcelle relativement « propre » pour y piquer quelques pieds de café ou de cacao et d'en faire la base d'une future plantation pérenne. Le tableau ci-après donne la nature exacte de ce parcellaire vivrier.

Si nous examinons maintenant la structure des parcelles vivrières, ce qui frappe c'est l'*exiguïté* des champs : le mode, comme la moyenne, s'établissent à 75 ares. En nous référant aux surfaces cultivées, il ressort certes du tableau que 44,5 % du parcellaire vivrier sont constitués



## PARCELLAIRE VIVRIER

Culture portée	Nombre de parcelles	Superficie (en ares)	%
Riz seul .....	82	4 802	36,01
Riz + maïs + manioc .....	54	5 131	38,43
Riz + maïs .....	28	2 645	19,81
Riz + manioc .....	6	267	1,99
Riz + banane .....	1	41	0,30
Riz + maïs + manioc + banane .....	1	136	1,01
Riz + café .....	2	141	1,05
Riz + cacao .....	2	147	1,10
Riz + maïs + cacao .....	1	41	0,30
TOTAL .....	177	13 351	100

par des champs de plus d'un hectare. Mais ces champs ne sont qu'au nombre de 32 (soit 18 % du total), alors que les parcelles de moins d'un hectare totalisent 135 unités (soit 82 %) (cf. fig. 48). Un champ seulement a plus de 2 ha et appartient à un cultivateur de Klabo, ancien militaire, relativement dynamique.

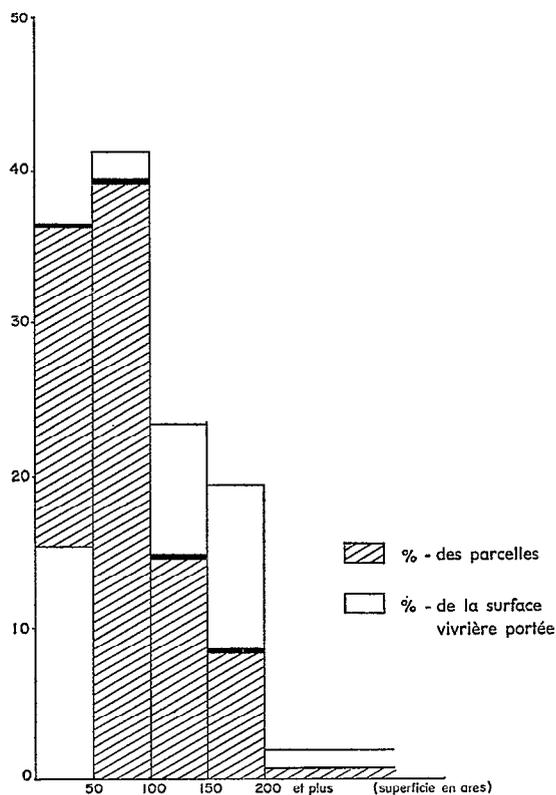


FIG. 48. — Répartition des parcelles vivrières en fonction de leur dimension et de la surface vivrière portée.

## STRUCTURE DES PARCELLES VIVRIÈRES

Superficie parcelles (en ares)	Nombre	Superficie totale (en ares)	%	% cumulés
De 0 à 50 ares .....	65	20,53	15,4	15,4
De 50 à 100 ares .....	70	53,47	40,1	55,5
De 100 à 150 ares .....	26	31,27	23,4	78,9
De 150 à 200 ares .....	15	25,79	19,3	98,2
Plus de 200 ares .....	1	2,45	1,8	100
TOTAL .....	177	133,51	100	100

- Les plantations pérennes.

- Café.

La taille particulièrement exigüe des plantations est ici également frappante : 73 ares en moyenne ; 50 % des parcelles ont même moins de 50 ares, et un peu plus de 25 % seulement plus de 1 ha. Par rapport aux surfaces cultivées cependant, ce dernier quart couvre plus de 55 % du terroir caféier. La parcelle la plus petite a moins de 2 ares, la plus grande 3,5 ha et appartient

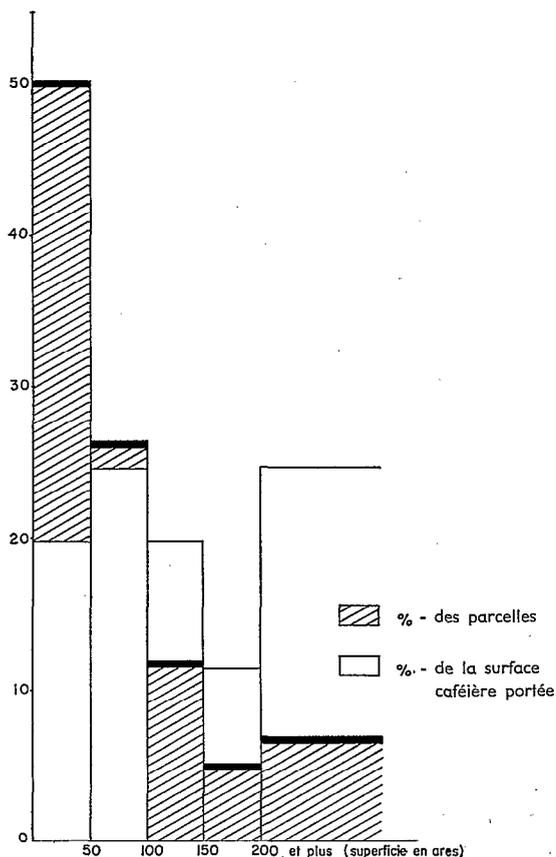


FIG. 49. — Répartition des plantations de café en fonction de leur dimension et de la surface caféière portée.

à un jeune planteur particulièrement dynamique. Le tableau ci-dessous, ainsi que la figure 49, reproduisent le détail de ces données.

STRUCTURE DES PLANTATIONS DE CAFÉ

Superficie parcelles (en ares)	Nombre	Superficie totale (en ares)	%	% cumulés
De 0 à 50 ares .....	59	1 716,39	19,7	19,7
De 50 à 100 ares .....	31	2 139,77	24,6	44,3
De 100 à 150 ares .....	14	1 715,32	19,7	64
De 150 à 200 ares .....	6	993,74	11,4	75,4
Plus de 200 ares .....	8	2 141,78	24,6	100
TOTAL .....	118	8 708	100	100

Cette disparité entre superficies cultivées s'amenuise toutefois quelque peu si au lieu de prendre en considération le nombre de plantations on ne tient compte que des *exploitations*, le même planteur pouvant avoir deux ou même trois caféières. Ces exploitations sont dans une première approche au nombre de 92 (68 à 1 plantation, 22 à 2, 2 à 3), ce qui en porte déjà la superficie moyenne à 94 ares. Elles tombent en réalité à 82 si nous admettons que d'une part les femmes (5 cas), d'autre part les jeunes gens (5 cas également) *propriétaires de plantation*, ne sortent pas pour autant de l'exploitation du chef de ménage (mari ou père classificatoire). La taille moyenne de l'exploitation caféière dépasse dès lors légèrement l'hectare.

• *Cacao.*

Les 11 cacaoyères ont une structure analogue : elles vont de 23 à 130 ares, la parcelle moyenne en totalisant 53. Elles se répartissent entre 9 exploitations (deux comptant deux plantations), à la superficie moyenne de 64 ares.

c) *Les techniques culturales.*

En ce qui concerne la production vivrière, le système agricole continue à reproduire fidèlement et invariablement les techniques anciennes : culture itinérante sur brûlis, avec comme seul procédé de conservation des sols la jachère, qui est en moyenne de 6 ans, outillage rudimentaire (machette, houe)... La culture caféière elle-même ne s'est pratiquement accompagnée d'aucun apport nouveau : le jeune plant ne subit vraiment que les traitements rigoureusement indispensables à sa survie, puis l'arbre, parvenu à maturité, alimente davantage une économie de cueillette qu'une agriculture impliquant la mise en œuvre de techniques novatrices.

— *Cultures vivrières.*

Les principales étapes du cycle vivrier correspondent toujours à la description que nous en avons faite ci-dessus : défrichement de la parcelle dès l'arrivée de la saison sèche (fin décembre-janvier) ; abattage des arbres et brûlis (février) ; labourage à la houe et semis du premier riz (*twissō*) et du maïs dès la tombée des premières pluies (mars-avril) ; semis du riz principal et bouturage du manioc (mai-juin) ; désherbage, clôturage et surveillance du champ pendant la petite saison sèche (juillet-août) ; récolte de septembre à fin octobre.

Les terrains les plus divers sont mis en culture, les sols des collines du Mont Sahon (30 % de la surface totale en 1965, ce qui est considérable), avec des pentes de 30 à 50 %, aussi bien que les sols alluvionnaires plus ou moins submergés par les eaux. Avec les premières pluies les graines sont répandues à la volée. Puis la terre est remuée à la houe sur un à deux centimètres en sol gravillonnaire, sur trois à quatre centimètres en sol sableux. La densité de semis est d'environ 50 kg/ha. Les graines proviennent de la récolte précédente quand celle-ci n'a pas été totale-

ment consommée, sinon d'achat. Aucun triage particulier n'est effectué. Les seules opérations d'entretien consistent en un vague désherbage après le premier mois<sup>1</sup>, l'édification d'une clôture en bois pour protéger le riz des agoutis, et une surveillance du champ, quand les épis commencent à mûrir, contre les oiseaux.

Le maïs, et *twissö*, dont les cycles sont respectivement de deux et de trois mois, sont récoltés en premier, dès mai-juin. Puis vient le tour du riz principal, en septembre. Les épis sont coupés à l'aide d'instruments contendants, généralement de vieilles lames de couteau, au-dessus de la feuille paniculaire pour les femmes, en-dessous pour les hommes<sup>2</sup>. Quant au manioc, qui ne vient à maturité que sept mois après avoir été mis en terre, il est récolté au fur et à mesure des besoins, et constitue, d'une année sur l'autre, l'aliment de soudure par excellence entre le semis et la récolte du riz. Sa culture ne fait l'objet d'aucun soin et l'ancienne parcelle de riz où il s'est développé retourne à l'état de brousse avant même que la récolte ait commencé. L'opération de bouturage mise à part, il s'agit donc là d'un produit qui relève plus d'une économie de cueillette que d'une activité de production.

Avec de telles techniques il est évident que les rendements ne peuvent guère être élevés. Un sondage effectué sur la base d'un levé de carrés de densité et de rendement portant sur 1/5 des parcelles<sup>3</sup> montre que les variantes extrêmes à l'hectare vont de 120 kg de paddy (soit 78 kg de riz décortiqué) à 2 160 kg (soit 1 690 kg de riz décortiqué). La médiane s'établit à 1 060 kg de paddy (641 kg décortiqués) et la moyenne à 1 090 kg, soit 712 kg de riz décortiqué. La plupart de ces parcelles portaient bien entendu toute une série d'autres cultures : maïs, manioc, gombo, tomate, aubergine, mil (rare), citrouille, piment, feuille à sauce... en quantité variable<sup>4</sup>.

L'enquête agronomique de D. PICARD a par ailleurs établi qu'une graine de riz sur trois seulement donnait un pied, ce qui est normal étant donné la qualité des semences utilisées... La même étude a constaté une très grande irrégularité du nombre de pieds au mètre carré, un faible nombre de grains par panicule, un fort pourcentage de grains mal nourris aux extrémités des panicules, un faible poids de 1 000 grains.

#### — Cultures commerciales.

A l'instar de la parcelle rizicole il est rare que la plantation de *café* ne porte que cette seule culture. Sur plus des 2/3 des plantations nous avons noté les associations les plus diverses : quelques pieds de cacao, bananiers, ananas, mandariniers, kolatiers... Ces arbres ou ces plantes sont généralement éparpillés sur une parcelle qui ne satisfait que rarement un tracé linéaire, et dont les plants ne respectent eux-mêmes aucun ordre précis et régulier de disposition<sup>5</sup>. Les caféières sont par ailleurs installées tant sur sols alluvionnaires (62 %) que sur sols gravillonnaires (38 %).

1. Seules les vieilles femmes pratiquent encore le désherbage à l'heure actuelle.

2. Il ne nous a pas été possible d'obtenir une explication satisfaisante de cette pratique. Nous pensons qu'elle est simplement liée au fait que c'est le riz récolté par les femmes qui est consommé en premier, alors que celui récolté par les hommes est mis en bottes, ce qui exige le maintien d'une tige plus longue, et stocké. Peut-être conviendrait-il cependant de chercher plus loin, et pourrait-on rapprocher cet usage de théories psychologiques modernes qui font de la femme la consommatrice par excellence, alors que l'homme aurait plutôt une vocation d'accumulation...

3. Les carrés retenus avaient 5 m sur 5, et furent choisis au hasard, au moment de la récolte, en fonction des zones de mûrissement du riz, et de manière à couvrir systématiquement les différentes parties du terroir. Le carré était installé à l'endroit même où se trouvait l'équipe des récolteurs (celle-ci pouvait donc aussi bien opérer en bordure qu'au centre de la parcelle), le paddy était coupé sous nos yeux, pesé, amené au campement ou au village, séché, décortiqué, repesé. Quant aux cultures associées, maïs déjà récolté, manioc encore vert, petits légumes et condiments, il fut procédé au comptage des pieds pour la première, des plants pour la seconde, à un inventaire exhaustif pour les autres.

4. Voici à titre d'exemple le contenu de 5 carrés :

- carré n° 7 : 3,150 kg de riz, 4 plants de manioc, 2 pieds de maïs, 5 pieds de mil, 4 pieds de gombo ;
- carré n° 14 : 2,650 kg de riz seul ;
- carré n° 21 : 3,200 kg de riz, 1 pied de gombo, 1 pied de tomate ;
- carré n° 28 : 1,550 kg de riz, 6 pieds de maïs, 3 pieds de gombo ;
- carré n° 35 : 2,400 kg de riz seul.

5. La distance d'implantation des pieds varie de 1 à 5 m. Il est évident que dans le premier cas les arbustes finissent par s'étouffer très vite les uns les autres, et ne peuvent connaître qu'une croissance très irrégulière.

Si nous comparons le calendrier théorique de traitement du café, tel qu'il a été établi par l'IFCC<sup>1</sup> (tableau ci-dessous), aux opérations effectivement réalisées par le paysan guéré sur sa plantation, l'assertion que nous faisons ci-dessus, et selon laquelle l'économie caféière se rapprochait plus d'une économie de cueillette que d'une activité de production, prend toute sa signification. Les façons d'entretien sont réduites au strict minimum : les jeunes plants sont souvent laissés sans

CALENDRIER THÉORIQUE DE TRAITEMENT DU CAFÉ

	Stade	Façons
Janvier . . . . .	Début floraison	Récolte – Postrécolte sanitaire – Recépage – Plantation bien nettoyée.
Février . . . . .	Floraison	Postrécolte sanitaire – Entretien – Préparation nouvelle plantation.
Mars . . . . .		Taille – Préparation nouvelle plantation.
Avril . . . . .		Piquetage – Trous pour nouvelle plantation – Engrais.
Mai . . . . .		Nettoyage – Égourmandage – Traitement contre scolyte – Plantation.
Juin . . . . .		Débroussaillage. Sarclage – Égourmandage – Taille des branches mortes. Plantation nouvelle caféière.
Juillet . . . . .		Entretien – Paillage – Égourmandage – Pré-récolte sanitaire contre scolyte des grains – Lutte contre chenilles queue de rat.
Août . . . . .	Grains formés	Entretien – Paillage – Égourmandage – Pré-récolte sanitaire contre scolyte des grains – Lutte contre chenille queue de rat.
Septembre . . . . .	Grains formés	Entretien – Remplacement des manquants sur jeune plantation – Engrais – Étayage – Pré-récolte sanitaire – Lutte contre chenilles queue de rat.
Octobre . . . . .	Début maturation	Nettoyage – Égourmandage – Remplacement des manquants. Engrais si non apporté en septembre – Poudrage insecticide en vue récolte.
Novembre . . . . .	Maturation	Égourmandage – Poudrage insecticide pour récolte – Récolte – Séchage, décorticage, triage – Pépinière.
Décembre . . . . .	Fin maturation	Récolte. Égourmandage, en conservant 1 gourmand ou 2 de remplacement.

ombrage et sans protection contre le bétail, d'où un nombre élevé de manquants ; un nettoyage (exceptionnellement deux) en octobre-novembre, peu avant la récolte donc et essentiellement destiné d'ailleurs à permettre celle-ci, avec tous les inconvénients que cela comporte (chute notamment des cerises déjà mûres) ; l'égourmandage accompagne généralement le nettoyage, mais est fait d'une manière assez fantaisiste ; le poudrage insecticide est insuffisant : 49 plantations, soit une quarantaine d'hectares, ont été traitées avec tout juste 115 kg ; aucun engrais, pas même de paillage, aucune pré-récolte sanitaire... Les cerises, récoltées en deux passages, sont mises à sécher souvent à même le sol, ou sur des claies, parfois surélevées, et sous lesquelles un feu contribue à accélérer l'opération.

Les observations de D. PICARD ont montré que 10 à 20 % des grains étaient attaqués par les scolytes. Aussi les rendements laissent-ils également beaucoup à désirer<sup>2</sup>, et ne s'établissent

1. IFCC : *Le calendrier agricole du planteur ivoirien de café et de cacao*, Centre de Recherche de Côte d'Ivoire, Abidjan, 1964.

2. Parmi les raisons de ce faible rendement D. PICARD note d'une part l'appauvrissement du sol, le caféier possédant fréquemment 6 à 7 tiges (égourmandage mal fait) ; d'autre part l'affaiblissement de l'arbre, dont le développement n'est pas contrôlé.

sent-ils, sur quatre années, qu'à 382 kg/ha, avec des minima, quand l'année est particulièrement sèche, comme cela a été le cas en 1964, de moins de 300 kg/ha, et des maxima, les bonnes années, de plus de 400 (cf. tableau ci-après).

PRODUCTION CAFÉIÈRE DE 1962 A 1965

Année	Production totale (en kg)	Rendement/ha (en kg)
1962 .....	36 341	417
1963 .....	38 064	437
1964 .....	25 680	294
1965 .....	33 852	398
Moyenne sur 4 ans ....	33 484	382

En ce qui concerne le cacao, encore que très faiblement représenté sur le terroir de Ziombli en 1965, soulignons simplement le fait que dans 9 plantations sur les 11 nous avons noté la présence de kolatiers : quand on sait l'incompatibilité qui existe entre ces deux arbres, il n'est pas étonnant que la production moyenne ne dépasse pas 180 kg/ha (cf. tableau ci-dessous).

PRODUCTION CACAOYÈRE DE 1962 A 1964

Année	Production totale	Rendement/ha
	(en kg)	(en kg)
1962 (6 plantations en production) ....	490	125
1963 (7 plantations en production) ....	582	135
1964 (8 plantations en production) ....	1 275	280
Moyenne sur 3 ans .....	782	180

La conclusion principale qui se dégage de cet examen de la structure agraire du terroir de Ziombli est que malgré un taux d'occupation de l'espace très élevé les surfaces cultivées sont plus que réduites : 93 ha de cultures commerciales, 133 ha de vivriers, et ce pour une population active de 134 hommes et de 185 femmes (soit 65 ares de culture de rente et environ un hectare de vivrier par homme actif, 47 et 72 ares par femme active). Cette situation est d'autant plus inquiétante que les rendements sont médiocres : 382 kg/ha pour le café, 180 kg/ha pour le cacao, 712 kg/ha pour le riz. Avec en plus une durée moyenne de jachère de six ans, le système actuel est pratiquement déjà incompressible : ainsi se trouve dès à présent posé l'un des problèmes majeurs sur lequel nous aurons à revenir, et qui est celui de la *pression démo-économique*, qui se fait de plus en plus lourdement sentir dans cette région.

### 3. Les caractéristiques foncières.

#### a) Droit d'usage et droit de propriété.

L'introduction de cultures pérennes a entraîné un peu partout en Afrique Noire l'apparition, à côté du droit d'usage habituellement de règle, d'un droit permanent. Le terroir de Ziombli n'a pas échappé à cette évolution.

Le droit d'usage continue à régir l'agriculture vivrière : la terre appartient à la communauté

villageoise toute entière et le paysan peut librement décider de défricher telle ou telle partie de la forêt et de la mettre en culture. Il suffit, une fois le terrain repéré, d'y mettre une marque quelconque (quelques coups de machette aux abords) pour que plus personne ne puisse s'y installer. Le paysan gardera sur cette parcelle, à la fin de la durée normale d'une jachère (6-7 ans), un droit d'usage préférentiel. S'il laisse passer ce terme, la terre retourne au village, et n'importe qui a la possibilité de la remettre en valeur.

Il en va tout autrement des plantations de rapport, dont la création a mis en œuvre un droit qui auparavant ne s'était jamais appliqué à la terre, le droit de propriété. Un tel droit implique pour le propriétaire non seulement la jouissance permanente du bien foncier de son vivant, mais aussi la transmission par héritage de ce bien à ses ayants droit ou même sa vente.

En cas de dévolution successorale, la règle est celle qui régit l'attribution des biens du défunt, et que nous avons déjà examinée ci-dessus : l'héritage va normalement de père en fils, ou, quand ce dernier n'est pas encore en âge d'en prendre possession, est confié à un tuteur. Tout à fait exceptionnellement un legs peut être fait du vivant du mari à une femme particulièrement méritante (la femme dans la société traditionnelle n'ayant pas droit à des biens de valeur), ou à n'importe quelle autre personne.

Les transactions foncières ne sont encore que très rares, et ne peuvent porter bien entendu que sur des plantations pérennes. Dans ces cas ce sont d'ailleurs plus les arbres que l'on vend que la terre. Sur les 129 plantations de café et de cacao du terroir de 1965, deux parcelles seulement provenaient d'achat : la première, une caféière de 63 ares, avait été acquise en 1954 pour la somme de 16 000 francs, la seconde, une caféière de 60 ares, l'avait été en 1958 pour 10 000 francs. En 1966, l'une des plus importantes plantations du village, une caféière de 219 ares, fut par ailleurs cédée pour 30 000 francs, prix très inférieur à sa valeur réelle. Aucun barème ne régit donc encore de telles transactions, qui sont plus soumises aux capacités respectives de négociation des contractants qu'à des lois de marché.

Le passage du droit d'usage au droit permanent n'a pas réellement posé jusqu'à présent de problème majeur. Le processus de l'appropriation par la mise en place de cultures pérennes a toujours été, depuis l'introduction de celles-ci, tacitement reconnu et accepté par tout le monde. La raréfaction progressive des terres disponibles, qui a déjà commencé à susciter une relative inquiétude dans le couloir particulièrement peuplé entre Nuon et Cavally où se situe notre terroir, ne manquera cependant probablement pas, dans les années à venir, de devenir une source de conflits<sup>1</sup>.

## b) *Travail agricole et modes de faire-valoir.*

### — L'ORGANISATION DU TRAVAIL AGRICOLE

La division sociale du travail, telle qu'elle a été définie ci-dessus, reste toujours de rigueur. L'introduction des cultures industrielles l'a même accentuée, dans la mesure où celles-ci, en s'affirmant comme un secteur spécifiquement masculin, ont contribué à renforcer le caractère déjà très nettement féminin du secteur vivrier. Les clivages ne sont malgré tout pas absolus, et si les femmes participent couramment à la cueillette de café, beaucoup d'hommes acceptent également, mais sur le champ de leurs épouses seulement, de récolter le riz.

Seule une femme mariée (ou une veuve) a le droit d'avoir un champ vivrier : cette règle ne souffre encore actuellement d'aucune exception au village. S'il est admis qu'une même femme puisse cultiver deux ou trois parcelles, il l'est également que deux ou plusieurs femmes (coépouses, ou souvent épouse et mère du chef de ménage) partagent la même parcelle : c'est généralement

1. Dans notre second village d'étude, Sibabli, nous avons noté une pratique qui prouve que le problème du passage du droit d'usage au droit de propriété se pose déjà avec acuité, malgré un terroir beaucoup plus étendu et une absence apparemment totale de manque de terre. Depuis plusieurs années les paysans disséminent dans leurs parcelles vivrières quelques pieds de café, et quand après le délai normal de jachère un voisin veut prendre une option sur l'ancienne rizière, l'occupant précédent s'y oppose, arguant du fait qu'il ne s'agit pas d'un terrain commun, mais bel et bien d'une plantation pérenne, puisqu'elle porte du café, donc appropriée.

le cas quand ces femmes habitent une seule et même case, et disposent donc d'un grenier unique. Il est rare en effet que dès la première année la jeune épousée ait sa maison ou son champ propre. Le mari préfère la confier à une coépouse plus âgée, ou simplement à sa mère, qui l'initiera aux particularités du terroir et à son statut de femme. Ainsi sur les 187 femmes mariées que comptait Ziombli en 1965, 103 cultivaient chacune 1 parcelle, 15 s'occupaient de 2 et 3 de 3 ; 22 parcelles recevaient par contre le travail de 2 femmes chacune, 2 de 3 et 1 de 4 ; 12 femmes, pour des raisons diverses (vieillesse, maladie, voyage, désaccord avec le mari), n'avaient pas de champ du tout. A ces 187 femmes mariées s'ajoutaient 10 veuves, possédant également chacune une rizière propre.

Au même titre que la culture vivrière est le fait des femmes celle du café l'est des hommes : pas de n'importe quel individu de sexe masculin, mais de l'*homme marié* seulement, celui qui a pleinement accédé au statut de *vir*, au sens à la fois de producteur, ayant des obligations sociales, et de reproducteur, ayant des charges familiales. Aussi un jeune homme n'a-t-il en principe pas le droit d'avoir de plantation commerciale : ce serait un défi lancé aux aînés de son lignage, un refus de respecter leur autorité, une soustraction à leur contrôle. A quoi lui servirait en effet le produit de son travail sinon à chercher à se libérer de la tutelle des anciens ? Il en est de même des femmes qui, comme nous l'avons déjà indiqué ci-dessus, n'étaient pas habilitées dans la société traditionnelle à contrôler des biens importants : dans la mesure où l'argent est devenu le substitut par excellence de tout ce qui autrefois composait la richesse il est donc normal qu'elles n'y accèdent pas.

Ce schéma, s'il est encore respecté dans l'ensemble, commence cependant déjà à souffrir d'exceptions. Sur les 129 plantations pérennes que comptait le village de Ziombli en 1965, 5 étaient entre les mains de jeunes gens, et 5 autres de femmes. Ces écarts ne sont certes pas très importants, mais méritent malgré tout d'être signalés. En ce qui concerne les jeunes gens, tous les 5 sont orphelins de père : plutôt que de travailler pour une famille élargie dont les liens se distendent de plus en plus rapidement, et sur laquelle ils craignaient de pouvoir de moins en moins compter à l'avenir, ils ont préféré s'installer à leur propre compte. Quant aux 5 femmes propriétaires, l'une l'est par accident (un voisin ayant par inadvertance débordé les limites de sa propre caféière et planté quelques pieds — il s'agit de moins de 2 ares — sur la parcelle vivrière de la femme en question alors que cette parcelle n'était pas encore retombée dans les communs) ; la seconde l'est à la suite d'une dévolution successorale litigieuse et inextricable (il s'agit du fameux cas de contestation de filiation examiné ci-dessus : plutôt que de relancer l'affaire au décès du mari de Kwè pour savoir qui hériterait de sa plantation, on a préféré différer l'échéance d'un règlement définitif en laissant purement et simplement la caféière à la veuve) ; la troisième l'est par un don en provenance d'un neveu utérin (et dont les raisons nous restent mystérieuses) ; seules les deux dernières semblent avoir eu l'initiative de la création de leur caféière (l'une d'elles, particulièrement dynamique, est Présidente de la section villageoise des femmes de son quartier).

Si la plantation pérenne constitue à l'heure actuelle l'un des éléments principaux de la richesse d'un chef de famille, il convient toutefois de souligner que tous les hommes mariés ne se livrent enfin pas systématiquement à la culture commerciale. Sur les 102 chefs de ménage de Ziombli, 22, soit un peu plus de 20 %, n'avaient en 1965 ni caféière ni cacaoyère. Il s'agissait d'une part de 5 vieillards, à l'âge respectable, d'autre part de jeunes assez mal intégrés et faiblement enracinés au village, ayant à plusieurs reprises déjà cherché fortune à l'extérieur (Basse-Côte ou Libéria), sans succès, et toujours prêts à re-tenter n'importe quelle aventure (depuis, plusieurs ont d'ailleurs rejoint San Pedro, où l'ouverture du chantier du port a fait miroiter de nombreux espoirs).

#### — LES MODES DE FAIRE-VALOIR

Aucun cas de faire-valoir indirect, que ce soit sur le parcellaire vivrier ou sur les plantations pérennes, ne fut noté à Ziombli en 1965. La règle était à l'exploitation directe.

En 1968 cependant, avec l'arrivée au village d'un groupe de jeunes manœuvres mossi, nous assistâmes à la conclusion de deux formes de contrat de métayage : la première confiait l'intégralité des travaux d'une caféière à cette force de travail externe, et stipulait le partage, après la cueillette, *en deux parts égales*, de la récolte ; la seconde accordait pour les mêmes opérations

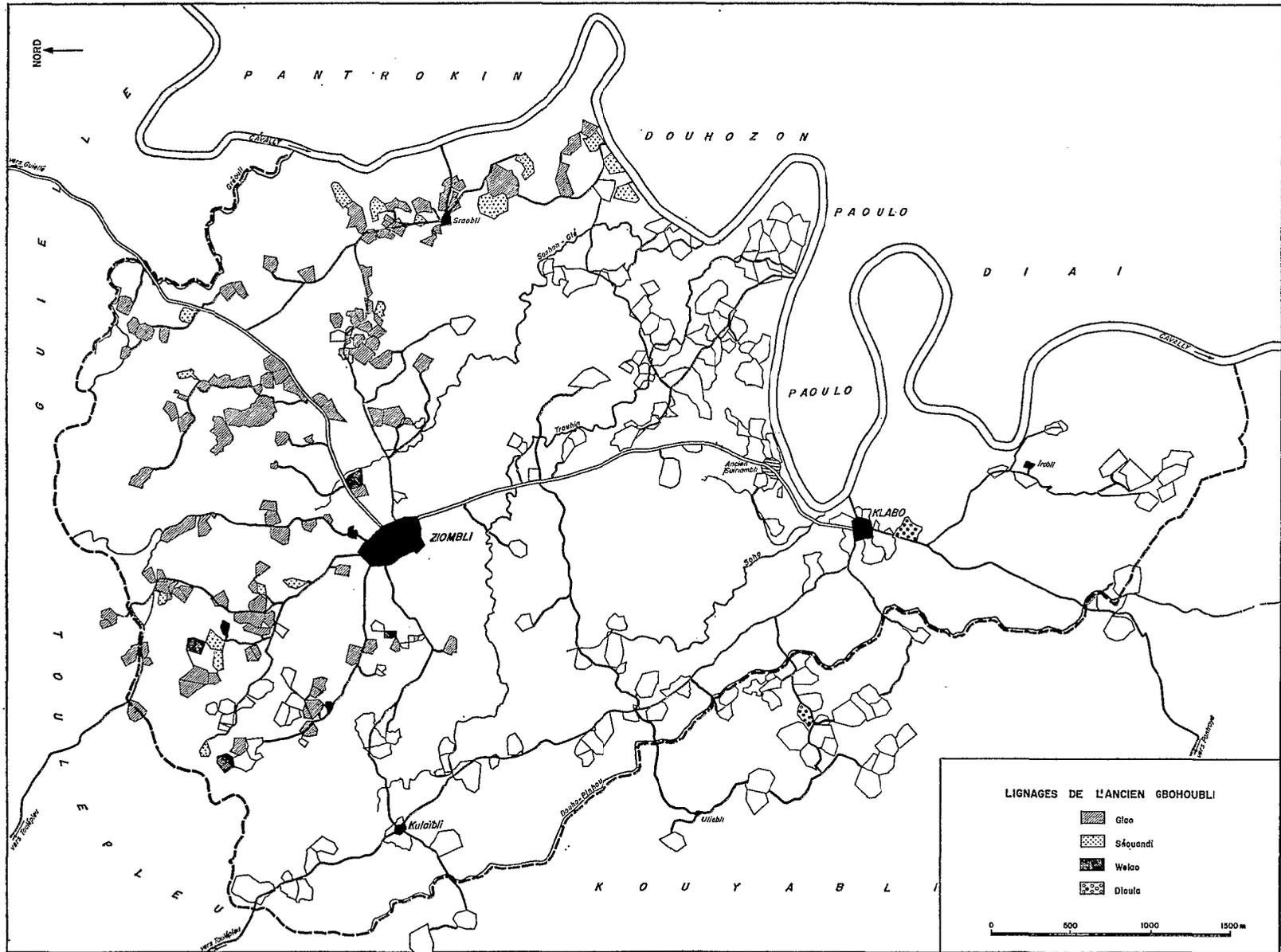


FIG. 50. — Occupation de l'espace et structure lignagère. Projection des lignages sur le terroir.

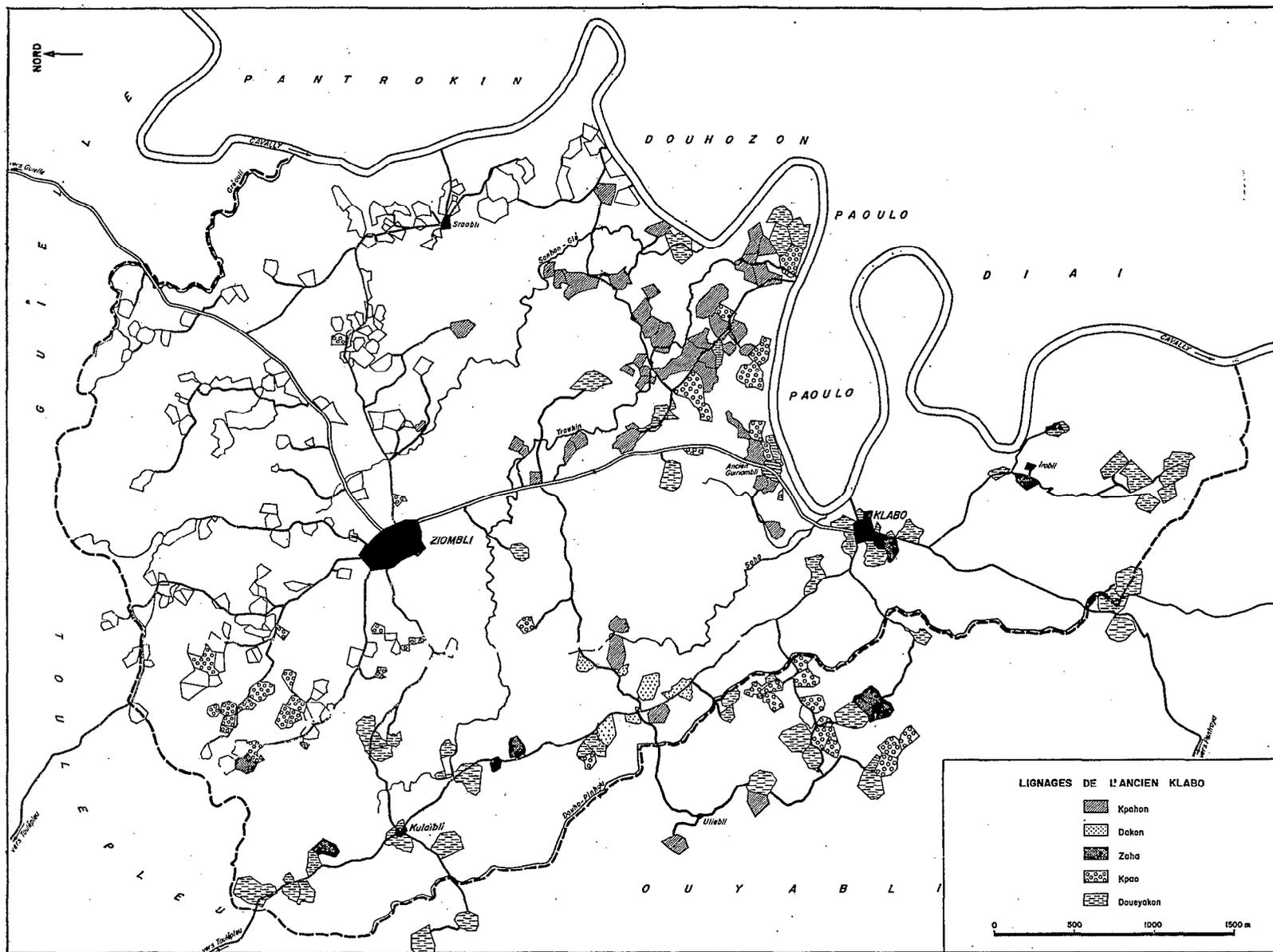


FIG. 51. — Occupation de l'espace et structure lignagère. Projection des lignages sur le terroir.

*le tiers de la récolte* aux manœuvres, mais incluait en plus dans le contrat logement et nourriture. Quoique encore que très timidement, la première formule semble se développer à l'heure actuelle, et intéresser autant les manœuvres étrangers (Mossi et Dioula) qu'une fraction jeune et désœuvrée de villageois qui préfèrent profiter immédiatement de leur travail plutôt que de s'astreindre aux longs délais de production que demande la création d'une plantation.

### c) *Occupation de l'espace et dynamique sociale.*

Il convient enfin de nous demander quel est le degré de socialisation de ce territoire villageois dont nous venons de présenter la structure. Cela nous amènera d'une part à examiner comment les différents lignages constituant la communauté de Ziombli se projettent sur le terroir ; d'autre part à rappeler sommairement quels liens l'homme entretient sur le plan du sacré avec la terre.

#### — TERROIR ET PROJECTION LIGNAGÈRE

Le terroir de Ziombli satisfait tout d'abord pleinement à la définition proposée par P. PELISSIER et G. SAUTTER de « portion de territoire appropriée, aménagée et utilisée par le groupe qui y réside et en tire les moyens de subsistance »<sup>1</sup>. Les limites de la surface appropriée sont fixées avec précision, par le réseau hydrographique ou des accidents de terrain, et empiéter sur ces frontières ou les dépasser ne peut se faire sans l'accord du village riverain. Ce finage rigoureux est très vraisemblablement le résultat du partage territorial auquel les différents clans du groupement de guerre Nidrou se livrèrent, il y a quelques 250 ans, à l'issue de leur migration.

La projection des différents lignages sur le terroir (cf. fig. 50 et 51) reflète en second lieu assez fidèlement cette appropriation originelle. Rappelons que le village actuel de Ziombli est né du regroupement sur le site de l'ancien Ziombli de deux villages voisins, Guiriambli et Klabo. L'historique détaillé auquel nous avons procédé ci-dessus des différents lignages de ces localités, ainsi que de leurs va-et-vient permanents, nous a permis d'une part de montrer que leurs destinées étaient depuis fort longtemps étroitement liées, d'autre part de distinguer en leur sein deux entités malgré tout relativement différenciées : les lignages de l'ancien village de Gbohoubli (Glaou, Gbéou, auxquels s'ajouteront plus tard les Welao), les lignages de l'ancien Klabo (Dakon, Doueyakon, Kpahon, Kpao et Zaha). Or en 1965, 4 ans après le début de l'opération de regroupement, donc en principe de fusion, ces deux entités conservaient encore des terroirs nettement distincts : l'ancienne limite entre les deux espaces villageois, le marigot Trouhin, continue toujours à l'heure actuelle à couper en gros le terroir en deux, la zone septentrionale étant occupée par les lignages de l'ancien Gbohoubli, la zone méridionale par ceux de l'ancien Klabo. Si ces derniers ont déjà commencé à franchir le Trouhin et à étendre leurs cultures vers le Nord, les premiers n'ont par contre pas empiété une seule fois encore sur la rive droite du marigot.

Par-delà la projection de ces deux grandes entités, l'implantation des lignages pris séparément n'est enfin, et quant à elle, pas significative. Mis à part quelques noyaux relativement compacts, les parcelles d'un même groupement lignager sont disséminées un peu au hasard sur toute l'étendue du terroir. Cette constatation s'applique également, à un échelon inférieur, à la famille polygynique, et ne simplifie certes pas le problème des déplacements d'un champ à l'autre.

#### — LES RITES AGRAIRES

Le lien que le paysan guéré entretient, sur le plan du sacré, avec la terre a déjà été amplement décrit dans la partie de ce travail consacrée à la régulation de l'ordre social. Aussi n'en rappellerons-nous que les éléments principaux.

Les rites agraires sont de trois ordres :

- culte à la Lune, symbole de fertilité et de fécondité, et dont le mouvement est étroitement associé aux différentes phases de la vie agricole ;

1. G. SAUTTER et P. PÉLISSIER (1964, p. 57).

- rites de conjuration des puissances chtoniennes, soit collectifs, soit individuels :
  - collectifs : cérémonie au niveau de l'ensemble du village marquée par la sortie de *kwi*, génie médiateur entre le monde des hommes et celui de la nature, d'une part à l'ouverture de chaque cycle agricole (c'est *kwi* qui donne officiellement l'autorisation de commencer les travaux champêtres), d'autre part chaque fois que le rythme du cycle est compromis par des pluies trop abondantes ou une sécheresse trop excessive ;
  - individuels : sacrifice à la terre (un mélange de riz et d'huile de palme) que le paysan effectue, pour conjurer les génies de la brousse, sur chaque parcelle qu'il projette de mettre en culture ; mise en place de *koã*, « protecteurs » du champ ;
- cérémonie de bénédiction des prémices, au cours de laquelle intervient de nouveau *kwi*, qui donne officiellement aux villageois l'autorisation de consommer les produits nouveaux (maïs et riz).

Signalons enfin qu'il n'existe chez les Guéré pas de chef de terre, ce rôle étant exercé par le chef de village pour les opérations de type « laïque » (octroi ou prêt d'une parcelle à un étranger par exemple), par *kwi*, ou quand cette institution fait défaut, par le *digo*, l'aîné de la communauté, pour les opérations de type « sacré ».

#### 4. Temps de travaux et niveaux d'activité.

Après avoir analysé les caractéristiques agraires et foncières du terroir de Ziombli, il convient d'examiner enfin, en rapport avec l'organisation du système de production, de quelle manière le paysan guéré dispose de son *temps*. L'intérêt que revêt, dans l'optique d'une étude de sociologie du développement, une telle recherche, en dépit des délicats problèmes méthodologiques qu'elle soulève, n'est plus à démontrer. Des travaux récents, effectués sur des terrains divers<sup>1</sup>, ont amplement confirmé et l'utilité et la nécessité de ce type d'entreprise.

Le point de départ de l'approche quantitative dont nous exposons ici les résultats fut le sentiment que nous acquîmes très rapidement, au contact de la réalité villageoise locale, de l'existence de goulots d'étranglement liés à des contraintes imposées par le facteur « temps ». En d'autres termes, il nous apparaissait que si les Guéré avaient du mal à cumuler culture vivrière et culture commerciale, ce n'était pas la conséquence, comme le proclament encore actuellement les autorités, de leur seule « paresse naturelle », mais bien plus d'une incapacité matérielle à faire front, à certaines époques de l'année, aux exigences à la fois de l'un et de l'autre système cultural. Encore fallait-il l'établir d'une manière qui ne fût pas que subjective.

C'est à cette démonstration que nous tenterons de procéder à partir de l'examen des résultats d'une enquête « budget-temps » portant sur un échantillon de 6 « unités » choisies en fonction du rang social, de l'âge, et du statut matrimonial de leur « chef », soit un total de 21 personnes (6 hommes, 15 femmes) réparties comme suit :

- Unité I : 1 chef de lignage, 78 ans, 5 femmes de 75 à 39 ans ;
- Unité II : 1 chef de *gbowõ* (segment de lignage), 50 ans, 3 femmes de 38 à 25 ans ;
- Unité III : 1 homme-médecine (*koëi-dioi*), 44 ans, 4 femmes de 39 à 18 ans ;
- Unité IV : 1 homme de 36 ans, actif et dynamique, 2 femmes de 29 et 28 ans ;
- Unité V : 1 monogame de 23 ans, 1 femme de 23 ans ;
- Unité VI : 1 célibataire de 24 ans.

L'unité de mesure retenue fut la demi-journée, et la durée d'observation le cycle annuel complet.

1. Cf. notamment ceux menés en Côte d'Ivoire par des chercheurs de l'ORSTOM (M. AUGÉ, P. ÉTIENNE, J.-L. BOUTILLIER, A. SCHWARTZ), et dont rend compte un numéro spécial des *Cahiers ORSTOM, Sér. Sc. Hum.* (vol. V, n° 3, 1968) intitulé : « Temps et Développement : Quatre sociétés en Côte d'Ivoire. » Pour les problèmes méthodologiques, voir surtout l'article introductif de M. AUGÉ : « Temps social et développement », et en fin de Cahier, une bibliographie sur le temps établie par M. LE PAPE.

Le dépouillement des résultats n'alla pas sans poser des problèmes également. Pour la clarté de l'exposé nous avons retenu deux grandes catégories temporelles significatives : le temps non productif, le temps productif. La première catégorie recouvre les temps d' « inactivité » (repos, maladie) et d' « activité sociale et rituelle » (visites à la famille, fréquentation du marché, deuil, funérailles, etc.) ; la seconde les « activités domestiques », les « activités de production » (culture vivrière, culture commerciale), les « activités de ramassage », le « travail prestataire », le « travail salarié », les « activités productrices de services ». Le clivage entre les deux types de catégories n'est en réalité pas aussi évident. Selon quels critères peut-on considérer en effet qu'un temps est productif ou non productif ? Une activité de type social ou rituel par exemple (règlement de litige, négociation matrimoniale, funérailles, etc.), si elle est effectivement non productive économiquement, l'est-elle sociologiquement ? Ou encore la fréquentation du marché répond-elle à la satisfaction d'un besoin social (temps non productif) ou simplement domestique (temps productif) ? Si dans cette approche nous avons privilégié le critère économique, c'est simplement parce qu'il nous semblait le mieux à même de répondre aux exigences précises de l'investigation telle que nous en avons défini le but ci-dessus.

Nous examinerons successivement le rapport temps productif/temps non productif, la ventilation du temps productif, les fluctuations saisonnières.

#### a) Temps productif et temps non productif.

Le rapport temps productif/temps non productif est donné par le tableau ci-après :

TEMPS PRODUCTIF ET TEMPS NON PRODUCTIF

	% du temps total	
	Hommes	Femmes
I. Temps non productif .....	43,3	19,1
a) Inactivité .....	29,1	3,7
- Repos .....	22,9	1,6
- Maladie .....	6,2	2,1
b) Activité sociale et rituelle .....	14,2	15,4
II. Temps productif .....	56,7	80,9
a) Activité domestique .....	12,6	30,9
b) Activité de production .....	26,7	44,4
- Cultures vivrières .....	14,3	32,2
- Cultures commerciales .....	12,4	12,2
c) Activité de ramassage .....	1	1,6
d) Travail prestataire .....	4,7	2
e) Travail salarié .....	5,5	2
f) Activité productrice de service .....	6,2	
TOTAL .....	100	100

La lecture de ce tableau permet de faire les remarques d'ensemble suivantes : importance considérable du temps non productif chez les hommes : 43,3 % du temps total (contre 19,1 % seulement chez les femmes) ; surreprésentation féminine par rapport au temps productif masculin : 80,9 % contre 56,7 %.

Ces données, qui traduisent des moyennes, demandent cependant à être pondérées, en fonction de l'âge d'une part, du statut social et matrimonial de l'autre. Si nous examinons en effet

le rapport temps productif/temps non productif par unité de mesure (fig. 52 et 53) nous constatons, du côté des hommes, une progression très significative en courbe croissante de VI à IV, puis décroissante de IV à I, le maximum se situant à 86,9 % de temps productif pour IV et les minima respectivement à 49,3 % pour VI (célibataire) et à 9,4 % pour I (chef de lignage de 78 ans, 5 femmes) ; du côté des femmes, un taux d'activité par unité à peu près constant (de 80 à 90 %), sauf pour V, jeune mariée n'ayant pas encore de champ de riz, et une progression par tranches d'âge identique à celle des hommes. Le temps productif masculin réel, compte non tenu de I, vieillard en marge déjà du système de production, et de VI, célibataire non encore pleinement intégré, se situe donc entre 55,9 et 86,9 %, et se rapproche sensiblement de celui des femmes.

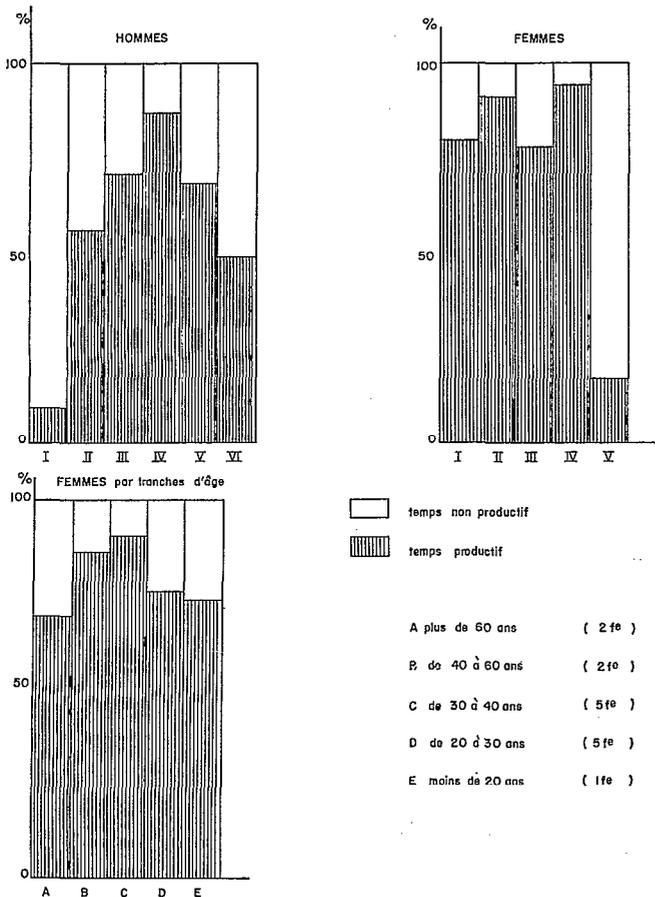


FIG. 52. Temps productif et temps non productif.

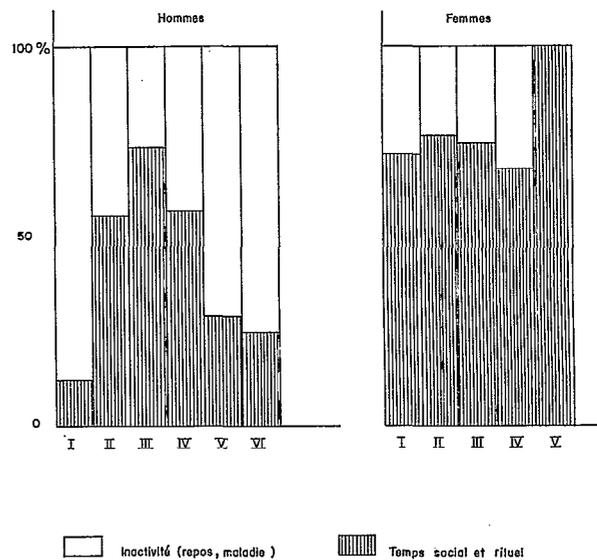


FIG. 53. — Ventilation du temps non productif.

Dans le temps non productif masculin la place occupée par le temps social et rituel épouse une courbe comparable aux deux précédentes : croissante de VI (célibataire) à III (homme-médecine), puis décroissante de III à I. La faible participation de I, chef de lignage, à la vie sociale et rituelle n'est pas étonnante, et confirme ce que nous avons pu dire ailleurs du rôle de plus en plus réduit que jouent les vieux dans la société guéré actuelle. Chez les femmes, ce temps social et rituel est à peu près constant d'une unité à l'autre : seule V, nouvellement mariée, passe la quasi-totalité de l'année en visites et déplacements. Soulignons enfin qu'à l'intérieur du temps non productif le taux d'inactivité des hommes est très nettement supérieur à celui des femmes.

b) *Ventilation du temps productif.*

L'examen du temps productif nous permettra de procéder à une comparaison entre d'une part niveaux d'activité actuels et niveaux d'activité traditionnels, d'autre part travail masculin et travail féminin.

## — NIVEAUX D'ACTIVITÉ ACTUELS ET NIVEAUX D'ACTIVITÉ TRADITIONNELS

Nous avons retenu dans l'analyse de l'univers économique traditionnel trois grands niveaux d'activité : ramassage, production, transformation. Quel temps le paysan guéré continue-t-il à leur consacrer à l'heure actuelle ? Si nous soustrayons du temps productif global le temps consacré d'une part à la culture commerciale (21,7 % pour les hommes, 15 % pour les femmes), d'autre part au travail salarié de type moderne (7,1 % pour les hommes), il ressort que les activités traditionnelles mobilisent encore 71,2 % du temps productif des hommes, et 85 % de celui des femmes.

Le tableau ci-après ainsi que les figures 54 et 55 donnent la ventilation détaillée de ce temps productif.

VENTILATION DU TEMPS PRODUCTIF

Activité	% du temps productif total	
	Hommes	Femmes
Activité domestique .....	22,3	38,2
Activité de production .....	47	54,8
— cultures vivrières .....	25,3	39,8
— cultures commerciales .....	21,7	15
Activité de ramassage .....	1,8	2
Travail prestataire .....	8,3	2,4
Travail salarié .....	9,7	2,6
— sociétaire .....	2,6	2,6
— individuel .....	7,1	
Activité productrice de service .....	10,9	
TOTAL .....	100	100

Il convient de souligner la part importante consacrée par les hommes aux *activités domestiques* : 22,3 % (alors que les cultures commerciales ne reçoivent que 21,7 % du temps productif) ; ce temps a été entièrement requis par la construction et l'entretien de l'habitat. Précisons que l'année 1965, avec la politique de regroupement des villages, a connu en ce domaine une activité anormale. Même les femmes, sur les 38,2 % de leur temps domestique, en ont consacré 10 % environ à l'habitat, le reste étant allé essentiellement à la préparation des aliments et aux corvées ménagères.

L'analyse du temps consacré aux *activités de production* proprement dites (culture vivrière, culture commerciale) illustre d'une manière particulièrement frappante les conclusions que nous avons dégagées ci-dessus de l'examen des techniques culturales :

- la riziculture traditionnelle absorbe 25,3 % du temps productif masculin et 39,8 % du temps productif féminin, ce qui, pour les rendements que l'on sait, est plus qu'anormal ; les opérations de défrichement et d'abattage de bois requièrent à elles seules près de 70 % du temps des hommes, le reste allant presque entièrement à la confection de la clôture contre les agoutis. Ces mêmes tâches de préparation du terrain amputent également le temps productif féminin de près du tiers (cf. fig. 56) ;

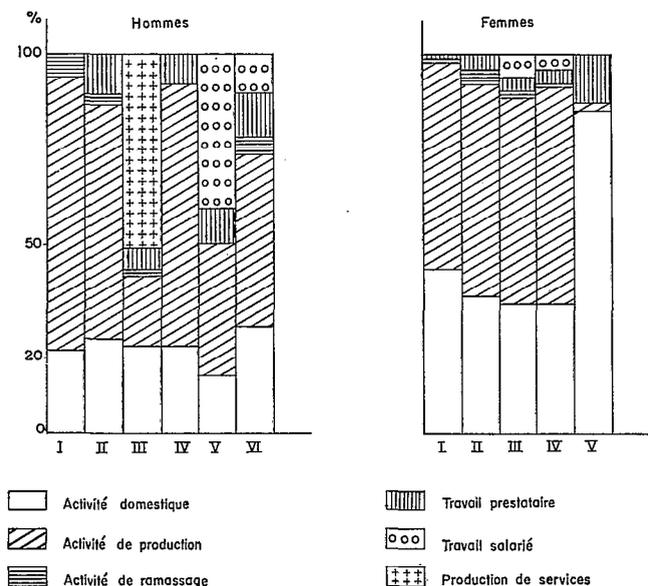


FIG. 54. — Ventilation du temps productif.

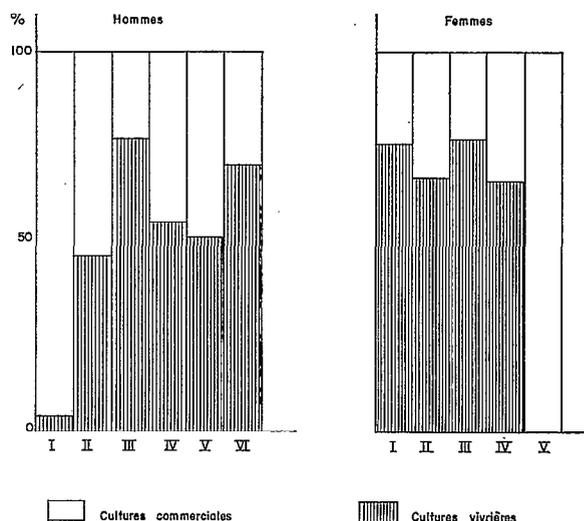


FIG. 55. — Ventilation du temps productif entre cultures vivrières et cultures commerciales.

- l'examen du temps consacré aux cultures commerciales est plus éloquent encore : si 21,7 % du temps productif masculin et 15 % du temps productif féminin reviennent au café et au cacao, plus de 65 % de ce temps pour les hommes et plus de 95 % pour les femmes vont aux opérations de récolte et de conditionnement. La culture commerciale nous apparaît de ce fait comme relevant effectivement davantage d'une économie de cueillette que d'une activité de production (cf. fig. 57) ;
- si nous comparons enfin les deux types de production, la culture vivrière continue à être largement plus accaparente que la culture commerciale : 53,7 % et 72,5 % des temps respectivement masculin et féminin vont à la première, 46,3 % et 27,5 % seulement à la seconde.

Les activités de ramassage, quant à elles, n'occupent plus que très faiblement le paysan guéré : 1,8 % du temps productif masculin, 2 % du temps productif féminin. Ce temps se partage entre cueillette (régimes de noix de palme), ramassage (cola) et pêche pour les hommes, et va exclusivement à la pêche pour les femmes.

Le travail prestataire continue par contre à prélever une part relativement importante sur le temps productif masculin : 8,3 %. Ce temps va à la construction et à l'entretien des pistes, la réfection des ponts, les corvées de nettoyage du village, etc. Les femmes sont plus privilégiées en ce domaine : 2,4 % seulement de leur temps productif est absorbé par la voirie.

Le travail salarié se subdivise en deux types :

- le travail salarié de type sociétair traditionnel (rémunération payée à une société d'entraide qui en fin de saison en répartit le montant entre les différents membres) : il occupe ici 2,6 % du temps productif et des hommes et des femmes ;
- le travail salarié individuel de type moderne : il ne concerne en réalité qu'une personne de notre échantillon, et le pourcentage de 7,1 % n'a que peu de signification.

Les activités productrices de services enfin sont exclusivement constituées par les soins médicaux traditionnels prodigués par III, homme-médecin réputé, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du village. Le pourcentage de 10,9 %, qui est une moyenne ventilée sur l'ensemble de l'échantillon, n'a donc lui aussi que peu de signification.

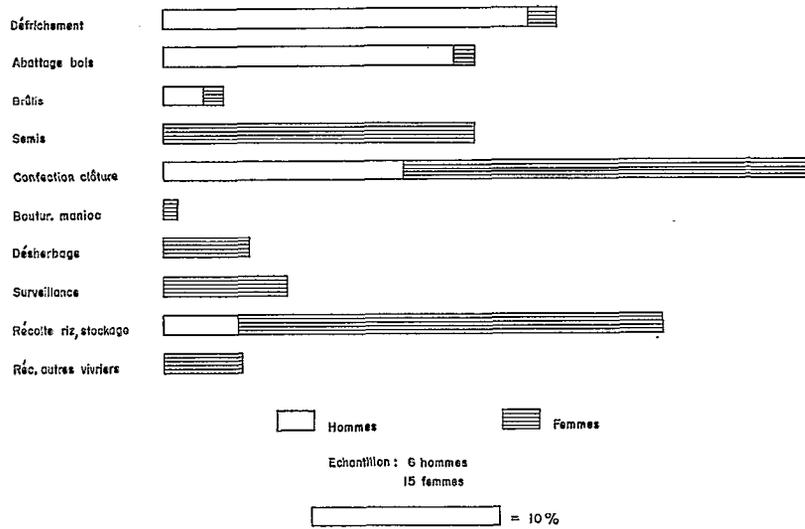


FIG. 56. — Temps consacré à la culture vivrière (en % du temps global consacré aux activités de production).

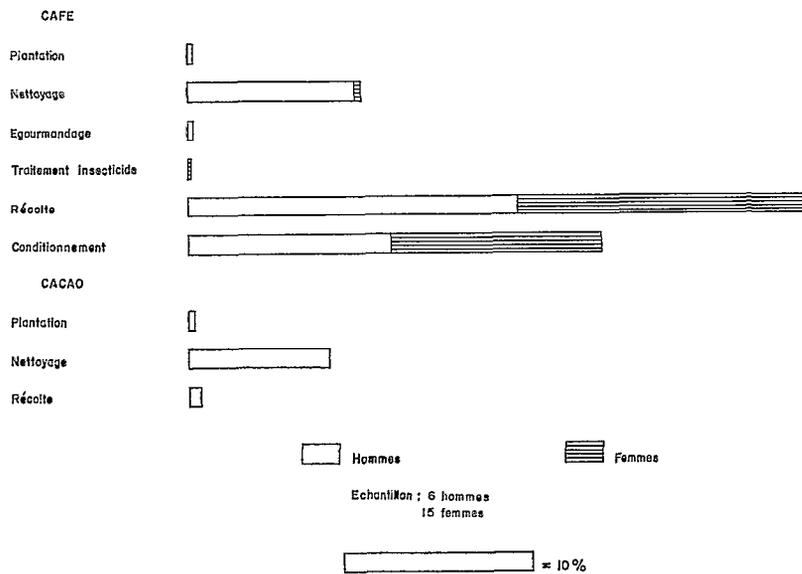
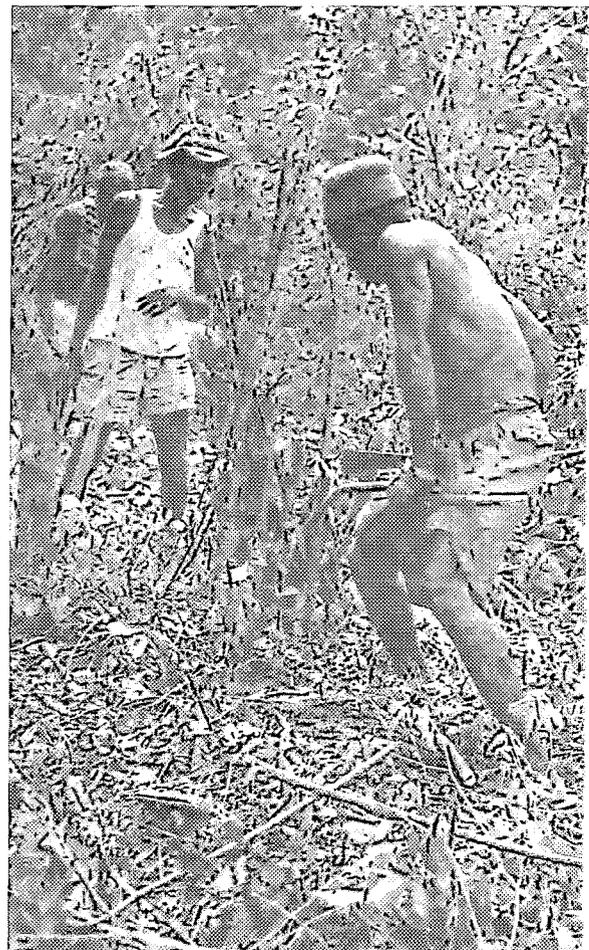


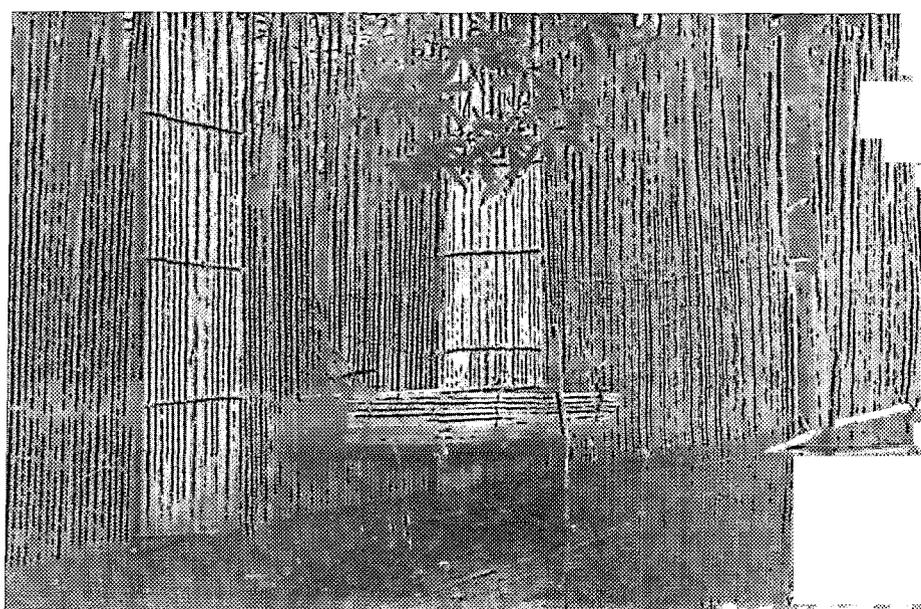
FIG. 57. — Temps consacré aux cultures commerciales (en % du temps global consacré aux activités de production).



24. Récolte des régimes de palme. Technique de grimper.



26. kula-ba en action.



25. Pêcherie collective.



26. Parcelle après brûlis.



28. Champ de riz.



29. Clôture contre agoutis.

## — TRAVAIL MASCULIN ET TRAVAIL FÉMININ

Le schéma traditionnel de division sociale du travail, comme nous l'ont déjà indiqué les diagrammes de ventilation du temps productif, n'a été en fin de compte que très faiblement affecté par le développement des cultures de rapport. Les femmes ne participent actuellement à celles-ci que pour les opérations de récolte et de conditionnement (triage du café essentiellement). Elles ne donnent qu'accessoirement un « coup de main » pour les tâches d'entretien des plantations (nettoyage, traitement insecticide). Les hommes, au niveau de la culture vivrière, continuent, quant à eux, à se cantonner assez strictement à leurs attributions anciennes : défrichage, abat-tage du bois, brûlis, clôturage, avec une amorce de participation cependant à la récolte du riz.

Travail masculin et travail féminin peuvent ainsi schématiquement être ventilés de la manière suivante :

Activités	Hommes	Femmes
1. Activités domestiques .....		
a) Préparation aliments et corvées do- mestiques .....		×
b) Activité de transformation de type domestique .....		×
c) Fréquentation du marché .....	×	×
d) Construction, entretien habitat. ....	×	×
2. Activités de production :		
a) Culture vivrière :		
- Défrichage .....	×	
- Abattage bois .....	×	
- Brûlis .....	×	×
- Semis, bouturage .....		×
- Confection clôture .....	×	×
- Désherbage .....		×
- Surveillance .....		×
- Récolte, stockage .....	×	×
b) Culture commerciale :		
- Plantation .....	×	
- Entretien .....	×	
- Récolte .....	×	×
- Conditionnement .....	×	×
3. Activités de ramassage .....	×	×
4. Travail prestataire .....	×	×
5. Travail salarié :		
a) sociétaire .....	×	×
b) individuel .....	×	

c) *Fluctuations saisonnières.*

L'examen du rapport global temps productif/temps non productif ne nous a guère permis jusqu'à présent d'étayer notre hypothèse de départ de l'existence de goulots d'étranglement liés à des contraintes imposées par le facteur « temps ». L'importance du temps non productif, donc, théoriquement et en partie du moins, disponible, serait plutôt à priori de nature à nous faire penser l'inverse.

Temps productif et temps non productif sont en réalité inégalement répartis sur l'ensemble de l'année, celle-ci se divisant assez nettement en deux périodes : l'une, d'intense activité, de février à juillet, l'autre, plus calme, d'août à janvier. Or l'analyse du temps productif de cette première

période laisse apparaître deux types au moins de goulots d'étranglement, issus, le premier de la non-congruence dans le temps des productions vivrière et commerciale, le second de l'inadéquation au système actuel des techniques vivrières traditionnelles, trop coûteuses en temps.

En ce qui concerne la non-congruence dans le temps des productions vivrière et commerciale, il ressort de la figure 58 (moyenne des 3 unités les plus significatives d'une part, budget-temps de IV, producteur le plus représentatif, de l'autre) que le calendrier agricole du paysan guéré est particulièrement chargé de février à juillet (taux moyen d'occupation agricole de 41 à 59 %, s'élevant en juillet jusqu'à 87 % pour IV). Or c'est pratiquement pendant ces 6 mois qu'à la fois

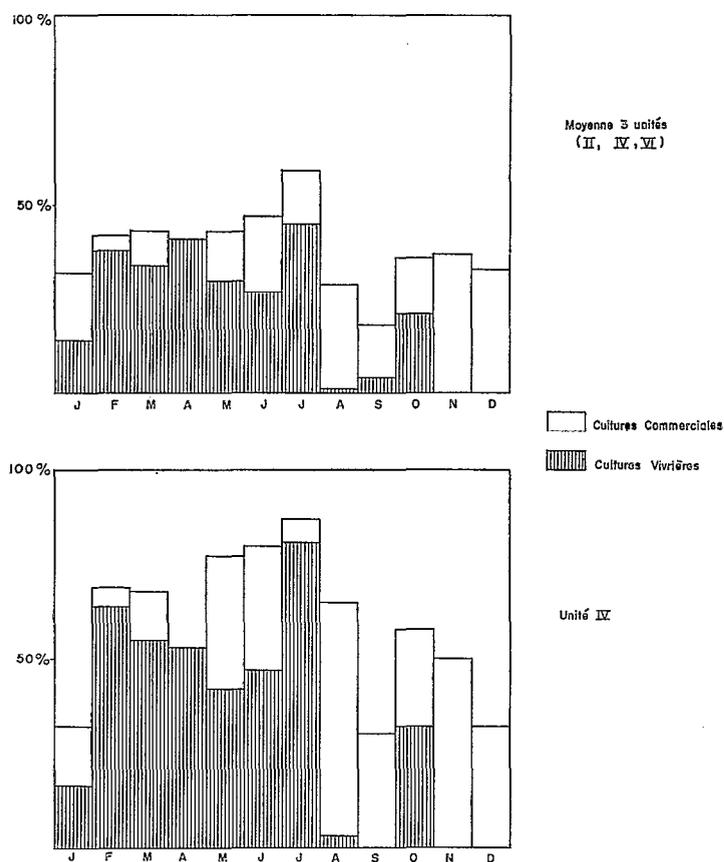


FIG. 58. — Variation du temps consacré aux cultures vivrières et aux cultures commerciales (par rapport au temps global).

le riz et le café exigent le plus de travail : préparation de la parcelle (défrichement, abattage du bois, brûlis), semis et clôturage pour la première culture, opérations d'entretien de la plantation (nettoyage, égourmandage, recépage, paillage, traitement anti-scolyte) pour la seconde. Jadis la culture vivrière absorbait à elle seule, pendant cette période de l'année, tout le temps du producteur. Les techniques culturales n'ayant pas évolué, le surplus susceptible d'être dégagé aujourd'hui au profit de la culture commerciale ne peut donc être que réduit, quand il ne s'ampute pas purement et simplement du temps vivrier. La compression affecte par conséquent à la fois l'une et l'autre culture, le temps consacré au café l'étant automatiquement au détriment du riz et inversement.

Le second goulot d'étranglement — inadéquation au système de production actuel des techniques culturales vivrières traditionnelles — est étroitement lié au premier, et se situe en juillet-août. Il résulte essentiellement du fait que le tiers environ du travail masculin consacré au secteur vivrier va à la confection de la clôture contre les agoutis. Or ce temps nous paraît strictement

incompressible. Bien plus, *c'est lui qui impose la taille des parcelles mises en culture*. Harceler le paysan, comme le font depuis quelques années les autorités administratives, pour l'inciter à étendre sa production rizicole, revient en réalité à poser le problème en termes faux. A quoi servirait en effet un accroissement des surfaces cultivées si parallèlement les rendements devaient diminuer, ce qui se produirait inéluctablement ? Le producteur a parfaitement conscience des limites du système actuel, et si les parcelles vivrières n'ont que 75 ares en moyenne, ce n'est la conséquence ni de la « paresse », ni d'une quelconque mauvaise volonté, mais bien d'un calcul d'adaptation optimale des possibilités aux contraintes.

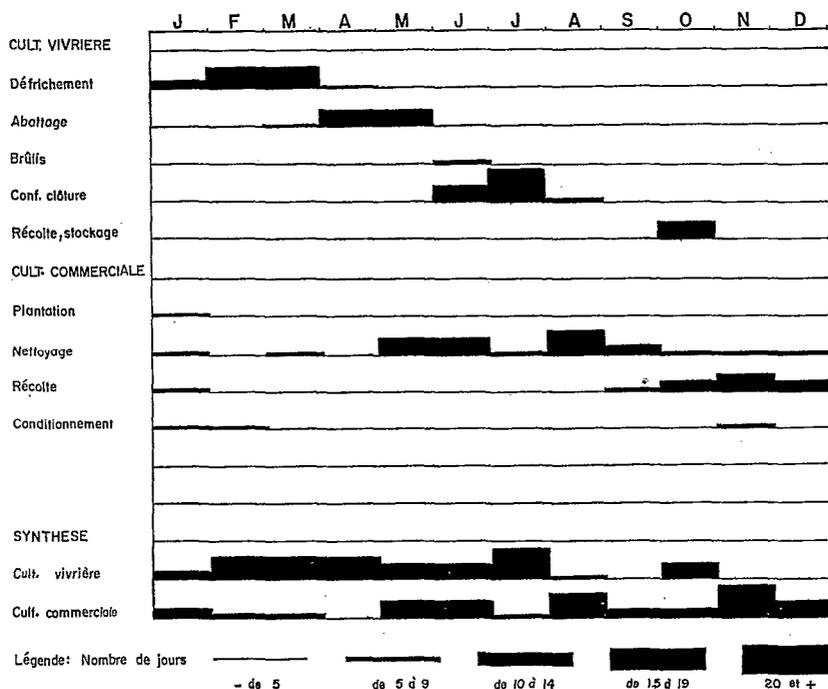


FIG. 59. — Calendrier agricole de IV.

Il apparaît donc clairement, en conclusion, que de février à juillet, *culture vivrière et culture caféière se télescopent*, et ce à une époque de l'année où l'une comme l'autre sont également exigeantes. Les techniques traditionnelles de production vivrière offrant une élasticité pratiquement nulle sur le plan « temps », c'est la culture commerciale qui en attendant souffre le plus de cette situation : l'examen du calendrier agricole de IV, producteur pourtant particulièrement actif, montre à quel point les opérations d'entretien des plantations pérennes sont réduites pendant cette période. Le véritable travail de nettoyage ne commence qu'en août, et se poursuit en septembre et en octobre, alors que les cerises sont souvent formées et risquent de tomber, le seul but de l'opération étant d'ailleurs de permettre à partir de novembre la récolte. Il est évident que dans de telles conditions la culture caféière s'apparente effectivement davantage à une activité de cueillette qu'à une activité de production.

\*  
\*  
\*

L'examen des budgets-temps nous permet, quant au fonctionnement de l'économie villageoise guéré, de tirer deux séries de conclusions au moins :

- le paysan guéré n'est encore que très faiblement intégré à l'économie moderne : moins de 30 % du temps productif masculin et 15 % seulement du temps productif féminin sont consacrés

- à des activités de type moderne (culture commerciale, travail salarié) ; les occupations traditionnelles continuent donc à l'accaparer pour l'essentiel de son temps ;
- le système de production actuel est bloqué d'une part par l'impossibilité de satisfaire correctement *dans le temps* à la fois la culture vivrière et la culture commerciale, de l'autre par des techniques *trop coûteuses en temps* qui empêchent l'extension tant de l'une que de l'autre de ces cultures ; ces données seront reprises dans notre analyse conjoncturelle.

## B. LES FONCTIONS DE PRODUCTION ET DE CONSOMMATION : LES NOUVEAUX TERMES DE L' « ÉQUILIBRE »

L'analyse que nous proposons maintenant est celle des fonctions de production et de consommation à partir de l'examen de 3 budgets familiaux. Étant donné la petite taille de l'échantillon les données que nous présenterons n'auront évidemment un intérêt autre que monographique. L'esprit dans lequel furent effectués les relevés visait simplement à connaître de l'intérieur et en profondeur, par des contacts quotidiens directs avec les enquêtés, le « fonctionnement » du groupe de production et de consommation que constituent le mari, sa (ou ses) femme(s) et leurs enfants. Le questionnaire soumis aux intéressés en fin de chaque journée, pendant la durée d'une année, était conçu d'une façon très ouverte, le seul canevas en étant la recherche de la *manière* dont s'effectuaient les opérations (espèces, nature, troc) d'une part, de leur *importance* de l'autre. L'échantillon retenu reflète en gros assez judicieusement la structure socio-démographique du village. En voici la composition :

- *Unité budgétaire (UB) I* : un chef de lignage, 55 ans, 5 femmes de 65 à 37 ans, 8 enfants dont 2 en bas âge, 4 à l'école à l'extérieur du village, et 2 (des jeunes gens de 21 et de 24 ans) déjà intégrés au système de production, mais encore sous la coupe de leur père ;
- *Unité budgétaire II* : 1 homme de 47 ans, 2 femmes de 37 et 41 ans, 4 enfants de 2 mois à 12 ans, dont 2 qui fréquentent l'école du village ; cette UB représente le ménage moyen type de Ziombli : 1 homme, 2 femmes, 4 enfants ;
- *Unité budgétaire III* : 1 homme de 36 ans, 1 femme de 36 ans, 4 enfants de 4 à 17 ans, dont 1 qui fréquente l'école du village et l'aîné (un garçon) qui participe déjà au système de production.

Notre étude budgétaire porte donc sur les opérations en espèces, les opérations en nature et le troc — l'autoconsommation restant exclue. Afin de pouvoir situer dans le budget global l'importance que continuent à avoir les transactions de type traditionnel, opérations en nature et de troc ont été évaluées au cours du village, et présentées non pas en termes comptables (tout ce qui entre en nature figurant du côté des *sorties*) mais en termes de *flux réels* (une entrée en nature demeurant effectivement du côté des *entrées*).

Nous examinerons tout d'abord les rapports globaux entre d'une part opérations en espèces, opérations en nature, troc, d'autre part entrées et sorties, en second lieu la fonction de production, en troisième lieu la fonction de consommation, enfin les fluctuations saisonnières des recettes et des dépenses.

### 1. Les rapports globaux.

#### a) *Opérations en espèces, opérations en nature et troc.*

La première question à laquelle nous permet de répondre notre enquête budgétaire est celle de l'importance des transactions de type traditionnel (représentées en gros ici par les opérations en nature et le troc) par rapport au budget global (opérations en espèces + opérations en nature +

troc). Cette importance nous est donnée, pour les 3 UB prises séparément, puis pour l'ensemble des 3, en chiffres absolus<sup>1</sup> et en pourcentages, par le tableau ci-après :

	I		II		III		Total	
	CA	%	CA	%	CA	%	CA	%
Opérations en espèces ...	314 970	72,4	207 145	87	76 310	98,3	598 425	79,7
Opérations en nature ...	83 200	19,1	18 365	7,7	755	1	102 320	13,6
Troc .....	36 720	8,5	12 590	5,3	570	0,7	49 880	6,7
TOTAL .....	434 890	100	238 100	100	77 635	100	750 625	100

Ce tableau appelle les commentaires suivants :

- si pour l'ensemble des 3 UB les opérations se font à près de 80 % en espèces, le degré d'intégration à l'économie monétaire varie cependant d'une façon notoire de I (72,4 %) à III (98,3 %). Cet écart ne fait en réalité que traduire la différence de statut entre I, chef de lignage, et III, simple villageois, le premier étant pris dans un réseau de droits et d'obligations traditionnel qui continue à respecter le schéma ancien (primauté de l'échange en nature) ;
- le troc, pour des raisons liées principalement à la structure par âge des UB, suit une progression identique : de 8,5 % pour I (moyenne d'âge de 52 ans), il passe à 5,3 % pour II (41 ans) et tombe à 0,7 % pour III (36 ans). L'évolution actuelle tend donc plutôt à sa disparition ;
- soulignons enfin que si, comme nous l'avons noté ci-dessus, le paysan guéré ne consacre encore que moins du tiers de son temps aux cultures de rapport, les quatre cinquièmes de ses transactions se situent par contre déjà à l'intérieur des circuits monétaires.

#### b) Entrées et sorties.

— En ce qui concerne les opérations en espèces, le rapport entrées/sorties dégage un solde positif pour les 3 UB :

UB	Entrées	Sorties	Solde
I .....	198 200	116 770	+ 81 430
II .....	115 130	92 015	+ 23 115
III .....	42 535	34 580	+ 7 955

Ce solde met en évidence une épargne brute, qui correspond en réalité à une *thésaurisation* (l'investissement, comme nous le verrons plus loin, étant pratiquement inexistant), dont le taux est d'autant plus élevé que les responsabilités du chef d'UB sont plus importantes : 18,7 % pour III, 20,1 % pour II, 41,1 % pour I. L'existence d'un tel phénomène, dans une société à forte dot, n'est pas du tout étonnant : il est du devoir du chef de lignage, responsable de l'alliance matrimoniale, d'être à tout moment à même de faire face à ses obligations, et de celui de tous les hommes valides du groupe de l'aider. Ces obligations ne sont d'ailleurs pas que matrimoniales : en cas de décès l'organisation des funérailles ne doit jamais prendre non plus le lignage au dépourvu.

1. En francs CFA.

— L'examen du rapport entrées/sorties du compte opérations en nature corrobore, pour la première UB du moins, les conclusions précédentes :

UB	Entrées	Sorties	Solde
I .....	12 765	70 435	— 57 770
II .....	12 820	5 545	+ 7 275
III .....	235	520	— 285

- si I a pu faire face en 1965 à des sorties cinq fois supérieures à ses entrées, et ce pour couvrir principalement des frais matrimoniaux, c'est en grande partie grâce à la thésaurisation réalisée sur les entrées en espèces. Suivant les circonstances le solde de ce compte sera en effet créditeur ou débiteur, mais dans ce dernier cas rarement au-delà de ce que permet de couvrir le solde du compte précédent ;
- II par contre n'a pas eu à faire face en 1965 à des dépenses en nature exceptionnelles : ses entrées sont très largement supérieures aux sorties (+ 7 275 francs), ce qui lui permet à ce niveau également de thésauriser.

— Quant aux opérations de troc, le rapport entrées/sorties est équilibré par définition.

## 2. La fonction de production.

Nous incluons dans la fonction de production toutes les *entrées* dans l'UB, qu'elles soient en espèces, en nature ou de troc.

### a) Entrées en espèces.

Origine des entrées	I		II		III		Total	
	CA	%	CA	%	CA	%	CA	%
Agriculture industrielle .	146 360	74	47 935	41,6	23 850	56,1	218 415	61,4
Agriculture traditionnelle	9 475	4,8	16 060	13,9	6 760	15,9	32 295	9,1
Ramassage .....	25 185	12,7	15 500	13,5	10 675	25,1	51 380	14,4
Artisanat .....			20 425	17,8			20 425	5,7
Bénéfice sur opération commerciale .....	2 370	1,2			230	0,5	2 600	0,7
Transfert et recouvrement de créances ....	14 540	7,3	15 210	13,2	1 000	2,4	30 750	8,7
TOTAL .....	198 200	100	115 130	100	42 535	100	355 865	100

- l'**agriculture industrielle**, exclusivement caféière, procure en moyenne au paysan guéré environ 60 % de ses ressources monétaires ; son importance varie cependant sensiblement d'une UB à l'autre : 41,6 % seulement pour II, qui, comme nous le verrons, a par ailleurs une activité artisanale relativement rentable, 74 % pour I, chef de lignage disposant de bien plus de dépendants ;
- l'**agriculture traditionnelle** (produits vivriers, petits légumes et condiments, fruits) intervient pour 9 % environ dans ces entrées : cela signifie d'une part que le secteur de production traditionnel n'est plus exclusivement orienté vers l'autoconsommation, d'autre part qu'il n'échappe plus totalement à l'économie monétaire. Pour II par exemple les revenus de l'agriculture traditionnelle s'élèvent même au tiers de ceux de l'agriculture industrielle ;

- les activités de ramassage (cueillette, chasse, pêche, élevage) entrent pour une part plus importante encore que l'agriculture traditionnelle dans les ressources monétaires du paysan guéré : 14,4 % (les extrêmes allant de 12,7 % pour I à 25,1 % pour III). Il s'agit là principalement de revenus issus de la commercialisation de la cola (9,6 %) et de produits de l'élevage (4,5 %) ;
- l'artisanat ne procure de revenu qu'à II, qui en saison creuse surtout se livre à des travaux de vannerie : confection de paniers, intégralement écoulés dans le village même. Cette activité lui rapporte près de 18 % de son revenu monétaire global ;
- 4 sur les 5 femmes de I, ainsi que la femme de III, réalisent de menus *bénéfices* sur des activités d'achat-revente au village de produits tels que le riz, le sel, le vin, le tabac en poudre, le pétrole, le savon... Ces *bénéfices sur opérations commerciales* ne constituent cependant que 1,2 % des revenus en espèces de I et 0,5 % seulement de ceux de III ;
- les transferts (cadeaux reçus) et *recouvrements de créances* interviennent enfin pour une part relativement importante dans les entrées en espèces : 8,7 % pour l'ensemble des 3 UB, jusqu'à 13,2 % pour II. Le « crédit » (recouvrement de créances) constitue le tiers environ du poste.

La culture commerciale, contrairement à ce que l'on aurait tendance à s'imaginer à priori, dans le cadre d'une économie qui reste très largement d'autosubsistance, n'est donc pas de loin la seule source de revenu monétaire. L'agriculture traditionnelle, les activités de ramassage et l'artisanat sont à la base de près du tiers des entrées en espèces, auxquelles s'ajoutent encore environ 10 % de bénéfices sur opérations commerciales, de transferts et de recouvrements de créances (fig. 60).

C'est à partir de ces entrées en espèces qu'il nous est possible d'évaluer le revenu monétaire moyen per capita et par an du paysan guéré. Pour la moyenne des 3 UB celui-ci s'établit, pour l'année 1965, à 13 180 francs, avec des écarts cependant trop importants d'une UB à l'autre pour que ce chiffre puisse être retenu : 7 000 francs seulement de revenu pour III, UB n'ayant d'autres ressources que celles de l'agriculture, 14 500 francs pour I, UB de chef de lignage, et 16 450 francs pour II, dont le chef se livre, comme nous l'avons vu, à une activité artisanale relativement lucrative. Le revenu moyen par tête et par an ne dépasse vraisemblablement pas encore, pour l'ensemble du village, 10 000 francs<sup>1</sup>.

#### b) Entrées en nature.

Nature des entrées	I		II		III		Total	
	CA	%	CA	%	CA	%	CA	%
1. Biens alimentaires ...	8 220	64,4	9 760	76,1	235	100	18 215	70,6
– Denrées alimentaires locales .....	7 665	60,1	8 820	68,8	225	95,8	16 710	64,7
– Denrées alimentaires d'importation ...	120	0,9	20	0,1	5	2,1	145	0,6
– Boissons et stimulants .....	435	3,4	920	7,2	5	2,1	1 360	5,3
2. Biens non alimentaires	4 545	35,6	3 060	23,9			7 605	29,4
– Textiles et habillement .....	3 850	30,2	3 000	23,4			6 850	26,5
– Biens ménagers ...	695	5,4	60	0,5			755	2,9
TOTAL .....	12 765	100	12 820	100	235	100	25 820	100

1. Rappelons (cf. Introduction) que l'enquête du BDPA avait estimé le revenu monétaire agricole, pour 1960, à 4600 francs. Ce chiffre nous paraît nettement sous-évalué.

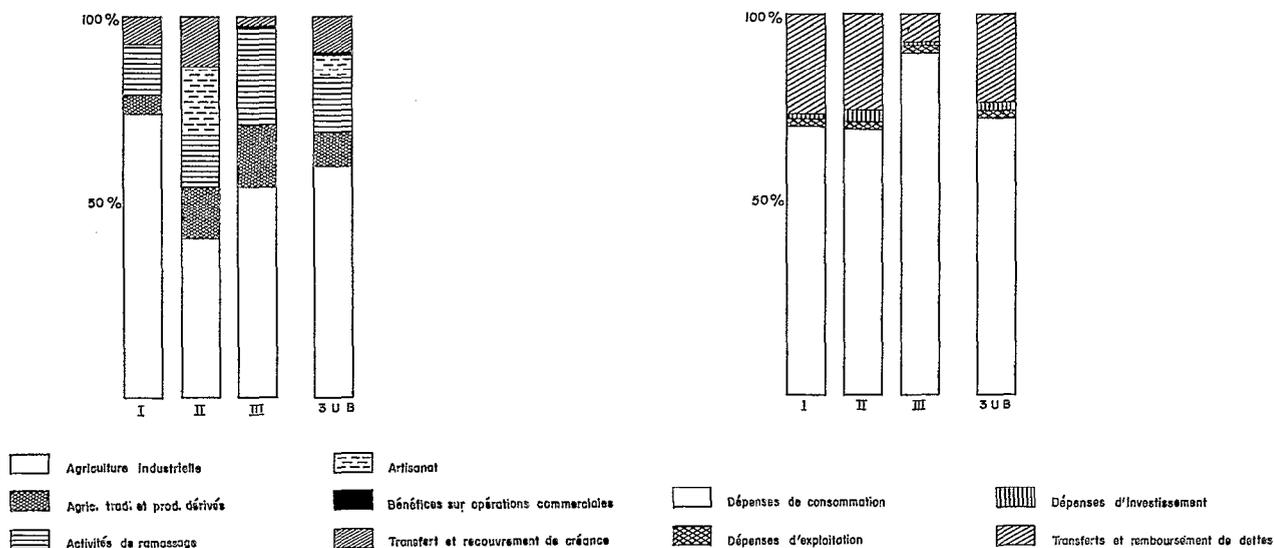
Les entrées en nature sont à plus de 70 % constituées par des biens alimentaires. Il s'agit essentiellement de denrées locales circulant selon un processus de troc différé, la compensation ne se faisant qu'ultérieurement. Seul I a des rentrées non alimentaires de quelque importance : textiles et habillement, biens ménagers, reflétant son statut de chef de lignage non seulement payeur mais aussi *receveur* de dot.

c) *Troc.*

Les entrées par troc revêtent l'importance suivante :

Nature des entrées	I	II	III	Total	
				CA	%
Produits de l'agriculture traditionnelle .....	455	275	30	760	3
Produits de ramassage .....	430	435	255	1 120	4,5
Produits d'importation .....	5	845		850	3,4
Services .....	17 470	4 740		22 210	89,1
<b>TOTAL .....</b>	<b>18 360</b>	<b>6 295</b>	<b>285</b>	<b>24 940</b>	<b>100</b>

La part des « services » dans ces entrées est écrasante : près de 90 % pour l'ensemble des 3 UB. Ces services consistent essentiellement en travail fourni dans les caféières et rizières de I et II par des sociétés d'entraide villageoises rémunérées en *nature* (café et riz : cf. ci-après troc-sorties). Le troc « produit contre produit » n'est donc plus qu'insignifiant (10,9 %).



### 3. La fonction de consommation.

Nous incluons dans la fonction de consommation toutes les *sorties* de l'UB, qu'elles soient en espèces, en nature ou de troc.

#### a) Sorties en espèces.

Elles sont données par le tableau suivant :

Nature des sorties	I		II		III		Total	
	CA	%	CA	%	CA	%	CA	%
Dépenses de consommation .....	82 690	70,8	64 035	69,6	30 375	89,9	177 100	73
Dépenses d'exploitation .	2 135	1,9	1 995	2,2	700	2,1	4 830	2
Dépenses d'investissement .....	875	0,7	2 860	3,1	325	1	4 060	1,7
Transfert et remboursement de dettes .....	31 070	26,6	23 225	25,1	2 375	7	56 570	23,3
<b>TOTAL .....</b>	<b>116 770</b>	<b>100</b>	<b>92 015</b>	<b>100</b>	<b>33 775</b>	<b>100</b>	<b>242 560</b>	<b>100</b>

L'examen de ce tableau et de la figure 61 montre que la quasi-totalité des sorties en espèces se ventilent en dépenses de consommation (près des 3/4) et en transferts et remboursements de dettes (près du 1/4). Dépenses d'exploitation (fonctionnement de l'exploitation agricole) et dépenses d'investissement (habitat, outillage) sont pratiquement inexistantes : 2 % des sorties pour le premier poste, 1,7 % seulement pour le second.

#### — VENTILATION DES DÉPENSES DE CONSOMMATION DE BIENS ET SERVICES.

Ventilées en dépenses alimentaires et en dépenses non alimentaires, les dépenses de consommation se présentent de la manière suivante :

	I		II		III		Total	
	CA	%	CA	%	CA	%	CA	%
1. Dépenses alimentaires.	44 130	53,4	43 995	68,7	10 685	35,2	98 810	55,8
a) Denrées alimentaires locales ...	8 000	9,7	17 930	28,0	4 530	14,9	30 460	17,2
b) Denrées alimentaires d'importation .....	28 750	34,8	16 600	25,9	2 785	9,2	48 135	27,2
c) Boissons et stimulants .....	7 380	8,9	9 465	14,8	3 370	11,1	20 215	11,4
2. Dépenses non alimentaires .....	38 560	46,6	20 040	31,3	19 690	64,8	78 290	44,2
a) Textiles et habillement .....	19 240	23,3	8 130	12,7	14 445	47,6	41 815	23,6
b) Équipement et entretien ménager .	5 785	7	7 860	12,3	4 845	15,9	18 490	10,4
c) Services .....	13 535	16,3	4 050	6,3	400	1,3	17 985	10,2
<b>TOTAL .....</b>	<b>82 690</b>	<b>100</b>	<b>64 035</b>	<b>100</b>	<b>30 375</b>	<b>100</b>	<b>177 100</b>	<b>100</b>

55,8 % des dépenses sont donc de type alimentaire, 44,2 % non alimentaires. Par ordre d'importance, et indépendamment de la nature de la sortie, les grands postes se classent comme suit :

— denrées alimentaires importées .....	27,2 %
— textiles et habillement .....	23,6 %
— denrées alimentaires locales .....	17,2 %
— boissons et stimulants .....	11,4 %
— équipement et entretien ménager .....	10,4 %
— services .....	10,2 %

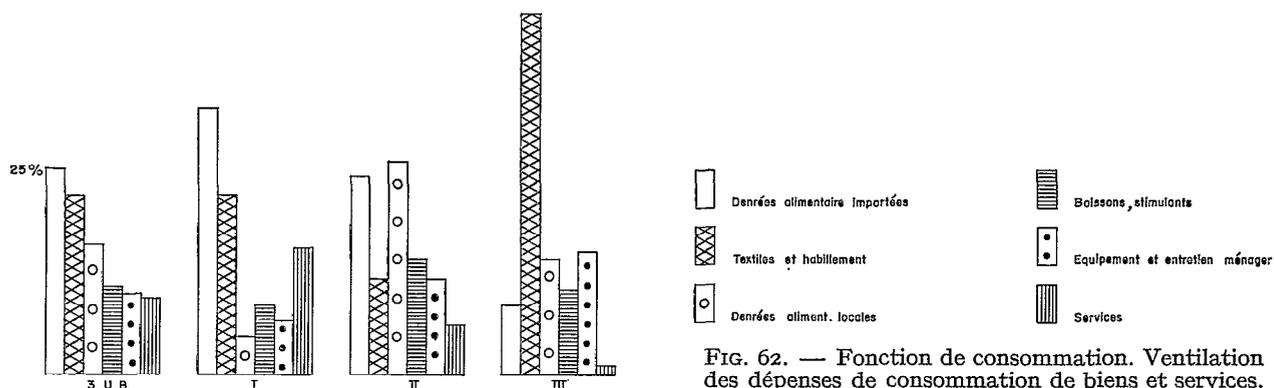


FIG. 62. — Fonction de consommation. Ventilation des dépenses de consommation de biens et services.

C'est cet ordre que nous avons adopté pour représenter graphiquement leur ventilation. L'examen de la figure 62 laisse cependant apparaître que d'une UB à l'autre il varie sensiblement.

- **Denrées alimentaires importées** : elles entrent pour plus du quart dans les dépenses des 3 UB. Il s'agit essentiellement d'*achat de riz* pour combler le déficit de la production locale. Ces achats représentent 98,1 % des dépenses du poste, 26,7 % des dépenses totales de consommation, et 19,5 % de l'ensemble des sorties en espèces. Leur importance est donc considérable, et souligne sans ambiguïté l'inefficacité du système de production vivrière actuel, incapable de satisfaire la consommation, et étroitement tributaire de l'économie monétaire.
- **Textiles et habillement** : ce poste absorbe près d'un autre quart des dépenses du paysan guéré (tissus, pagnes, habits, chaussures), tant pour ses besoins personnels que pour les exigences du système social (mariage, funérailles...).
- **Denrées alimentaires locales** : l'importance de ce poste (17,2 %) accentue encore le caractère d'étroite dépendance qui lie à l'heure actuelle le secteur vivrier traditionnel à l'économie monétaire nouvelle. Dans ces dépenses les achats de poisson (frais ou fumé) et de viande (de chasse surtout) interviennent pour les 2/3 environ, le reste allant par ordre d'importance aux graines de palme, aux produits vivriers, à l'huile de palme, aux petits légumes et condiments...
- **Boissons et stimulants** : ce poste est d'autant plus modeste (11,4 %) que les dépenses de tabac à priser y entrent pour près de 75 %. Les boissons alcoolisées d'importation (vin rouge en particulier), contrairement à toute attente, n'y ont qu'une place réduite : environ 25 %.
- **Équipement et entretien ménager** : sur les 10,4 % de ce poste, les dépenses d'équipement, faibles, ne représentent encore qu'un quart à peine ; les dépenses d'entretien (achat notamment de pétrole et de savon) revêtent par contre déjà une certaine importance.

- **Services** : les 10,2 % de dépenses de services se ventilent, selon leur importance, en dépenses scolaires (frais de scolarité, fournitures) — les 2/3 environ du poste —, dépenses de transport (15 %), soins médicaux (15 %), menues dépenses diverses (photographe, coiffeur...). Par rapport à l'ensemble des sorties en espèces, l'effort de scolarisation, ressenti en 1965 à Ziombli comme particulièrement lourd, ne s'élève pourtant encore qu'à 5 %.

— VENTILATION DES DÉPENSES DE TRANSFERT

Le second chapitre important des sorties en espèces est constitué par les dépenses de transfert, qui atteignent, nous l'avons vu, 23,3 % du total des sorties. Ces dépenses se ventilent comme suit :

	I		II		III		Total	
	CA	%	CA	%	CA	%	CA	%
1. Cotisations administratives .....	3 225	10,4	1 430	6,2	1 600	67,4	6 255	11,1
2. Dot .....	6 300	20,3	4 000	17,2			10 300	18,2
3. Dons en espèces .....	12 880	41,4	4 575	19,7	10	0,4	17 465	30,9
4. Remboursement de dettes .....	8 665	27,9	13 220	56,9	765	32,2	22 550	39,8
<b>TOTAL .....</b>	<b>31 070</b>	<b>100</b>	<b>23 225</b>	<b>100</b>	<b>2 375</b>	<b>100</b>	<b>56 570</b>	<b>100</b>

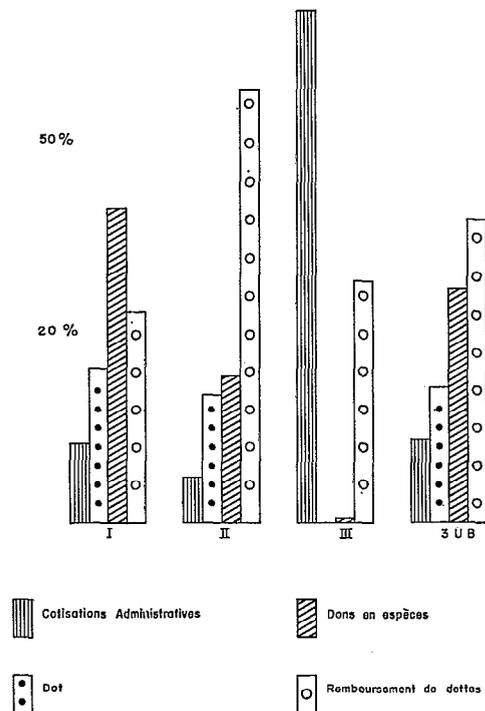


FIG. 63. — Fonction de consommation. Ventilation des dépenses de transfert.

- **Les cotisations administratives (11,1 %)** sont constituées par l'ensemble des redevances versées d'une part au Parti, l'affiliation étant obligatoire à partir de l'âge de 14 ans,

d'autre part au Fonds de construction d'édifices religieux dans la capitale, une souscription lancée dans ce but en 1965 ayant été dès le départ, pour la même catégorie d'âge, non moins obligatoire.

- Le paiement de dot (18,2 %) n'intervient que pour I, chef de lignage, aux responsabilités matrimoniales importantes (20,3 % de ses dépenses de transfert) et pour II, qui venait d'entamer une procédure d'acquisition d'une troisième femme.
- Le montant des dons en espèces (30,9 %) traduit notamment l'importance du statut de I, chef de lignage, chargé de recevoir visiteurs et solliciteurs et de les reconduire (par un cadeau). Ce poste est quasi inexistant pour III.
- Le remboursement de dettes (39,8 %) constitue enfin le poste le plus important des dépenses de transfert, allant jusqu'à 56,9 % du chapitre pour II, grand joueur de poker et grand emprunteur. Les principaux bailleurs de fonds des villages guéré sont actuellement les guérisseurs qui octroient des prêts à des taux plus qu'usuraires : pour un emprunt de 1 000 francs le débiteur est tenu, au bout de 6 mois, de rembourser 1 500 francs.

#### — DÉPENSES D'EXPLOITATION ET D'INVESTISSEMENT

Elles sont, rappelons-le, quasi inexistantes :

- les dépenses d'*exploitation* (2 %) sont constituées par les espèces versées à la main-d'œuvre salariale en rémunération des travaux effectués sur les plantations industrielles ou vivrières ;
- les dépenses d'*investissement* (1,7 %) concernent l'achat d'une part de matériaux de construction, d'autre part d'outillage.

#### b) Sorties en nature.

Nature des sorties	I		II		III		Total	
	CA	%	CA	%	CA	%	CA	%
I. Biens alimentaires ..	34 455	48,9	4 845	87,4	520	100	39 820	52,1
Denrées alimentaires locales ...	33 725	47,9	3 860	69,6	455	87,5	38 040	49,8
Denrées alimentaires d'importation .....	40	0,1	35	0,6	15	2,9	90	0,1
Boissons et stimulants .....	690	0,9	950	17,2	50	9,6	1 690	2,2
II. Biens non alimentaires .....	35 980	51,1	700	12,6			36 680	47,9
Textiles et habillement .....	35 950	51					35 950	47
Biens ménagers ...	30	0,1	700	12,6			730	0,9
TOTAL .....	70 435	100	5 545	100	520	100	76 500	100

La structure des sorties en nature reflète encore mieux que celle des entrées le statut social de leur auteur : si les biens alimentaires l'emportent encore légèrement pour l'ensemble des 3 UB (52 %), les biens non alimentaires, essentiellement *dotaux*, constituent plus de la moitié des sorties de I, chef de lignage, principal responsable en matière matrimoniale, et 12,6 % de celles de II qui, comme nous venons de l'indiquer, était en train d'acquiescer une troisième femme.

c) *Troc.*

Les sorties par troc se présentent comme suit :

Nature des sorties	I	II	III	Total	
				CA	%
Produits de l'agriculture industrielle (café) .....	4 050	4 500		8 550	34,3
Produits de l'agriculture traditionnelle .....	13 715	875	280	14 870	59,6
Produits de ramassage .....	355	180		535	2,1
Produits d'importation .....		15	5	20	0,1
Produits de l'artisanat .....	725			725	2,9
Services .....	240			240	1
<b>TOTAL .....</b>	<b>18 360</b>	<b>6 295</b>	<b>285</b>	<b>24 940</b>	<b>100</b>

L'importance du poste « services » dans la structure des entrées se retrouve en gros ici au niveau des sorties des deux premiers postes, produits de l'agriculture industrielle (riz) : café et riz constituent en effet la contrepartie, sous forme de rémunération, du travail (services) effectué sur les plantations de I et de II. Les autres postes sont insignifiants.

#### 4. Les fluctuations saisonnières.

L'examen du graphique (fig. 64) montre que plus de la moitié des recettes se fait de janvier à mars, c'est-à-dire pendant les mois de traite du café. La courbe atteint son minimum en mai-juin, période de forte activité champêtre, puis remonte légèrement de juillet à septembre, la commercia-

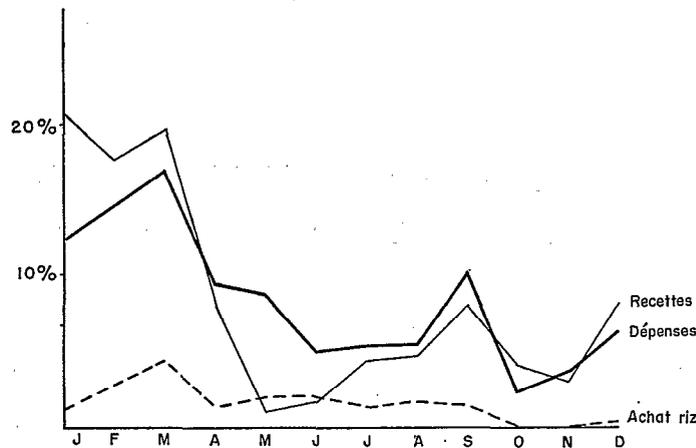


Fig. 64. — Fluctuations saisonnières des recettes et des dépenses. Total 3 unités budgétaires.

lisation de la cola d'une part, de produits de l'élevage et de l'artisanat de l'autre fournissant les revenus d'appoint. Un second minimum est enregistré en octobre, la remontée s'amorçant fin novembre, avec la cueillette du premier café.

La courbe des dépenses épouse assez étroitement celle des recettes, avec des écarts entre extrêmes moins marqués cependant. Un premier maximum se situe en mars : il est principalement

le fait de l'achat de riz d'importation destiné à pallier le déficit, qui commence à se faire sentir dès avril, de la production locale. Un second maximum est atteint en septembre : il est dû aux frais de scolarisation ; pour faire face à ces frais, le chef de la 1<sup>re</sup> UB alla jusqu'à vendre un bœuf !

L'achat de riz d'importation évolue selon une courbe sensiblement parallèle à la précédente de janvier à avril. Puis, alors que la courbe de l'ensemble des dépenses continue à décroître, les sorties consacrées au riz connaissent même, d'avril à juin, un léger accroissement, pour rester ensuite à peu près constantes jusqu'en septembre. En octobre-novembre, pendant la récolte du riz local, ces achats sont nuls. Ils reprennent cependant dès décembre.

\* \* \*

L'étude des budgets familiaux nous permet de poser quantitativement un certain nombre de données de l'économie villageoise guéré actuelle. L'approche des rapports globaux nous montre en premier lieu que les transactions de type traditionnel (opérations en nature, troc) représentent encore en valeur 1/5 des opérations ; qu'il existe une forte thésaurisation destinée non pas à l'investissement, mais à la satisfaction de besoins sociaux et rituels de type traditionnel (mariage, funérailles). L'examen de la fonction de production nous apprend en second lieu que la culture commerciale n'est pas la seule source de revenu monétaire, les activités de type traditionnel intervenant pour plus du tiers dans les entrées en espèces ; que le revenu monétaire moyen par tête et par an s'établit à 10 000 francs environ. L'analyse de la fonction de consommation jette en troisième lieu une lumière inquiétante sur l'absence quasi totale de dépenses d'exploitation et d'investissement (3,7 % seulement), la majorité des dépenses (96,3 %) allant à la consommation de biens et de services (73 %) — l'achat de riz d'importation intervenant à lui seul pour 19,5 % — et aux transferts et remboursements de dettes (23,3 %). La lecture des courbes de fluctuations saisonnières des recettes et des dépenses nous révèle enfin que près des 2/3 des recettes (65,7 %) et plus de la moitié des dépenses (52,4 %) se font de janvier à avril, le village vivant au ralenti les autres mois de l'année.

C'est sur la base à la fois de ces données et de celles du terroir qu'il nous est possible à présent de procéder à une analyse conjoncturelle de l'économie villageoise guéré.

### III. L'ÉCONOMIE VILLAGEOISE GUÉRÉ D'HIER A DEMAIN : DONNÉES DE CONJONCTURE

Un examen, même superficiel, de l'économie villageoise guéré actuelle laisse apparaître que « quelque chose ne va pas ». Il existe en effet chaque année une période de soudure pendant laquelle le manioc, aliment pauvre et peu apprécié, est en partie substitué au riz, aliment noble et riche par excellence. Celle-ci dure de fin mai à début septembre (cf. évolution du *trend* de consommation alimentaire fig. 65) et est perçue par la population, à partir du moment où moins d'un repas sur deux est à base de riz, comme une période de véritable disette. Face à cette situation les vieux ne manquent pas d'évoquer avec nostalgie l'heureux temps de leur jeunesse où « les greniers étaient remplis » et où tout le monde mangeait (sous-entendu du riz) tous les jours de l'année.

La pénétration coloniale et, avec elle, la diffusion de l'économie monétaire ont en fait rompu un certain nombre d'équilibres anciens, et mis sur pied un système de production hybride et désarticulé, paralysé par une série de goulots d'étranglement.

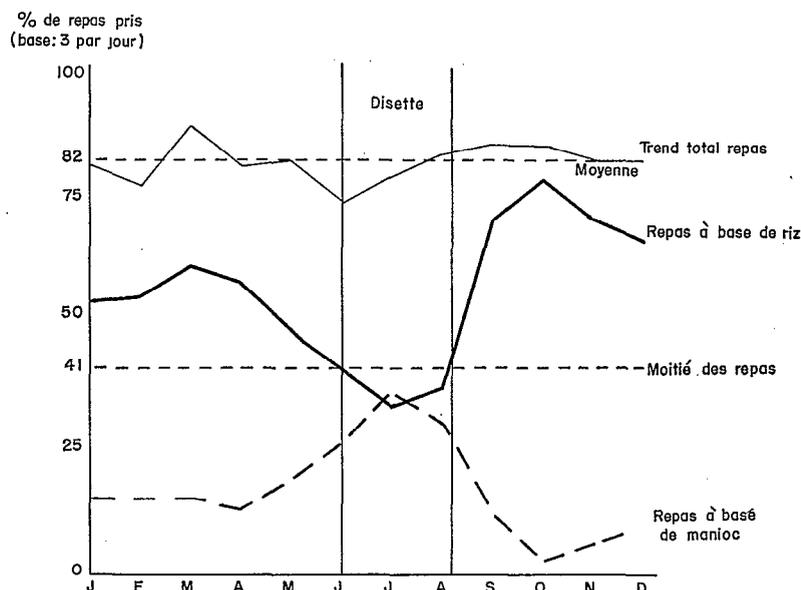


FIG. 65. — Évolution du *trend* de consommation alimentaire. Moyenne 3 unités budgétaires.

## A. LES RUPTURES D'ÉQUILIBRE

Elles sont de trois ordres : éclatement des cadres sociaux traditionnels, dégradation du schéma d'autorité, libéralisation des rapports de production.

### 1. Éclatement des cadres sociaux traditionnels.

Nous avons vu que dans la société précoloniale le système de production ne pouvait être valablement saisi qu'au niveau du *bloa* (ou tribu). La spécialisation clanique en particulier tendait à faire de la tribu une unité économique fonctionnelle, capable de vivre sur elle-même. Face à l'extérieur elle formait une entité homogène et fermée, ne s'ouvrant occasionnellement sur ses voisins que pour le seul besoin de se procurer certains biens complémentaires. Cette quasi-autarcie du *bloa* était une des principales caractéristiques du système de production traditionnel.

La pénétration coloniale, en supprimant les frontières du *bloa*, le fait disparaître à la fois en tant qu'unité sociale (le groupement de guerre n'a plus de raison d'exister), et en tant que cadre d'une activité économique fonctionnelle. Bien plus, l'éclatement et la dispersion géographique du patriclan (*tke*), qui font suite à la mise en place de l'appareil administratif nouveau, entraînent un bouleversement total des rapports de production à l'intérieur même de l'entité clanique.

Il en résulte, sur le plan économique, que la production orientée vers l'échange inter-tribal disparaît complètement, l'acquisition des biens rares se faisant dorénavant par le truchement de la monnaie et l'intermédiaire du commerçant dioula, syro-libanais ou européen, sur le marché colonial ; que la production orientée vers l'échange inter-tribal obéit à des normes nouvelles.

### 2. Dégradation du schéma d'autorité.

L'efficacité du système de production traditionnel découlait en grande partie du pouvoir de contrôle que détenaient les vieux. Or ce pouvoir était fondé essentiellement sur l'accaparement par ces derniers des biens à usage spécifiquement matrimonial. L'introduction de la monnaie, en substituant progressivement les espèces aux biens qui traditionnellement entraient dans la dot,

a sérieusement perturbé le schéma classique. Jadis les vieux seuls avaient accès aux biens rares ; aujourd'hui tout le monde a accès à cette forme nouvelle de richesse qu'est la monnaie. Il suffit de faire une plantation de café pour échapper à l'emprise du schéma d'autorité ancien.

En réalité les choses ne se passent pas exactement ainsi. Il est rare que les jeunes rompent aussi brutalement avec le modèle ancien. Ce qui se produit généralement c'est une sorte de fragmentation de l'autorité du chef de clan accompagnée d'une translation de pouvoir aux chefs de lignage (*wunu*). C'est le chef de *wunu* qui assure dorénavant la régulation matrimoniale, mais sans disposer des moyens de coercition qui permettaient jadis aux vieux de contrôler tout l'appareil de production. Alors que dans la société traditionnelle la pression s'exerçait du haut vers le bas, dans la société actuelle elle agit du bas vers le haut. L'introduction de l'économie monétaire a certes libéré l'individu de l'emprise du groupe, mais les nouveaux rapports de production qu'elle crée sont ambigus.

### 3. Libéralisation des rapports de production.

La libéralisation des rapports de production est directement liée à la dégradation du schéma d'autorité. Dans la société traditionnelle les rapports entre le chef de clan, qui détient le pouvoir de décision et de contrôle, et la base, qui constitue la force d'exécution, sont de type coercitif. L'aîné du groupe agit au nom de l'ensemble de la collectivité, et est reconnu par l'extérieur comme le seul interlocuteur valable. L'apparition d'un système économique nouveau, qui reconnaît et sanctionne l'initiative individuelle, a été très vite perçue comme un moyen de se libérer de la tutelle des anciens. En accédant enfin lui-même à la richesse, par le biais de la culture du café, l'individu acquiert une pleine capacité économique et devient maître de sa destinée. La substitution de la monnaie aux biens rares anciens a opéré en ce domaine un véritable renversement de la hiérarchie traditionnelle des rapports de production.

Disparition des courants d'échange inter-tribaux, dégradation du schéma d'autorité et libéralisation des rapports de production sont des phénomènes en fait directement issus de la substitution de la monnaie aux moyens traditionnels de paiement. Ce qu'il est cependant important de souligner ici c'est moins l'aspect technique du mécanisme que la nature intrinsèque et le degré d'accessibilité des biens qui entrent en jeu : biens rares à usage spécifique et difficilement accessibles d'un côté, espèces monétaires, à usage multiple et facilement accessibles de l'autre. Un changement de perspective aussi radical ne pouvait demeurer sans effet sur l'organisation traditionnelle du système de production.

## B. L'ADAPTATION DU SYSTÈME DE PRODUCTION

La monétarisation de l'économie n'a en rien modifié les paliers d'orientation du producteur, elle n'a fait que *substituer*, comme nous l'avons déjà souligné, un bien nouveau, la monnaie, à un ensemble de biens traditionnels. Le moyen de se procurer par contre ce bien nouveau, en l'occurrence la culture du café, a mis l'individu en face d'un choix. C'est la réponse à ce choix qui a donné naissance au système de production dualiste actuel.

Nous avons vu que dans la société traditionnelle l'agriculture vivrière occupait le paysan guéré dix mois sur douze. Il était donc difficile de dégager d'un calendrier aussi chargé le surplus de temps nécessaire à la culture caféière. D'où l'alternative devant laquelle a été mis le producteur : continuer à cultiver le riz en respectant les normes du système ancien, ou se « lancer » dans le café et adopter des normes de production nouvelles.

Si, en théorie, le problème du choix s'est posé en des termes aussi nets, dans la pratique la réponse apportée par le paysan resta ambiguë. Personne n'accepta de se fier entièrement au système nouveau en renonçant définitivement à la culture vivrière, comme personne n'accepta non plus de se fier exclusivement au riz en renonçant au café. On décida donc de ne sacrifier aucune des deux cultures, mais de les faire vivre côte à côte.

Aussi le système de production actuel, résultat de cette juxtaposition, est-il double : d'un



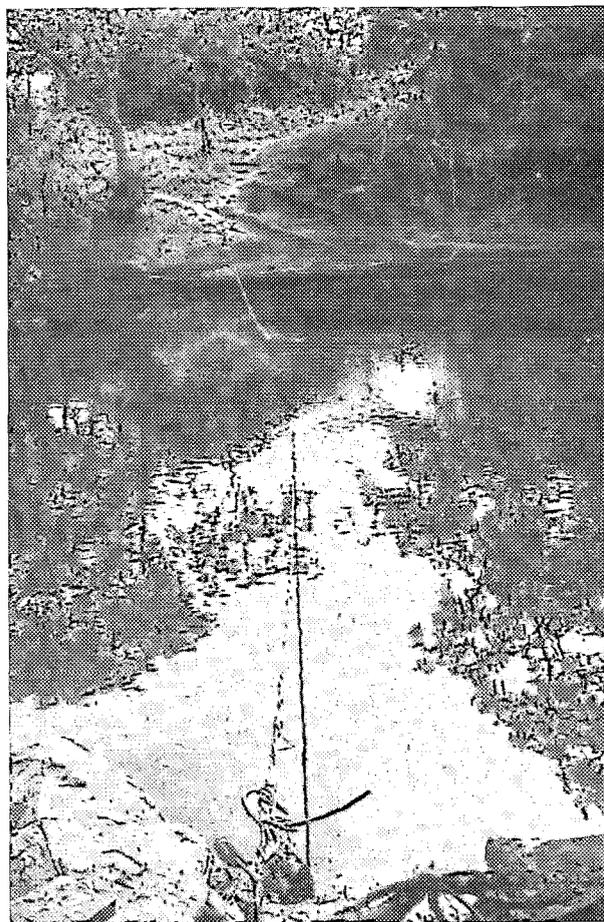
30. Récolte du riz : technique masculine.



31. Récolte du riz : technique féminine.



32. *Décorticage du café.*



33. *Le Cavally à Ziombli.*

côté survivance de la culture vivrière traditionnelle, de l'autre développement d'un secteur rapporté, orienté vers la culture commerciale. L'étude des temps de travaux montre que les deux systèmes ne s'emboîtent pas mais, pour reprendre l'expression de Monica HUNTER, se télescopent<sup>1</sup>, dans la mesure où les calendriers agricoles de l'un et de l'autre se superposent. Le temps consacré au café l'est donc obligatoirement au détriment du riz et inversement.

Comment techniquement les deux systèmes peuvent-ils cependant vivre côte à côte ? Le schéma traditionnel d'organisation de la production a été conservé, mais au lieu de continuer à s'appliquer au seul secteur vivrier il a été étendu et adapté à la culture du café. Cette adaptation a pu se faire grâce à la monétarisation des rapports de production d'une part, à l'individualisation des cellules de production de l'autre.

### 1. Monétarisation des rapports de production.

La juxtaposition de l'économie caféière à l'économie vivrière traditionnelle a entraîné une raréfaction et, partant, une valorisation du facteur-temps. Les rapports de production n'étant par ailleurs plus régis par le schéma d'autorité traditionnel, il fallait trouver un stimulant nouveau pour inciter l'individu à rester, ou à entrer, dans le circuit. Ce stimulant fut la substitution d'un système de rémunération du travail aux rapports de coercition anciens.

La monétarisation des rapports de production a transformé la structure existante sur deux plans principalement :

- les sociétés d'entraide se constituent dorénavant moins sur la base du lignage que sur la base de rapports d'affinité multiples ; elles deviennent des « unités d'intervention » groupant un ensemble de personnes ayant décidé de mettre leur force de travail en commun pour la louer à qui en a besoin sous forme de contrat de type salarial ;
- aux unités de production traditionnelles viennent s'ajouter des agents économiques nouveaux, attirés par l'appât du gain que permet la monétarisation des rapports de production. Il s'agit de manœuvres dioula — plus récemment mossi — qui opèrent soit isolément, soit en groupe, et qui concluent, pour l'exécution de tâches précises (ayant trait aussi bien à la culture du riz qu'à celle du café), des contrats de louage de services avec le producteur guéré.

### 2. Individualisation des cellules de production.

Le système économique traditionnel se caractérisait par l'existence d'unités de production (groupes domestiques et sociétés d'entraide) fonctionnelles. L'introduction de la culture du café et l'apparition d'un système dualiste exigeaient la constitution d'unités à la fois plus souples et poly-opérationnelles, capables de faire face aux exigences et de la culture vivrière et de la culture industrielle. L'adaptation s'est effectuée à partir d'une individualisation des unités traditionnelles de production, qui, en se fractionnant, ont gagné en mobilité et en capacité d'intervention :

- accentuation du rôle de la cellule matricentrique au niveau de la culture du riz, du groupe domestique au niveau de la culture du café ;
- apparition d'une multitude de sociétés d'entraide (nous en avons dénombré 23 à Ziombli en 1965 — dont 17 constituées sur une base autre que lignagère — : 8 d'hommes, 10 de femmes, 2 de jeunes garçons, 3 de jeunes filles), ne comptant quelquefois que 4 ou 5 membres, dont l'intervention peut être sollicitée indifféremment pour les opérations de culture de riz ou de café. Au niveau de ces sociétés on retrouve une certaine spécialisation, mais une société de jeunes filles peut être chargée aussi bien du « labourage » d'un champ de riz que de la cueillette du café.

Ces tentatives d'adaptation n'ont cependant pu empêcher la formation de goulots d'étranglement.

1. M. HUNTER (1936).

## C. LES GOULOTS D'ÉTRANGLEMENT

### 1. Incompressibilité du rapport démo-économique.

Les populations guéré, avec un taux d'accroissement naturel de l'ordre de 3 %, connaissent à l'heure actuelle un essor démographique particulièrement important. Si pour l'ensemble du pays le rapport démo-économique est suffisamment élastique pour qu'il ne se pose pas de sitôt un problème de terre, dans le couloir entre Nuon et Cavally, où la densité est voisine de 40 habitants au kilomètre carré, le rapport terre-hommes est dès à présent pratiquement incompressible.

Les données relatives à la structure agraire du terroir de Ziombli permettent de définir d'une manière très précise la nature exacte de ce goulot d'étranglement. Nous savons que, déduction faite des surfaces non cultivables ou cultivées en café et cacao, le village dispose de 1 150 ha environ de terres pour sa production vivrière. Sur ce potentiel théorique, quelques 130 ha sont effectivement consacrés chaque année au riz et autres produits associés<sup>1</sup>. La jachère possible est donc de 8 ans. Il s'agit là du minimum dont la terre a besoin pour se reconstituer. Si le taux d'accroissement actuel se maintient, le village doublera ses effectifs en moins d'une génération, et, à moins d'une émigration massive, la pression démographique sera telle que le rapport terre-hommes atteindra très rapidement le seuil de rupture.

### 2. Illusion monétaire et effets de substitution.

La monétarisation de l'économie a entraîné un ensemble d'effets de substitution liés à ce que nous appellerons l'« illusion monétaire ». Le producteur, qui n'est pas arrivé à faire le choix entre le système traditionnel et le système nouveau, tout en essayant de faire coexister les deux, accorde cependant une nette préférence à la culture commerciale créatrice de revenu monétaire. A ses yeux l'argent qu'il aura ainsi gagné doit lui permettre de compenser largement le déficit de sa récolte vivrière, et de *substituer*, à moindre frais, au riz traditionnellement produit sur place du riz d'importation.

En réalité la disparité des coûts marginaux entre culture vivrière et culture commerciale, au profit de cette dernière, n'est pas aussi évidente. Une étude plus technique permettrait de prouver que le rapport est plus souvent à l'avantage du riz qu'à celui du café. Même à égalité de rapport, la substitution ne serait donc que fallacieuse et ne marquerait aucun progrès sur le système traditionnel.

Mais ce qui est bien plus grave, c'est que cette substitution ne s'opère le plus souvent que dans l'imagination du producteur, et ceci pour deux raisons :

- d'une part l'absence de simultanéité entre rentrée monétaire et achat du produit de substitution (la commercialisation du café se fait de décembre à février, le riz vient à manquer à partir de juin) ;
- d'autre part l'absence de prévision économique : le consommateur ne conçoit pas d'acheter du riz en février pour le stocker jusqu'en juin, mais attend que les réserves de riz local soient épuisées pour procéder à l'opération de substitution... dans la mesure où il reste encore de l'argent. Ainsi, une faible partie seulement des ressources monétaires sert à combler le déficit en riz. Mais la période de disette demeure.

### 3. Non-congruance de deux systèmes de production différents.

Ce qui rend difficile la coexistence du système de production traditionnel et du système nouveau, rapporté de l'extérieur, c'est le fait que les deux systèmes ne s'emboîtent pas mais, comme

1. 12 % des parcelles cultivées, soit une vingtaine d'hectares, se situent même déjà, en 1965, à l'extérieur des limites du terroir (fig. 47).

nous l'avons déjà souligné, se télescopent. C'est pourquoi il n'est actuellement pas possible au producteur de satisfaire conjointement les exigences de la culture vivrière et de la culture industrielle. Le télescope se produit à la fois dans le temps et dans l'espace :

- *dans le temps* : la comparaison des calendriers agricoles de la culture du café et du riz révèle que chacune des productions est à même d'occuper théoriquement le paysan une bonne partie de l'année. Le fait de se livrer aux deux cultures revient nécessairement à négliger l'une ou l'autre, si ce n'est toutes les deux ;
- *dans l'espace* : toute terre plantée en café non seulement l'est aux dépens du vivrier, mais, par le phénomène de l'appropriation, sort également du patrimoine foncier commun (les terres vivrières appartenant à l'ensemble de la communauté villageoise).

#### 4. Inadaptation des techniques traditionnelles.

L'introduction de la culture caféière s'est faite sans aucune innovation technique. Le paysan continue de même à cultiver le riz selon les méthodes ancestrales. Il en découle que les rendements sont très bas : 380 kg/ha pour le café, 700 kg/ha pour le riz (alors qu'une plantation de café bien entretenue peut donner 1 t/ha, et que les Chinois de Formose, dans leurs parcelles expérimentales de riz, atteignent, avec deux récoltes par an, un rendement de 10 t/ha).

La faible rentabilité de la culture vivrière actuelle a, par ailleurs, une autre cause qui est généralement ignorée des pouvoirs publics. Il s'agit de la rupture de l'équilibre biologique qui avant la multiplication du fusil de chasse de type moderne existait entre les panthères et les aulacodes, les premières se nourrissant des seconds. La disparition quasi totale de la panthère a entraîné, comme nous l'avons déjà souligné, une prolifération des agoutis, et la nécessité pour le paysan désireux de ne pas voir sa récolte entièrement ravagée par ces rongeurs, très friands des jeunes pousses de riz, de « clôturer » hermétiquement son champ. Il s'agit là d'un travail d'une minutie telle qu'il exige, comme nous l'avons vu ci-dessus, un investissement en temps énorme, et que partant il restreint considérablement la taille des parcelles cultivées. L'extension des rizières, réclamée à cor et à cri par l'Administration, n'entraînerait donc aucun accroissement de la production, puisque le champ devenu trop grand ne pourrait plus être entièrement « isolé » dans les délais et serait très rapidement la proie des aulacodes. Or, tant que l'on cultivera le riz d'une manière extensive, c'est-à-dire en changeant d'emplacement chaque année, il ne sera pas possible de substituer à l'enceinte actuelle une clôture en grillage, certes plus onéreuse et difficilement déplaçable, mais dont la rapidité de pose et la durabilité permettraient seules de remédier à cette situation.

La population a conscience de l'existence de ces goulots d'étranglement et envisage l'avenir avec très peu d'optimisme, attendant trop manifestement qu'une intervention extérieure lui dicte la conduite à tenir pour la sortir de l'impasse. Or nous avons vu que les pouvoirs publics, qui ont compris qu'il y avait « crise », ne saisissaient pas toujours très clairement à quel niveau il fallait intervenir. Aussi, malgré des mots d'ordre répétés, du type « Travaillez davantage, faites des rizières plus grandes », l'incidence réelle de leur action est-elle à peu près nulle. Elle le restera aussi longtemps que l'on n'aura pas démontré au paysan d'une manière concrète et probante ce qu'il convenait de faire.

\*  
\* \*  
\*

A la lumière de ces données, le problème majeur de l'économie villageoise guéré actuelle consiste donc à faire coexister harmonieusement, et d'une manière rentable, la culture vivrière traditionnelle et l'économie caféière nouvelle. Théoriquement il ne semble pourtant techniquement pas impossible de résorber le goulot d'étranglement issu de la superposition de deux systèmes également exigeants. Le paysan guéré consacre dix mois sur douze à la culture du riz, alors que le cycle maximum de ce produit (compte tenu des variétés différentes) n'excède pas cinq mois. Or une comptabilisation des activités de production montre que la simple préparation du champ

(défrichage, abattage des arbres, brûlis, nettoyage) requiert plus de la moitié du temps du producteur. C'est au niveau de la « compression » des temps de travaux que l'intervention doit donc se faire. Celle-ci n'est en réalité possible qu'avec le passage d'un système cultural extensif à un système cultural intensif.

Que pourrait être une telle riziculture intensive ? Avec une superficie cultivée de 130 ha et un rendement moyen de 700 kg/ha, le terroir de Ziombli produit actuellement quelques 90 t de riz par an. Or, il existe chaque année dans ce même village une période de disette d'environ trois mois. Pour satisfaire la demande, il faudrait donc que la production soit portée à 120 t au moins. La riziculture expérimentale chinoise atteint, quant à elle, avec deux récoltes par an, un rendement de 10 t/ha<sup>1</sup>. Elle suppose, bien sûr, la possibilité d'irrigation, et exige non seulement une main-d'œuvre relativement formée, ouverte aux méthodes culturales nouvelles (travail dans la boue notamment) et capable de fournir un effort constant, mais aussi un minimum d'investissements (outils, engrais, et éventuellement système de pompage). Même en admettant que l'application par le paysan guéré de la méthode chinoise ne donne qu'un rendement de 5 t/ha, pour obtenir les 120 t de riz dont a besoin annuellement le village de Ziombli il suffirait, théoriquement, d'une rizière de 24 ha ! Compte tenu cependant des coûts élevés de production et afin de permettre le financement des frais d'exploitation et d'amortissement par la vente de surplus la surface cultivée devrait en réalité être d'une trentaine d'hectares.

Concrètement une telle opération serait-elle possible ? Nous avons souligné, au début de ce travail, que dans la région de Toulépleu le ruissellement intense avait entraîné la formation d'un « relief en creux », avec constitution, dans les bas-fonds, de marécages ou de ruisselets à faible écoulement. Les zones marécageuses sont inexistantes sur le terroir de Ziombli. Quant aux ruisselets, ils ne permettent pas l'irrigation, non seulement parce qu'ils sont encaissés, à bords francs et à pente presque nulle sur la partie « utile » du territoire villageois qu'ils traversent mais surtout parce qu'ils sont à sec plus de la moitié de l'année. Il existe par contre, baignant la partie orientale du terroir sur une dizaine de kilomètres, une rivière, le Cavally, qui, riche en eau même en saison sèche, constitue une réserve inépuisable. Il s'agit là, pour les villages riverains, d'un atout exceptionnel, et à partir duquel devrait pouvoir être opéré sans trop de difficultés le passage de la riziculture extensive à la riziculture intensive. Les modalités techniques seraient à définir par un spécialiste. Quant au mode de production, il pourrait difficilement ne pas être de type collectiviste. L'acquisition d'une motopompe, pièce maîtresse de l'opération, représente en effet un investissement beaucoup trop élevé pour le simple particulier ; une machine, du type utilisé en Côte d'Ivoire par les Formosans et capable d'irriguer une vingtaine d'hectares, revient à 200 000 francs CFA environ. Seule une *coopérative villageoise* serait en mesure d'assumer d'une part une telle dépense de base, d'autre part les multiples autres frais qu'entraînerait le projet.

Supposons qu'une telle initiative soit prise. Une coopérative se constitue au niveau du village. Elle parvient à rassembler les fonds nécessaires à l'achat de deux motopompes du type défini ci-dessus. Un terrain de 40 ha (afin d'utiliser au maximum la capacité des machines) est aménagé en bordure du Cavally. Les conseillers techniques chinois, au nombre de 6 à Toulépleu, ne demanderaient pas mieux que d'assurer l'encadrement pour le démarrage de l'opération. La production annuelle, qui serait de l'ordre de 200 t, permettrait donc, la consommation étant de 120 t, la commercialisation des 80 autres tonnes, soit une rentrée monétaire de quelques 2,4 millions de francs<sup>2</sup>. Non seulement les sociétaires pourraient être remboursés de leur mise de fonds dès la première année, mais la coopérative, au fur et à mesure de l'accroissement de son capital, serait à même soit de procéder à de nouveaux investissements, soit d'étendre le champ de ses activités, et, partant, de devenir le véritable promoteur d'une économie villageoise moderne.

1. Chiffres fournis par la mission agricole chinoise de Formose à Toulépleu. Soulignons que cette même mission obtient depuis 1967 sur une parcelle expérimentale de 50 ares, aménagée dans un bas-fond marécageux à la sortie de la ville, trois récoltes par an.

2. A raison de 30 000 francs la tonne. Soulignons par ailleurs, et à titre de comparaison, que les quelques 30 t de café que produit annuellement le village ne rapportent, à 90 000 francs la tonne en 1966, que 2 700 000 francs... Ceci pour illustrer le fait que la culture vivrière est en réalité bien plus rentable que la culture caféière.

Il serait par ailleurs facile de démontrer que l'adoption d'une telle riziculture irriguée non seulement serait moins accaparante que la culture traditionnelle, mais libérerait en plus le temps dont le paysan manque à l'heure actuelle pour entretenir correctement sa caféière, résorbant ainsi le goulot d'étranglement évoqué ci-dessus. En mars 1965, la population active du village de Ziombli s'élevait à 319 personnes (134 hommes, 185 femmes). Elle est de l'ordre de 350 en 1969. L'hectare de riz cultivé selon la méthode chinoise exige en moyenne le travail de 3 hommes. Même en faisant passer ce chiffre à 5, les 40 ha de notre rizière n'occuperaient à plein temps et par an que 200 individus, soit 57 % de la capacité théorique de travail du village. Les 150 actifs restant disponibles, soit 43 %, affectés à la culture du café, consacraient par conséquent au moins 5 mois par an à ce produit, ce qui est bien plus qu'il n'en faut en réalité pour s'en occuper correctement.

La mise sur pied d'une telle opération, qui entraînerait une reconsidération totale de la notion de « travail » et aboutirait à un bouleversement radical du système actuel de production, peut apparaître à priori comme difficilement réalisable. Elle n'exige pourtant dans la pratique que la conjonction de deux conditions :

- l'existence d'une propension à innover d'une part, qui serait le propre de quelques éléments dynamiques, susceptibles par leur exemple de créer un rapide effet d'entraînement ;
- l'existence d'une propension à accepter l'innovation d'autre part, qui ferait que la masse réagirait favorablement à l'initiative des leaders.

Ce « dynamisme » de l'innovation, induit de l'intérieur, nous semble le seul moyen de réaliser l'adéquation entre l'économie vivrière traditionnelle et la culture commerciale, et partant de réorganiser le système de production actuel sur des bases rationnelles.

# Conclusion

## A LA RECHERCHE D'UN ÉQUILIBRE NOUVEAU

Une société ne peut fonctionner que si elle a comme système de référence une échelle de valeurs tacitement reconnue et acceptée par tous ses membres. L'application d'un tel code exige l'existence d'un minimum de moyens coercitifs, qui en permettent le contrôle. Si ces moyens disparaissent, l'efficacité interne de la machinerie sociale, tout comme son équilibre externe, se trouvent sérieusement perturbés.

L'Afrique traditionnelle, bouleversée depuis le début du siècle dans ses structures les plus profondes, et jusque dans ses espaces les plus reculés, par les apports extérieurs, a su trouver aux moments critiques de son histoire des solutions susceptibles de préserver ses institutions fondamentales. L'adaptation de la société guéré au monde moderne laisse cependant quelque peu sceptique quant à ses résultats. Nous avons vu que la charte sociale de ces populations peu intégrées politiquement, inaccoutumées aux idées d'ordre et de discipline, reposait essentiellement sur un agencement harmonieux des rapports à l'intérieur du groupement lignager. Le langage en était celui de la parenté, et la clé de voûte l'institution matrimoniale. Cette dernière, par le truchement de la dot, mobilisait le principal des efforts des membres du lignage, sur les plans économique, social et politique. Et ce qui en rendait le fonctionnement efficace, était l'existence du pouvoir de contrôle qu'exerçaient sur le système les aînés du groupe : pouvoir coercitif, fondé sur la richesse dont les vieux étaient les seuls détenteurs, et permettant de sanctionner le manquement à la règle par le refus de promouvoir le réfractaire au statut social auquel légitimement il pouvait prétendre.

Or, ce qui, dans la société guéré actuelle, frappe même l'observateur le moins averti, c'est d'une part la dégradation totale du schéma d'autorité ancien, d'autre part l'impuissance des structures administratives et politiques rapportées à assurer la relève. Le premier phénomène est directement lié à la plus grande facilité d'accès à la richesse que permet désormais le développement des cultures commerciales : la détention des biens spécifiquement destinés à l'échange matrimonial n'est plus le seul privilège des aînés, mais se trouve, sous la forme des espèces monétaires, à la portée de quiconque a la volonté et le courage de créer une plantation de rapport. L'assouplissement du cadre lignager traditionnel, puis l'individualisation des cellules de production, sous l'influence aussi bien des bouleversements induits par le fait colonial (regroupement des villages, éclatement des *bloa* et des patriclans, création de communautés artificielles) que des conséquences liées à la diffusion de la monnaie, ont fini par inverser les rapports de force anciens, en entraînant une translation progressive du pouvoir des aînés aux « producteurs », quel que soit leur âge. Il en est résulté une multiplication des pôles de décision, une dispersion des efforts et des initiatives, une frénésie de soustraction à toute forme de tutelle dont l'expression la plus apparente est le conflit sans cesse plus aigu qui oppose jeunes et vieux, ces derniers s'avouant désemparés, dépassés

par la situation et incapables de la moindre réaction, si ce n'est de protestation acrimonieuse contre un ordre qu'ils ne contrôlent plus.

Quant au second phénomène, celui de la dualité du pouvoir qui se partage la gestion du village — un chef nommé par l'Administration avec l'accord de principe des villageois, un responsable politique, représentant du Parti, et lui-même théoriquement élu par les villageois —, il n'est pas sans poser lui aussi un certain nombre de problèmes graves. Ces problèmes dérivent de l'absence au niveau du village d'un pouvoir réel, efficient, en mesure d'assurer la gestion des intérêts de la collectivité dans ce qu'ils ont de plus banal et de plus quotidien (travail prestataire de type communautaire par exemple — corvées de nettoyage des rues, des pistes, des communs, de réparation des ponts, etc. — contre lequel tout le monde se rebiffe). Aussi a-t-on le sentiment en parcourant le pays guéré d'une négligence générale et inquiétante. L'autorité administrative, incarnée par le chef de village, création coloniale, n'a d'aucun temps connu une audience importante : sorti des problèmes de voirie ce chef n'était que l'homme de paille des aînés de lignage. Tout autre devait être le rôle du responsable politique mis en place pour servir de porte-parole aux villageois devant les instances locales du Parti, pour assurer la liaison entre la base et le sommet, pour permettre à la masse de s'exprimer : le « Président » (comme on l'appelle) n'avait au départ aucune fonction spécifiquement administrative. Les lignes de clivage s'avérant très rapidement difficiles à définir dans ce type de structure bicéphale du pouvoir — non seulement d'ailleurs à l'échelon du village — il était fatidique que la seconde autorité empiète sur la première, et que la première, paralysée par une instance de type moderne, ne prenne plus de décision sans en référer à la seconde. D'où un renvoi perpétuel de balles, annihilant, stérilisant, incapable de satisfaire les intérêts de la communauté.

Cette situation de crise larvée, au niveau des mécanismes de contrôle des institutions sociales de base, n'est pas sans expliquer la relative absence de dynamisme de la société guéré actuelle par rapport à d'autres ethnies de Côte d'Ivoire, voisins immédiats comme les Bété, ou plus lointains comme les Baoulé et les Agni, qui commencent à révéler une élite d'entrepreneurs, certes modestes encore, mais présentant déjà toutes les caractéristiques d'une future bourgeoisie terrienne. Nous avons à plusieurs reprises souligné au cours de ce travail que les Guéré avaient toujours réagi avec un temps de retard sur les populations du Centre ou de l'Est. Ce retard continueront-ils à l'admettre ? Et l'écart déjà important entre leur niveau de vie et celui de groupements se situant dans les mêmes conditions écologiques accepteront-ils de le voir se creuser ? La seule constatation rassurante c'est qu'une minorité active prend conscience de l'impasse dans laquelle stagne la société guéré. Son action reste malheureusement encore trop souvent gênée par la série classique des freins opérant dans le sens d'un constant nivellement social, et dont ceux relevant du domaine magico-religieux ne sont pas les moindres.

Si l'avenir de la société guéré nous paraît donc ne dépendre que d'elle-même, il appartient cependant aux autorités nationales — et ce n'est pas une petite responsabilité — de susciter ou de favoriser, à tout le moins de ne pas entraver, les initiatives tendant à la constitution d'un équilibre nouveau. La restructuration de la société et de l'économie guéré n'apparaîtra comme la conséquence d'une nécessité que si elle est aussi le produit d'une volonté.

## ETAT ACTUEL DES POPULATIONS GUÉRÉ ET WOBÉ

Population totale : 197 694

Sources : recensements administratifs de :

- 1963 pour la sous-préfecture de Duékoué, le canton Doo de la sous-préfecture de Guiglo, quatre villages du canton Niaho de la sous-préfecture de Taï (Vodélobly, Tienkoula, Zaipobly, Gahably) et le canton Zéribaon de la sous-préfecture de Bolequin ;
- 1965 pour la sous-préfecture de Guiglo (moins le canton Doo) et les villages guéré de la sous-préfecture de Taï (moins les quatre villages cités ci-dessus du canton Niaho) ;
- 1966 pour les sous-préfectures de Kouibly, Toulépleu et les cantons Néao-Blao Nord, Néao-Blao Sud et Boo de la sous-préfecture de Bolequin ;
- 1967 pour les sous-préfectures de Fakobly, Bangolo et le groupe Guémalé.

### I. RÉPARTITION DE LA POPULATION PAR GROUPEMENTS TRADITIONNELS

<p>A. <i>Populations wobé</i> .... 56 515</p> <p>1. Gbéon ..... 27 709</p> <p style="padding-left: 20px;">Gbéan ..... 8 082</p> <p style="padding-left: 20px;">Kouao ..... 2 679</p> <p style="padding-left: 20px;">Tao ..... 3 719</p> <p style="padding-left: 20px;">Tebao ..... 2 665</p> <p style="padding-left: 20px;">Kirou ..... 4 688</p> <p style="padding-left: 20px;">Glao ..... 5 876</p> <p>2. Zoho ..... 23 773</p> <p style="padding-left: 20px;">Péomé ..... 6 368</p> <p style="padding-left: 20px;">Pléhou ..... 4 696</p> <p style="padding-left: 20px;">Saho ..... 5 192</p> <p style="padding-left: 20px;">Nidrou ..... 7 157</p> <p>3. Baon ..... 4 252</p> <p style="padding-left: 20px;">Sémien ..... 1 900</p> <p style="padding-left: 20px;">Koua ..... 1 645</p> <p style="padding-left: 20px;">Blaon ..... 294</p> <p style="padding-left: 20px;">Wéhia ..... 413</p> <p>4. Zouagnon ..... 781</p>		<p>b) Zibiao-Kwéa</p> <p style="padding-left: 20px;">Zibiao ..... 3 740</p> <p style="padding-left: 20px;">Tahouaké ... 3 328</p> <p>2. Zagné ..... 16 783</p> <p style="padding-left: 20px;">Sebahon ..... 2 809</p> <p style="padding-left: 20px;">Tkènièn ..... 3 260</p> <p style="padding-left: 20px;">Vahon-Djimahon ..... 1 002</p> <p style="padding-left: 20px;">Gbowon ..... 4 944</p> <p style="padding-left: 20px;">Debohon ..... 4 768</p> <p>3. Zagna ..... 27 976</p> <p style="padding-left: 20px;">Bilou ..... 13 112</p> <p style="padding-left: 20px;">Guéo ..... 2 570</p> <p style="padding-left: 20px;">Sehou ..... 456</p> <p style="padding-left: 20px;">Tièmesson .... 1 217</p> <p style="padding-left: 20px;">Tiétan ..... 1 754</p> <p style="padding-left: 20px;">Blaon ..... 8 867</p> <p>4. Zaha ..... 8 262</p> <p>5. Zéribaon ..... 30 920</p> <p style="padding-left: 20px;">Gbéou ..... 3 512</p> <p style="padding-left: 20px;">Tkinho-Gao ... 2 741</p> <p style="padding-left: 20px;">Kouahi-Djao ... 1 425</p> <p style="padding-left: 20px;">Baébo-Guiriaon,</p> <p style="padding-left: 40px;">Tja-Gbao,</p> <p style="padding-left: 40px;">Gbéo, Gouého</p> <p style="padding-left: 40px;">(canton Zéribaon de Bole-</p> <p style="padding-left: 40px;">quin ..... 4 173</p> <p style="padding-left: 20px;">Blao ..... 2 165</p>
<p>B. <i>Populations guéré</i> ... 141 179</p> <p>1. Zibiao ..... 19 255</p> <p style="padding-left: 20px;">a) Zibiao-Zoinhi ..</p> <p style="padding-left: 40px;">Niaho ..... 1 459</p> <p style="padding-left: 40px;">Goléo ..... 3 843</p> <p style="padding-left: 40px;">Glaon ..... 2 446</p> <p style="padding-left: 40px;">Sehou ..... 574</p> <p style="padding-left: 40px;">Tiéméo ..... 3 865</p>		

Zahon .....	1 946	Niaho .....	3 253
Gouléo-Kouliaon	1 149	8. Daho-Doo .....	1 856
Néao		Daho (un seul vil-	
Zohouokon ..	4 772	lage, Ponan) .	242
Boonéao .....	6 615	Doo .....	1 614
Guémalé-Nizoin-		9. Nidrou .....	9 650
hikon .....	2 422	10. Béhoua .....	12 012
6. Boo .....	5 234	11. Welao .....	3 199
7. Fléo-Niaho .....	5 332	12. Mao .....	700
Fléo .....	2 079		

## II. RÉPARTITION DE LA POPULATION PAR SOUS-PRÉFECTURES ET CANTONS

### A. POPULATIONS WOBÉ

1. <i>Sous-préfecture de Fakobly</i> : 27 165.		Blaon de l'ancienne confédération	
Canton Sémien : groupements Sémien,		Zagna .....	12 294
Koua, Blaon, et Wéhia de l'ancienne		4. <i>Sous-préfecture de Guiglo</i> : 17 215.	
confédération Baon .....	4 252	Canton Zaké-Blaou : ancien groupe-	
Canton Péomé : groupements Péomé,		ment Zaha .....	8 262
Pléhou et Saho de l'ancienne confé-		Canton Glokouion : ancienne fédéra-	
dération Zoho ; groupement Glao		tion Gouléo-Kouliaon de la confé-	
de l'ancienne confédération Gbéon ;		dération Zéribaon .....	1 149
groupement Zouagnon .....	22 913	Canton Zahon : clan Zahon de l'an-	
2. <i>Sous-préfecture de Kouibly</i> : 29 350.		ancienne confédération Zéribaon . . .	1 946
Canton Tao : groupements Gbéan,		Canton Goum-Blaou : clan Blaou de l'an-	
Kouao, Tao, Tebao et Kirou de l'an-		ancienne confédération Zéribaon . . .	2 165
ancienne confédération Gbéon ; grou-		Canton Fléo : lignage majeur Fléo du	
pement Nidrou de l'ancienne confé-		clan Djédi (groupement Fléo-Niaho)	2 079
dération Zoho .....	29 350	Canton Doo : groupement Doo de l'an-	
		ancienne confédération Daho-Doo .....	1 614

### B. POPULATIONS GUÉRÉ

1. <i>Sous-préfecture de Bangolo</i> : 42 615.		5. <i>Sous-préfecture de Taï</i> : 3 495.	
Canton Zibiao : groupements Niaho,		Canton Niaho : lignage majeur Niaho	
Goléo, Glaon, Sehou et Tiéméo de		du clan Djédi (groupement Fléo-	
l'ancienne confédération Zibiao-Zoinhi.	12 187	Niaho) .....	3 253
Canton Tahouaké : groupements Zibiao		Canton Taï : un village Daho de l'ancien	
et Tahouaké de l'ancienne fédéra-		groupement d'alliance Daho-Doo.	242
tion Zibiao-Kwéa .....	7 068	6. <i>Sous-préfecture de Blolequin</i> : 20 794.	
Canton Zagna : groupements Bilou et		Canton Zéribaon : fédérations d'al-	
Guéo de l'ancienne confédération		liance et clans Baébo-Guiriaon, Tja-	
Zagna .....	15 682	Gbao, Gbéo et Gouého de l'ancienne	
Canton Zéribaon : groupements		confédération Zéribaon .....	4 173
Gbéou, Tkinho-Gao et Kouahi-Djao		Canton Néao-Blaou Nord : groupe	
de l'ancienne confédération Zéra-		Zohouokon du clan Néao de l'an-	
baon .....	7 678	ancienne confédération Zéribaon . . .	4 772
2. <i>Sous-préfecture de Logoualé</i> : 2 422.		Canton Néao-Blaou Sud : groupe	
Canton Blouno : groupement Nizoin-		Boonéao du clan Néao de l'ancienne	
hikon du groupe Guémalé .....	2 422	confédération Zéribaon .....	6 615
3. <i>Sous-préfecture de Duékoué</i> : 29 077.		Canton Boo : ancien groupement Boo.	3 899
Canton Zagné : groupements Sebahon,		7. <i>Sous-préfecture de Toulépleu</i> : 23 157.	
Tkénien, Vahon-Djimahon, Gbowon		Canton Nidrou : villages de la rive	
et Debohon de l'ancienne confédé-		gauche du Cavally de l'ancien grou-	
dération Zagné .....	16 783	pement Nidrou .....	7 260
Canton Duékoué-Central : groupe-		Canton Toulépleu : ancien groupement	
ments Sehou, Tiémesson, Tiétan et		Béhoua, plus villages de la rive	
		droite du Cavally de l'ancien grou-	
		pement Nidrou .....	11 998
		Canton Bakoubli : ancien groupement	
		Welao, plus un village Mao .....	3 899

## Index des principaux termes guéré utilisés

ba	père, oncle maternel.	digē	anneau en cuivre, monnaie spécifique de l'échange matrimonial.
ba-kla	grand-père.	digo	le « vieux », appellation honorifique du <i>dgi</i> .
baō	éloigné, étranger ; terme par lequel les Guéré désignent les Dioula.	digo-kla	le grand « vieux », appellation du chef de <i>bloa</i> chez les Guéré de l'Ouest.
be	<i>cephalophe dorsalis</i> , biche rouge.	digo-tu	bois du « vieux », queue de bœuf emmanchée, symbole d'ordre et de pouvoir.
bila	allié, cache-sexe.	dii	tambour du chef de <i>bloa</i> .
bila-ulis	dot.	dju	enfant.
bio	guerrier chez les Guéré de l'Ouest, chef chez les Guéré de l'Est.	djugā	neveu utérin.
bio-kla	grand chef, appellation du chef de <i>bloa</i> chez les Guéré de l'Est.	doodi	parenté rituelle, pacte du sang.
bio-zā	petit <i>bio</i> .	dre	guib harnaché, gazelle.
blawe	mouton.	dru	tête.
ble	cérémonie de levée de deuil, funérailles.	duaō	machette (Guéré de l'Est).
bli	bœuf.	due	éléphant.
blo	terre.	fā	peur, peureux.
bloa	« patrie », au sens de communauté d'intérêt. Le <i>bloa</i> , que l'Administration traduit par « tribu », correspond tantôt à une confédération guerrière ( <i>bloa-dru</i> ), tantôt à un groupement de guerre, tantôt à une fédération d'alliance.	fāi	frère aîné.
bloa-dioi	« propriétaire du <i>bloa</i> », appellation du chef de <i>bloa</i> (par extension du chef de canton) chez les Guéré de l'Ouest.	fiac	boubou d'origine malinké (Guéré de l'Est).
bloa-dru	« tête du <i>bloa</i> », confédération guerrière.	fo	prépuce, clitoris.
blo	sclérote de champignon.	foē	incident, rixe.
bole	clochette.	fo-gbō	enfant non initié, terme d'injure.
bu	fusil.	gbaḥu	maïs.
dba	tuer, sacrifier.	gbao	chèvre.
de	mère.	gbawō	cuvette, seau en cuivre, importés de la côte libérienne.
dedi	descendants d'une même aïeule.	gbeo	noir, forgeron.
dei	frère cadet, sœur cadette.	gbeō	alliés.
de-kla	grand-mère.	gbii	maisonnée, famille restreinte (Guéré de l'Est).
dgi	panthère, détenteur de l'autorité morale et spirituelle au niveau du <i>bloa</i> .	gbo	maison, famille restreinte (Guéré de l'Ouest).
dgi-blei	objets sacrés, gardés par le <i>dgi</i> .	gbowō	« bouche de la maison », segment de lignage (Guéré de l'Ouest).
dgire	cercocèbe, singe « crapule ».	gbuzō	groupe des sblings mâles (Guéré de l'Est).
di	ventre, descendants, manger, copuler.	giri	pagne.
diai	en haut.	giro	sœur aînée.
		gile	anneau métallique monté de grelots.

glo	village.	pugehi	manioc.
gnu	patrilignage mineur (Guéré de l'Est).	saē	contrepoison.
irie	œil, voir.	simi	poisson.
iro	soleil.	sinō	Diable, principe du Mal.
kā	clairière.	siōku	protecteur public.
kā-di	lance, symbole de pérennité de la lignée.	sohui	caillou, rocher.
keie	ceinture porte cache-sexe.	srē-le	ordalie.
kela	masque.	supē	plante à feuilles urticantes ( <i>uvera repens</i> ).
kela-dioi	porteur de masque.	suu	poulet.
kemā	« conseiller », chef de patrilignage en pays wobé.	tae	petite pièce de tissu d'importation (Guéré de l'Est).
kla	grand, vieux.	tewa-inō	veuve.
knē	machette (Guéré de l'Ouest).	tewa-ulie	dot de la veuve.
koā	mari, protecteur privé.	tē	acheter.
koēi	médicament, protecteur.	tē-dru	parent éloigné.
koēi-dioi	homme-médecine.	tie	fer.
koho	riz, kaolin.	tikeō	rivale, coépouse.
koho-blo	terre de termitière.	tjru	bois rouge ( <i>erythrophleum ivoracée</i> ).
kōō-de	héritage.	tju	lune.
kpo-due	« fraction de », descendants d'une même aïeule en pays wobé.	tju-de	menstrues.
ku	cadavre.	tke	patrilignage.
kua	plaisir.	tke-dru	patriclan.
kuko-ulie	dot mortuaire.	tke-irie	« œil du clan », patrilignage mineur chez les Zérabaon.
kula	forêt, brousse.	too	ancêtre ; guerre.
kula-ba	père de la brousse, chef défricheur.	too-bo	« père de la guerre », appellation du chef de la confédération guerrière en pays wobé.
kula-kwi	génie de la brousse.	too-vōi	guerrier.
kulā	protecteur collectif.	tro	colline, montagne.
ku-pahu	revenant.	twissō	(riz de) deux mois, riz de soudure.
kwi	blanc ; génie, puissance médiatrice entre les forces de la nature et le monde des humains.	ulie	richesse.
kwo	arbre à écorce lacrymogène ( <i>samanes dimklagei</i> ).	ulo	village.
lepao	grande couverture en coton (Guéré de l'Est).	ulo-dioi	chef de village.
mā	interdit.	ulo-i-jō	parent, parenté.
mēi	segment de lignage (Guéré de l'Est et Wobé).	uunu	patrilignage mineur, ensemble des individus qui au niveau d'un même village appartiennent au même <i>tke</i> (Guéré de l'Ouest).
nā	aïeul(e).	vāā	bouc.
nā-dju	petit-enfant.	vōi ou vōō	lutteur.
nā-pla	arrière-petit-enfant ; bisaïeul(e).	wē	avoir pitié de, pardonner.
nəmo	boisson, gratification.	wiā	aulacode, agouti.
ni	eau.	wu	acte de sorcellerie ; support matériel du pouvoir maléfique.
noinō	nièce utérine.	wu-digo	sorcier.
nā-kō-kula	créature mi-humaine, mi-animale, dont la mythologie guéré fait le maître incontesté de la brousse.	wuopō	devin, clairvoyant.
niinō	femme.	wu-pue	« faire diable », sorcellerie.
nine	nom.	zaa	guerrier, envahir, conquérir.
ninepō	homme de renom, riche.	zea	diviser, séparer.
nō	homme.	zire	dragon, animal fabuleux qui jadis hantait les forêts guéré.
nō-gboo	aîné de la communauté.	zoo	chasseur de sorcier ; homme ou femme chargé(e) des opérations de circoncision ou d'excision.
nō-sua	Dieu, principe du Bien.	zue	pangolin géant.
pā	abondance, richesse, fécondité ; association d'entraide.	zuu	âme, principe vital.
ple-inō	mariage par rapt.		
plō	circoncision, excision.		

## Bibliographie

- ANGOULVANT (Gouv.), 1916 : *La pacification de la Côte d'Ivoire*. Paris, Larose.
- BALANDIER (G.), 1955 : *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris, PUF.
- BALANDIER (G.), 1967 : *Anthropologie politique*. Paris, PUF.
- BALANDIER (G.), 1968 : « Tradition et continuité », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XLIV.
- BAUMANN (H.) et WESTERMANN (D.), 1962 : *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris, Payot.
- BERTHO (J.), 1951 : « La place des dialectes géré et wobé par rapport aux autres dialectes de la Côte d'Ivoire », in *Bull. IFAN*, t. XIII (4), série B.
- BOULNOIS (J.), 1933 : *Gnon-Sua, Dieu des Guéré. Étude des mœurs et croyances d'une peuplade primitive de la Côte d'Ivoire*. Paris, Fournier.
- DABIN (B.), LENEUF (N.) et RIOU (G.), 1968 : *Carte pédologique de la Côte d'Ivoire à 1/2 000 000*. ORSTOM, Abidjan.
- DELUZ (A.), 1967 : « Anthroponymie et recherche historique », in *L'Homme*, revue française d'Anthropologie, t. VII (1).
- DEYRIS (Lieut.), 1935 : Monographie de la Subdivision de Toulépleu. Archives de Toulépleu, document manuscrit.
- DIETERLEN (G.), 1961 : *Essai sur la religion Bambara*. Paris, PUF.
- ÉTIENNE (P.), 1968 : « Les aspects ostentatoires du système économique baoulé », in *Cahiers de l'ISEA*, t. II (4).
- EVANS-PRITCHARD (E. E.) et FORTES (M.), 1964 : *Systèmes politiques africains*. Paris, PUF.
- GIRARD (J.), 1967 : *Dynamique de la société ouobé. Loi des masques et coutume*. Dakar, IFAN, mém. n° 78.
- HUNTER (M.), 1936 : *Reaction to conquest*, Londres, International African Institute.
- HOLAS (B.), 1952 : *Mission dans l'Est libérien*. Dakar, IFAN, mém. n° 14.
- INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE, 1964 : *The historian in tropical Africa*. Londres, Ibadan, Accra, Oxford University Press. Études présentées et discutées au quatrième séminaire africain international de Dakar, Sénégal, 1961. Introduction de J. VANSINA, R. MAUNY et L. V. THOMAS.
- JACQUIER (M.), 1935 : « Note sur l'existence probable de Négrilles dans les forêts vierges de l'Ouest de la Côte d'Ivoire », in *Bull. du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'AOF* (janv.-mars).
- KÖBBEN ( ), 1958 : « Le planteur noir », in *Études éburnéennes*, n° 5.
- LABOURET (H.), 1941 : *Paysans d'Afrique Occidentale*. Paris, Gallimard.
- LAUDE (J.), 1966 : *Les arts de l'Afrique Noire*. Paris, « Le livre de poche ».
- LAURENT (Cap.), 1911 : Monographie du Cercle du Haut-Cavally. Abidjan, Archives nationales, document manuscrit.
- LAVERGNE DE TRESSAN (M. de), 1953 : *Inventaire linguistique de l'Afrique Occidentale Française et du Togo*. Dakar, IFAN, mém. n° 30.
- LE CŒUR (Ch.), 1939 : *Le rite et l'outil*. Paris.
- LÉGER (Lieut.), 1928 : Rapport sur le recrutement de la main-d'œuvre, archives de Toulépleu.
- LÉVI-STRAUSS (Cl.), 1949 : *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, PUF.
- LÉVI-STRAUSS (Cl.), 1959 : *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS (Cl.), 1961 : *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

- MAUSS (M.), 1950 : « Essai sur le don, forme primitive de l'échange », in *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.
- MEILLASSOUX (Cl.), 1964 : *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris, Mouton.
- MIDDLETON (J.) et TAIT (D.), 1958 : *Tribes without rulers. Studies in african segmentary systems*. London.
- MINISTÈRE DU PLAN DE LA RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE, 1962-1964 : *Étude régionale de Bouaké*. T. I : *Le peuplement*. Cf. notamment dans l'Introduction « Les étapes du peuplement » la partie relative au peuplement ancien, enquête faite par Ph. et M. A. de SALVERTE-MARMIER.
- MINISTÈRE DU PLAN DE LA RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE, 1962-1964 : Étude générale de la région de Man, effectuée par le BDPA (Bureau pour le Développement de la Production Agricole). Cf. notamment rapport n° 1, « note de synthèse générale » et rapport n° 4 : « Étude sociologique et démographique », faite par M. ALLUSSON.
- ORSTOM, 1968 : « Temps et Développement : quatre sociétés en Côte d'Ivoire », in *Cah. ORSTOM*, sér. Sc. Hum., vol. V, n° 3. Articles de M. AUGÉ, P. ÉTIENNE, J.-L. BOUTILLIER, A. SCHWARTZ, M. LE PAPE.
- PAULME (D.), 1962 : *Une société de Côte d'Ivoire hier et aujourd'hui : les Bété*. Paris, Mouton.
- PERSON (Y.), 1964 : « En quête d'une chronologie ivoirienne », in *The historian in tropical Africa* (voir International African Institute), chap. XIII, p. 355.
- RADCLIFFE-BROWN (A. R.) et FORDE (D.), 1953 : *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*. Paris, PUF.
- SAUTTER (G.) et PÉLISSIER (P.), 1964 : « Pour un atlas des terroirs africains », in *L'Homme*, revue française d'Anthropologie, janv.-avril.
- SCHNELL (R.), 1949 : « Peuplement ancien de certaines montagnes de Côte d'Ivoire » (région de Toulépleu-Wédiopatokla), in *Notes africaines IFAN*, 43, juil.
- SCHWAB (G.), 1947 : *Tribes of the liberian Hinterland*. Cambridge (Massachusetts, USA) : Report of the Peabody Museum Expedition to Liberia.
- SCHWARTZ (A.), 1965 : *Ziombli : l'organisation sociale d'un village guéré-nidrou*. Abidjan, ORSTOM, multigr.
- SCHWARTZ (A.), 1966 : *Toulépleu : étude socio-économique d'un centre semi-urbain de l'ouest ivoirien*. Abidjan, ORSTOM, multigr.
- SCHWARTZ (A.), 1968-1969 : « La mise en place des populations guéré et wobé ; essai d'interprétation historique des données de la tradition orale », in *Cah. ORSTOM*, sér. Sc. Hum., vol. V, n° 4 et VI, n° 1.
- TERRAY (E.), 1966 : *L'organisation sociale des Dida. Essai sur un village Dida de la région de Lakota*. Abidjan, Université.
- VIARD (R.), 1933 : Monographie du poste de Toulépleu. Archives de Toulépleu, document manuscrit.
- VIARD (R.), 1934 : *Les Guéré, peuple de la forêt*. Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.

## Table des illustrations

1. Côte d'Ivoire. Carte de situation . . . . .	10
2. Relief et cours d'eau . . . . .	11
3. Géologie (d'après Bolgarsky) . . . . .	12
4. Structure du peuplement . . . . .	14
5. Pénétration française dans la région de Man . . . . .	18
6. Le pays guéré et wobé. Carte administrative . . . . .	20
7. Le pays wè. Groupements traditionnels . . . . .	21
8. Le pays guéré et wobé. Carte de situation . . . . .	29
9. Les populations guéré et wobé. Habitat ancien et implantation actuelle . . . . .	30
10. Structure pyramidale et polysegmentaire de l'organisation sociale guéré. Schéma théorique . . . . .	35
11. Exemple de structure pyramidale de l'organisation sociale guéré : la confédération guerrière Zagné . . . . .	37
12. Implantation des noyaux Séhou ou Séhinou . . . . .	45
13. Les origines du peuplement . . . . .	51
14. Le territoire du groupement Nidrou et la constitution du village de Ziombli . . . . .	62
15. Les étapes de la constitution du village de Sibabli . . . . .	66
16. Villages de Ziombli et de Sibabli : pyramides des âges . . . . .	72
17. Ziombli. Plan du village et structure lignagère . . . . .	90
18. Lignage ( <i>wunu</i> ) Glao. Ziombli . . . . .	91
19. Lignage ( <i>tké</i> ) Djimahon. Sibabli . . . . .	92
20. Sibabli. Plan du village et structure lignagère . . . . .	93
21. Koulaïbli. Plan du campement et connexions généalogiques entre occupants . . . . .	94
22. Les termes élémentaires de parenté . . . . .	104
23. Les alliés des consanguins d'Ego . . . . .	109
24. Les alliés propres d'Ego . . . . .	110
25. Les termes guéré de parenté . . . . .	111
26. Monogamie et polygamie . . . . .	116
27. Évolution du taux de polygamie par tranches d'âge . . . . .	117
28. État matrimonial des hommes par tranches d'âge . . . . .	117
29. Répartition des femmes mariées suivant leur âge et par tranches d'âge des hommes . . . . .	118
30. Échange matrimonial. Ziombli . . . . .	123
31. Échange matrimonial. Sibabli . . . . .	124
32. Paiement de dot par le frère de la mère et filiation utérine . . . . .	142
33. Non-paiement de dot et intégration des enfants naturels . . . . .	142
34. Retour de la femme dans son lignage d'origine après décès du mari . . . . .	142
35. Renvoi de l'épouse dans son lignage d'origine . . . . .	142
36. Choix délibéré de la résidence avunculo-locale . . . . .	143

37. Choix délibéré de la résidence uxori-locale (cas n° 6 a)	143
38. Choix délibéré de la résidence uxori-locale (cas n° 6 b)	143
39. Paiement de rançon par le lignage maternel (cas n° 7)	144
40. Création de clientèle et absorption de descendance (1 <sup>er</sup> exemple)	145
41. Création de clientèle et absorption de descendance (2 <sup>e</sup> exemple)	145
42. Paiement du prix du sang par le frère de la mère et contestation de filiation	147
43. Pluviométrie	200
44. Terroir de Ziombli. Relevé parcellaire	201
45. Évolution de la culture caféière de 1936 à 1965	204
46. Évolution des cultures caféière et cacaoyère de 1933 à 1965. Courbes cumulatives	206
47. Carte de répartition des cultures	207
48. Répartition des parcelles vivrières en fonction de leur dimension et de la surface vivrière portée	208
49. Répartition des plantations de café en fonction de leur dimension et de la surface caféière portée	209
50. Occupation de l'espace et structure lignagère	216
51. Occupation de l'espace et structure lignagère	217
52. Temps productif et temps non productif	221
53. Ventilation du temps non productif	221
54. Ventilation du temps productif	223
55. Ventilation du temps productif entre cultures vivrières et cultures commerciales	223
56. Temps consacré à la culture vivrière	224
57. Temps consacré aux cultures commerciales	224
58. Variation du temps consacré aux cultures vivrières et aux cultures commerciales	226
59. Calendrier agricole	227
60. Budgets familiaux. Fonction de production : entrées en espèces	233
61. Budgets familiaux. Fonction de consommation : sorties en espèces	233
62. Fonction de consommation. Ventilation des dépenses de consommation de biens et services	234
63. Fonction de consommation. Ventilation des dépenses de transfert	235
64. Fluctuations saisonnières des recettes et des dépenses	237
65. Évolution du <i>trend</i> de consommation alimentaire	239

## Table des matières

AVANT-PROPOS . . . . .	7
INTRODUCTION . . . . .	9
I. <i>Le pays wè</i> . . . . .	9
A. Les aspects physiques . . . . .	9
B. Le milieu humain . . . . .	13
C. Le contexte économique . . . . .	15
II. <i>Les facteurs de changement</i> . . . . .	16
A. Le fait colonial . . . . .	16
B. La diffusion de l'économie monétaire . . . . .	23
C. La confrontation idéologique . . . . .	25
D. Les options prises depuis l'Indépendance . . . . .	26
III. <i>Démarche méthodologique</i> . . . . .	28
CHAPITRE PREMIER. — GROUPEMENTS TRADITIONNELS ET MISE EN PLACE DU PEUPEMENT . . . . .	31
I. <i>L'organisation socio-spatiale du pays wè</i> . . . . .	31
A. Les unités territoriales . . . . .	31
B. Les unités familiales . . . . .	34
II. <i>Les origines du peuplement actuel</i> . . . . .	37
A. Les populations dites wobé . . . . .	39
B. Les populations dites guéré . . . . .	40
III. <i>Essai de synthèse et de chronologie</i> . . . . .	46
A. Les « types » d'implantation . . . . .	46
B. Les principales phases de peuplement . . . . .	48
CHAPITRE II. — LA COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE : MYTHE OU RÉALITÉ ? . . . . .	53
I. <i>Le processus de formation du village</i> . . . . .	53
A. Le contexte mythico-historique . . . . .	53
B. Du village-lignage à la communauté de résidence . . . . .	56

II. <i>La structure actuelle du village</i> . . . . .	69
A. Caractéristiques démographiques . . . . .	69
1. Données quantitatives . . . . .	70
2. Données qualitatives . . . . .	75
B. Éléments de morphologie sociale . . . . .	89
1. Occupation de l'espace et structure lignagère . . . . .	89
2. L'habitat . . . . .	95
 CHAPITRE III. — LES FONDÈMENTS DE L'ORGANISATION SOCIALE . . . . .	 101
I. <i>Le système de parenté</i> . . . . .	101
A. Les principes fondamentaux . . . . .	102
B. Le système des appellations . . . . .	103
C. Le système des attitudes . . . . .	110
II. <i>La structure matrimoniale</i> . . . . .	115
A. Monogamie et polygamie . . . . .	116
B. Les règles d'exogamie . . . . .	121
C. La sphère des échanges matrimoniaux . . . . .	122
D. La dot . . . . .	125
E. Les différentes formes de mariage . . . . .	133
F. Le rituel de mariage . . . . .	138
G. Le divorce . . . . .	139
III. <i>Les règles de filiation et de résidence</i> . . . . .	141
A. Filiation utérine et résidence avunculo ou uxori-locale . . . . .	141
B. Absorption de clients et de captifs . . . . .	144
C. Contestation de filiation . . . . .	145
 CHAPITRE IV. — PERTURBATION ET RÉGULATION DE L'ORDRE SOCIAL . . . . .	 149
I. <i>Les fondements de l'ordre</i> . . . . .	149
A. Le système des interdits . . . . .	149
B. Les rites d'intégration à la société . . . . .	152
1. Dation de nom et rite d'identification . . . . .	152
2. Circoncision et excision et rite d'initiation . . . . .	154
C. Les détenteurs de l'ordre . . . . .	156
1. Les fondements de l'autorité . . . . .	157
2. Le contrôle social . . . . .	159
II. <i>La perturbation de l'ordre</i> . . . . .	161
A. Les facteurs de dérèglement . . . . .	161
1. La transgression des règles . . . . .	161
2. La sorcellerie . . . . .	161
B. L'expression du dérèglement . . . . .	165
1. La maladie . . . . .	165
2. La mort . . . . .	166
III. <i>Les mécanismes de maintien ou de rétablissement de l'ordre</i> . . . . .	173
A. Le système de prévention . . . . .	173
1. Les protecteurs . . . . .	174
2. Les rites propitiatoires . . . . .	177

B. Le système d'intervention . . . . .	180
1. Règlement pacifique des conflits : l'appareil judiciaire . . . . .	170
2. Règlement des conflits par la force : la guerre . . . . .	182
3. Les thérapeutiques de lutte contre la maladie et la sorcellerie . . . . .	185
C. Le système de répression . . . . .	187
CHAPITRE V. — DE L'ÉCONOMIE D'AUTOSUBSISTANCE A L'AGRICULTURE COMMERCIALE . . . . .	191
I. <i>L'univers économique traditionnel</i> . . . . .	191
A. Les paliers d'orientation . . . . .	191
B. Les niveaux d'activité . . . . .	193
C. L'organisation de la production . . . . .	196
II. <i>L'agriculture commerciale et son impact : données de structure</i> . . . . .	199
A. Le terroir villageois actuel . . . . .	199
B. Les fonctions de production et de consommation : les nouveaux termes de l'« équilibre » . . . . .	228
III. <i>L'économie villageoise guéré d'hier à demain : données de conjoncture</i> . . . . .	238
A. Les ruptures d'équilibre . . . . .	239
B. L'adaptation du système de production . . . . .	240
C. Les goulots d'étranglement . . . . .	242
CONCLUSION. — A LA RECHERCHE D'UN ÉQUILIBRE NOUVEAU . . . . .	247
État actuel des populations guéré et wobé . . . . .	249
Index des principaux termes guéré utilisés . . . . .	251
Bibliographie . . . . .	253
Table des illustrations . . . . .	255
12 planches photographiques.	

Les Éditions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer tendent à constituer une documentation scientifique de base sur les zones intertropicales et méditerranéennes et les problèmes que pose le développement des pays qui s'y trouvent.

## CAHIERS ORSTOM

### — Séries périodiques :

- **entomologie médicale et parasitologie** : articles relatifs à l'épidémiologie des grandes endémies tropicales transmises par des invertébrés, à la biologie de leurs vecteurs et des parasites, et aux méthodes de lutte.
- **géologie** : études sur les trois thèmes suivants : altération des roches, géologie marine des marges continentales, tectonique de la région andine.
- **hydrobiologie** : études biologiques des eaux à l'intérieur des terres, principalement dans les zones intertropicales.
- **hydrologie** : études, méthodes d'observation et d'exploitation des données concernant les cours d'eau intertropicaux et leurs régimes en Afrique, Madagascar, Amérique du Sud, Nouvelle-Calédonie...
- **océanographie** : études d'océanographie physique et biologique dans la zone intertropicale, dont une importante partie résulte des campagnes des navires océanographiques de l'ORSTOM ou utilisés par lui.
- **pédologie** : articles relatifs aux problèmes soulevés par l'étude des sols des régions intertropicales et méditerranéennes (morphologie, caractérisation physico-chimique et minéralogique, classification, relations entre sols et géomorphologie, problèmes liés aux sels, à l'eau, à l'érosion, à la fertilité des sols) ; résumés de thèses et notes techniques.
- **sciences humaines** : études géographiques, sociologiques, économiques, démographiques et ethnologiques concernant les milieux et les problèmes humains principalement dans les zones intertropicales.

### — Séries non périodiques :

- **biologie** : études consacrées à diverses branches de la biologie végétale et animale.
- **géophysique** : données et études concernant la gravimétrie, le magnétisme et la sismologie.

**MÉMOIRES ORSTOM** : consacrés aux études approfondies (synthèses régionales, thèses...) dans les diverses disciplines scientifiques (44 titres parus).

**ANNALES HYDROLOGIQUES D'OUTRE-MER** : depuis 1959, deux séries sont consacrées : l'une, aux États africains d'expression française et à Madagascar, l'autre aux Territoires et Départements français d'Outre-Mer.

**FAUNE TROPICALE** : ouvrages concernant l'Afrique du Nord, l'Afrique tropicale, Madagascar, la Réunion et la partie orientale de l'Atlantique tropical (18 titres parus).

**INITIATIONS/DOCUMENTATIONS TECHNIQUES** : mises au point et synthèses au niveau, soit de l'enseignement supérieur, soit d'une vulgarisation scientifiquement sûre (15 titres parus).

**TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'ORSTOM** : cette collection, très souple dans ses aspects et ses possibilités de diffusion, a été conçue pour s'adapter à des textes scientifiques ou techniques très divers par l'origine, la nature, la portée dans le temps ou l'espace, ou par leur degré de spécialisation (6 titres parus).

**L'HOMME D'OUTRE-MER** : exclusivement consacrée aux sciences de l'homme, cette collection est maintenant réservée à des auteurs n'appartenant pas aux structures de l'ORSTOM (13 ouvrages parus).

De nombreuses **CARTES THÉMATIQUES**, accompagnées de **NOTICES**, sont éditées chaque année, intéressant des domaines scientifiques ou des régions géographiques très variées.

**BULLETINS ET INDEX BIBLIOGRAPHIQUES** : Bulletin analytique d'entomologie médicale et vétérinaire (mensuel) et Index bibliographique de botanique tropicale (trimestriel).

O. R. S. T. O. M.

*Direction Générale :*

24, rue Bayard, PARIS-8<sup>e</sup>

*Service Central de Documentation :*

70-74, route d'Aulnay, 93 - BONDY