

7

En Afrique, la famille à la croisée des chemins

L'Afrique a ceci de singulier (entendons l'Afrique au sud du Sahara) qu'elle apparaît aussi bien sous les traits d'un univers typiquement « sous-développé » ou, pour reprendre une expression à la mode, en « mal de développement », que sous ceux beaucoup plus attrayants, et à bien des égards exotiques, d'un continent dépositaire de fabuleux « trésors » ; trésors qui sont susceptibles de nous faire mieux comprendre l'évolution de l'humanité et les multiples manières d'organiser la vie en société, d'inventer règles et systèmes symboliques pour en perpétuer la cohésion. Les découvertes récentes des paléontologues désignent en effet l'Afrique comme le berceau de l'humanité, ou plutôt comme un lieu particulièrement favorable à une mise en place des étapes de l'hominisation. De leur côté les ethnologues observent ou reconstituent une gamme très étendue de formes sociales, de la bande de chasseurs-cueilleurs aux États dits « traditionnels » (expression qui marque simplement une distinction entre ces États qui se sont formés avant la colonisation et les actuels « États-nations ») en passant par toute une série de sociétés, sans appareil de pouvoir séparé et centralisé, structurées suivant des critères de sexe, d'âge, de statut, sur la base de groupes de parenté et de relations d'alliance. De ce point de vue, l'Afrique constitue un « terrain » tout à fait privilégié pour l'anthropologie en général. Elle peut y satisfaire sa vocation comparatiste, c'est-à-dire confronter les systèmes sociaux et politiques entre eux, afin d'en dégager les invariants et d'éventuelles lois sociologiques ; mais elle peut également s'interroger sur l'origine, la genèse des institutions sociales, par exemple rechercher les conditions et circonstances historiques qui ont déterminé l'émergence de telle institution familiale ou de telle forme étatique.



La préparation des beignets en famille, au Mali.

Ces deux images d'une Afrique tour à tour pauvre dans le domaine économique et riche dans l'ordre du culturel n'ont, semble-t-il, rien de contradictoire. Le sous-développement n'est-il pas l'envers prétendument négatif d'une réalité africaine qui a su, malgré les colonisations européennes et la création d'États-nations, préserver ses références et ses modes de vie traditionnels ? Ce qui force l'intérêt anthropologique, et indirectement ce qui justifie le regard exotique de l'Occident vis-à-vis de ce continent, ne devient-il pas aux yeux des développeurs — terme sous lequel sont désignés les agents du développement à tous les niveaux — et, dans une certaine mesure, à ceux d'hommes politiques africains des freins au changement, des obstacles socioculturels ? Les échecs répétés en matière de développement rural, les difficultés qu'éprouvent les États à se légitimer et à se stabiliser ne proviennent-ils pas d'archaïsmes toujours en vigueur, de particularismes qui ne succombent toujours pas aux injonctions universalistes de l'économie et de la politique ? Autant de questions qui suscitent aujourd'hui un dilemme et amènent certains à repenser les manières de développer l'Afrique noire, à contester les pratiques qui visent à déstructurer les sociétés africaines pour mieux les soumettre aux impératifs de l'économie marchande et de la productivité. Il est vrai que de telles révisions, qui se traduisent par une valorisation du local et des traditions, adviennent à un moment de crise où l'Occident s'interroge sur son propre destin, où l'idée de progrès dont il fut à la fois le promoteur et l'incarnation subit les assauts du doute et du scepticisme. L'Afrique devient ainsi beaucoup plus proche, et en une sorte de morale de l'histoire, l'Occident, après l'avoir soumise et colonisée, se pose à son tour des questions d'identité ; il découvre ses traditions, valorise les spécificités culturelles et locales, et d'aucuns suggèrent pour lui-même des remèdes, en matière économique et sociale, qui sont similaires aux solutions alternatives proposées en Afrique et plus généralement dans le tiers monde.

TEMPS DES ADMINISTRATEURS, TEMPS DES ETHNOLOGUES

Dans ce champ de discours et de représentations relatif à l'Afrique, où se croisent tout à la fois des intérêts intellectuels et scientifiques, des enjeux économiques et idéologiques, des problèmes de développement, la famille occupe une place tout à fait privilégiée. Tout d'abord, en tant qu'objet de connaissance, l'institution familiale, sous ses formes les plus variées, a absorbé une part très importante des recherches africanistes. L'ethnologie française et surtout l'anthropologie anglaise ont en effet reconnu en elle l'un de ces « trésors » que l'Afrique apporte au savoir universel. Dans un ouvrage célèbre, paru en 1950, sous le titre *African Systems of Kinship and Marriage*, A.R. Radcliffe-Brown (trad. franç., 1953) écrivait à son propos : « Pour la compréhension d'un aspect quelconque de la vie sociale d'une population africaine, aspect économique, politique ou religieux, il est essentiel de posséder une connaissance approfondie de son organisation familiale et matrimoniale (...) », puis plus loin : « On doit donc espérer que le présent ouvrage sera lu non seulement par les ethnologues, mais aussi par quelques-uns de ceux qui ont la charge d'élaborer ou d'exécuter la politique d'administration coloniale sur le continent africain. »

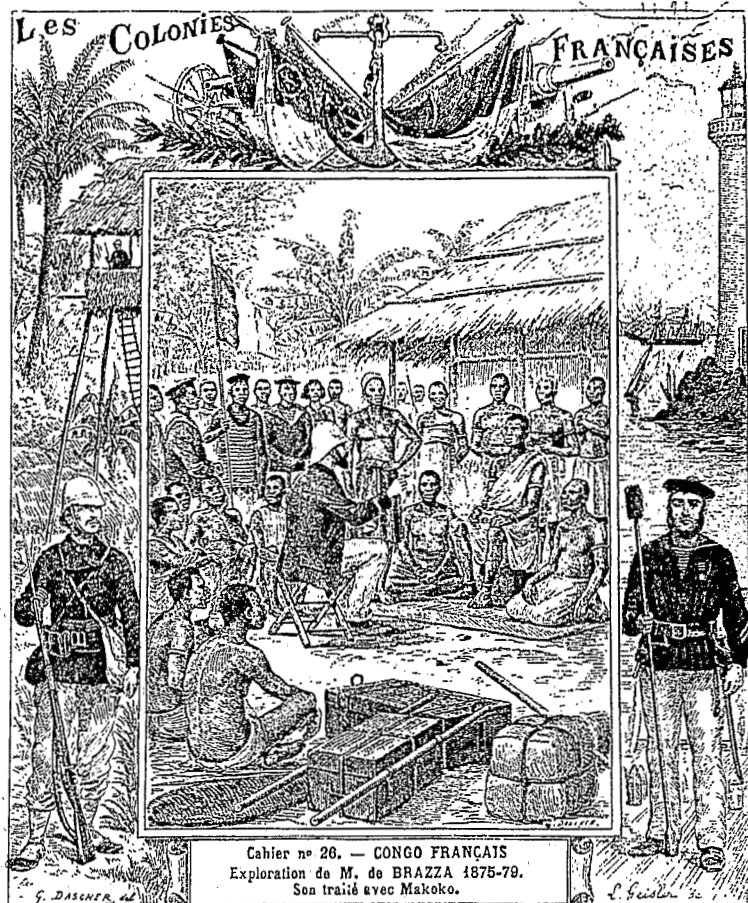
Ces propositions en forme de programme sont intéressantes à divers titres ; au premier chef, pour comprendre l'Afrique, c'est-à-dire atteindre véritablement son intimité, il ne suffit pas de s'attacher aux trois registres qui, suivant notre propre tradition occidentale, découpent toute réalité sociale en économique, politique et religieux, registres où s'y épuisent fonctions et déterminations ; il faut encore viser leur substrat commun, soit l'organisation familiale et matrimoniale, qui les informe tous et permet à chacun d'être en relation avec les deux autres. Ainsi est clairement énoncé par Radcliffe-Brown le rôle fondamental que doit jouer l'étude de la famille et plus généralement de la parenté dans l'analyse des sociétés africaines ; rôle que l'on peut qualifier avec Maurice Godelier de « plurifonctionnel » (1973) puisqu'elle est constitutive de l'ordre des choses et se métamorphose aussi bien en structures économiques qu'en systèmes religieux. Mais Radcliffe-Brown dit davantage : il précise sa position en ajoutant qu'une telle approche des sociétés africaines ne s'adresse pas seulement à ses collègues, à la communauté scientifique, mais aussi à ses compatriotes qui sont censés les administrer ; à le suivre, les autorités coloniales anglaises auraient tout à gagner à s'intéresser aux systèmes familiaux, car de leur connaissance, de leur prise en compte dépend sans doute une administration mieux adaptée et plus harmonieuse de ces sociétés. L'objet de connaissance devient donc, au moins virtuellement, objet pratique.

Ainsi, sous la plume de l'un des plus grands anthropologues britanniques, se laisse découvrir une manière de penser l'Afrique tout à fait décisive. Comprendre les sociétés africaines requiert d'en viser le cœur, à savoir les institutions familiales, rendre compte des variations socioculturelles consiste prioritairement à étudier les procédures symboliques et pratiques qui sous-tendent ces institutions et permettent du même coup d'identifier et de classer chaque société, chaque groupe ethnique : dire par exemple d'une population qu'elle est patrilinéaire revient à formuler une proposition essentielle, en l'occurrence à lui reconnaître une propriété qui la définit comme sujet à part entière.

Convenons de prendre la mesure d'un tel mode d'identification. Première observation, par sa généralité même, il légitime assez bien l'usage d'une notion qui est fréquemment appliquée à l'Afrique noire, à savoir celle de société traditionnelle. Au-delà des configurations particulières, des spécificités ethniques, l'Afrique se laisse aisément désigner par ce vocable puisqu'aussi bien les systèmes familiaux, quels qu'ils soient, constituent les cadres privilégiés de l'énonciation et de la transmission des traditions. En d'autres termes, si l'Afrique se présente comme un continent qui évolue lentement, où persistent, en maints endroits, des modes de vie et de pensée traditionnels, c'est qu'au cœur des sociétés les systèmes familiaux, avec ce qu'ils impliquent comme droits, obligations et représentations, continuent, semble-t-il, à baliser et à contrôler les destins individuels et collectifs. *A contrario*, la modernité dont on peut repérer aujourd'hui les signes manifestes (États-nations, urbanisation, nouvelles stratifications sociales, etc.) ne saurait véritablement s'évaluer qu'en examinant de près l'évolution des institutions familiales. Tout semble effectivement s'y jouer, comme si, du diagnostic que l'on peut porter sur cette évolution, on était en position de conclure à des profonds changements sociaux en Afrique noire, ou à l'inverse au poids encore dominant des structures traditionnelles. Si bien que les signes de modernité ne sont peut-être qu'apparents, qu'en dépit des transformations visibles ou repérables les logiques anciennes peuvent toujours les accompagner, les codes familiaux y trouver de nouveaux champs d'extension. Cette question a occupé une place centrale dans les recherches africanistes qui se sont développées à partir des années 60, c'est-à-dire dans la mouvance de la décolonisation.

En France tout particulièrement, et inspirées par le sociologue G. Balandier (1955) [qui s'est nettement démarqué dans les années 50 d'une ethnologie trop encline à ne voir de l'Afrique noire qu'une collection de sociétés traditionnelles et à oublier qu'elle avait été conquise et soumise par l'Europe, que les colonisations avaient créé des situations nouvelles porteuses de transformations sociales], ces recherches ont précisément mis en évidence les rapports subtils et ambigus entre tradition et modernité. S'effectuant dans le cadre de ce qu'on a appelé les « monographies ethniques » (c'est-à-dire, sur la base d'un échantillon de villages, l'étude à la fois ethnologique et sociologique d'une société dont les membres se reconnaissent une identité commune), elles ont privilégié l'étude des changements sociaux, des ruptures qui sont survenues depuis la colonisation tout en s'attachant à repérer les permanences. Les institutions familiales ont été la plupart du temps au centre de ces monographies, le critère central grâce auquel pouvait être finalement évalué l'impact de la colonisation, de l'économie de marché, et plus récemment des opérations de développement sur tel ou tel groupe ethnique ; et bien souvent, malgré leur destruction partielle, ces institutions se sont révélées être toujours efficaces, les modes de filiation, les règles et pratiques matrimoniales (interdictions de mariage, alliances préférentielles, dot, polygamie, etc.), toujours plus ou moins à l'œuvre, relativisant ainsi les changements perceptibles par ailleurs.

Seconde observation, cette liaison organique — ou ce jeu de miroir — entre sociétés africaines et systèmes familiaux n'est pas uniquement de l'ordre des faits, mais participe aussi d'un certain type de représentations dont l'origine remonte au tout début de la colonisation européenne. Radcliffe-Brown, comme on l'a vu, fait de la connaissance des systèmes familiaux le préalable à toute approche en profondeur des sociétés africaines et par cette décision délimite le domaine privilégié de la recherche ethnologique. Une telle recherche doit s'entendre ici dans son sens le plus



Les colonies françaises. Exploration de Brazza. Gravure de Dascher, extraite du Congo français. Paris, Bibliothèque nationale.

littéral, à savoir comme science ou discours sur l'ethnie ; destinée certes à se dégager des cas particuliers pour comparer ces systèmes familiaux entre eux et « découvrir un petit nombre de principes généraux, touchant à leur structuration commune » (1953) [comparaison qui peut s'étendre à d'autres aires culturelles], elle est au premier chef une manière de reconnaître et de classer les ethnies.

Avant les ethnologues, les administrateurs coloniaux avaient déjà appliqué ces principes d'ordre, répertorié les populations et surtout identifié des territoires et des noms qui soient sans équivoque. Il fallut donc s'intéresser aux langues, aux mœurs, aux coutumes « indigènes » et s'improviser linguiste ou ethnographe aux fins de l'administration et de la politique coloniale. Bien qu'implicitement il juge superficielle cette production de connaissances, Radcliffe-Brown, en désignant les systèmes familiaux et matrimoniaux comme réalité substantielle des populations africaines, reproduit et à certains égards renforce les procédures d'identifications antérieures. C'est pourquoi il peut lier raison scientifique et raison pratique en

faisant de l'ethnologie le complément éventuellement indispensable à une bonne administration des colonies.

En d'autres termes, la reconnaissance des institutions familiales comme accès privilégié aux sociétés africaines, aussi légitime soit-elle, s'inscrit dans une tradition que l'État colonial, en tant que système de pensée et d'action, a lui-même instaurée. On croit en effet volontiers que l'Afrique est une mosaïque ethnique et qu'en disant cela on touche à son essence, à son authenticité, ou qu'une telle image renvoie à sa réalité précoloniale ; cette croyance est largement inexacte. C'est bien plutôt la colonisation qui a figé et cristallisé les sociétés africaines sous le label ethnique, qui les a identifiées et cartographiées en fonction de ses exigences administratives et économiques. On se rend compte aujourd'hui que nombre d'entités ethniques n'avaient pas de réels équivalents dans l'univers précolonial, ou plutôt que les sociétés qui sont censées leur correspondre ne s'identifiaient pas aux noms et aux territoires qui leur sont dévolus désormais ; que d'autres modes d'identification collective et d'intégration sociale étaient à l'œuvre suivant les circonstances historiques, d'ordre politique (édification ou expansion d'un État), économique (spécialisation économique régionale, réseaux commerciaux) ou simplement social (déplacements de populations, migrations occasionnant des changements d'identité). C'est souvent du reste à propos des groupes se caractérisant par leurs seuls systèmes familiaux (par opposition à ceux qui possèdent également un système politique) que la notion d'ethnie est particulièrement problématique ; l'identité collective qui dépassait rarement le cadre tribal ou clanique était sujette à variations : elle changeait au gré de l'éclatement et de la dispersion des unités résidentielles et familiales, de l'agrégation de groupes et d'individus d'origines diverses, de l'émergence de nouveaux espaces sociaux.

Une telle critique à l'égard de la notion d'ethnie ne remet pas véritablement en cause l'idée que l'étude des systèmes familiaux est indispensable à la compréhension de sociétés africaines. Simplement elle en relativise la portée, en montrant que ce qui passe pour être une connaissance en profondeur de ces sociétés révèle simultanément la présence d'un tiers, celle de l'administration, de l'État qui identifie et répertorie, mêle discours savants et finalités pratiques. Peut-on parler sans équivoque du système de parenté bambara (ethnie du Mali), alors qu'il est à peu près établi que la population « bambara » n'a été reconnue et authentifiée sous cet ethnonyme que par l'acte décisif et quasi juridique de Maurice Delafosse en 1912 (administrateur à la fois linguiste et ethnographe), et qu'auparavant le terme (exactement Bambana) était certes connu, mais s'employait selon des usages et connotations multiples, et désignait suivant les locuteurs et les périodes historiques des groupes hétéroclites (en l'occurrence n'ayant ni la même langue ni le même système de parenté) [Bazin, 1985] ?

Tout cela mériterait sans doute un plus large développement ; mais ces quelques réflexions autour du propos de Radcliffe-Brown nous amènent en fait à considérer d'autres registres où le problème de la famille en Afrique noire occupe une place tout à fait centrale, voire stratégique, et révèle avec plus de netteté encore les enjeux pratiques et idéologiques qui lui sont sous-jacents.

Nous évoquions plus haut l'image singulière et ambiguë d'une Afrique noire qui à la fois exerce une fascination pour ses structures et mentalités traditionnelles, et suscite malaise et perplexité à l'égard de son développement ou de son mal-développement.

SYSTÈMES FAMILIAUX ET « MAL-DÉVELOPPEMENT »

Pendant toute une période (schématiquement la décennie 1960-1970), il était habituel d'établir une relation de cause à effet entre ces deux phénomènes et de croire que la situation actuelle de l'Afrique noire s'assimilait à celle de l'Occident voici quelques siècles. C'est pourquoi l'on favorisa les ruptures avec la société traditionnelle et l'on suscita l'émergence de comportements modernes, novateurs, de conduites individualistes aptes à l'initiative. Or, la société traditionnelle ainsi visée s'identifie largement aux structures familiales qui sont coextensives du champ social : c'est au sein de ces familles élargies que se transmet la tradition et que se perpétuent, comme l'affirmait dans ces années-là un sociologue du développement (Hozelitz, 1960), des attitudes conformistes, des schémas de pensée hostiles à l'innovation. Le développement dans cette perspective se conçoit aisément comme un briseur d'obstacles socioculturels, comme un jeteur de troubles et d'écarts à la norme dans un monde qui semble méconnaître l'histoire et le progrès.

Mais cette entreprise prométhéenne a vite connu des désillusions. Le bilan des opérations de développement est considéré comme plutôt négatif ; d'aucuns reconnaissent même que la situation va de mal en pis, que les actions qui ont été menées n'ont fait globalement qu'accentuer et installer plus durablement le sous-développement. C'est pourquoi l'on assiste depuis quelques années à d'importantes remises en cause. Plutôt que de vouloir à tout prix briser les structures anciennes, introduire des produits ou des techniques qui favorisent l'éclosion de comportements économiques « rationnels », n'est-il pas préférable de s'appuyer sur elles ? Le raisonnement en quelque sorte s'inverse ; au lieu de discréditer les sociétés rurales africaines, incapables par elles-mêmes d'innover, il les reconnaît et les valorise. S'il s'agit bien toujours d'améliorer l'état des choses (dans le domaine alimentaire, sanitaire, social), les solutions proposées doivent être compatibles avec les logiques internes de ces sociétés, être reçues par elles sans bouleversement profond. Dans ce jeu d'inversion, les institutions familiales occupent à nouveau une place privilégiée ; conférant à chaque société sa tonalité particulière, ce sont au premier chef ces institutions qui doivent prendre en charge les améliorations techniques, les intégrer sans compromettre leur propre cohérence. Le « développement communautaire », « local », l'« écodéveloppement », autant de notions, de solutions qualifiées d'alternatives, qui ont pour but d'améliorer, mais d'une manière telle que les sociétés africaines sauvegardent une part importante de leurs traditions, de leurs valeurs culturelles, de leurs savoir-faire ; toutes choses transmises de génération en génération et qui prennent sens à l'intérieur des collectivités villageoises et familiales.

Ainsi, trente ans après, nous sommes très proches des déclarations de Radcliffe-Brown. Le destin de l'Afrique, ses capacités de développement semblent se jouer non point autour d'États-nations problématiques, d'opérations coûteuses et finalement peu efficaces, mais autour de ses multiples microsociétés qui détiennent encore trésors et savoirs dont les systèmes familiaux sont à la fois le paradigme et la courroie de transmission.

Au reste, cette référence insistante à la famille n'est pas propre à l'ethnologie et à certains milieux du « développement ». Elle est aussi le fait du pouvoir politique ; dans la foulée des indépendances, plusieurs grands dirigeants africains, principalement L.S. Senghor, K. Nkrumah, J. Nyerere, ont élaboré des doctrines

assez voisines d'un « socialisme africain ». En vérité, à suivre leurs déclarations et leurs écrits, l'expression est pléonastique : l'Afrique est socialiste par essence ; cette qualité première est inscrite depuis toujours dans la société traditionnelle et tout particulièrement dans la famille africaine. J. Nyerere est sans aucun doute celui qui a le mieux exprimé cette idée en forme de postulat : « Le fondement et le but du socialisme africain est la famille étendue. » K. Nkrumah propose de son côté la notion de « communalisme », équivalent abstrait de société traditionnelle et dont les caractéristiques constituent autant de principes organisateurs de la nation africaine moderne et socialiste. Cet art de vivre en familles depuis des temps immémoriaux, sur un mode égalitaire et solidaire, dessine pour l'ancien chef d'État du Ghana une figure démocratique que l'État contemporain doit réaffirmer et faire sienne.

On ne saurait assez dire qu'il s'agit là d'idéologies, c'est-à-dire de discours qui ne correspondent pas à la réalité des choses et qui ont simplement pour but de faire croire et de faire adhérer ; pour Nkrumah, le « communalisme » n'est rien d'autre qu'un concept mobilisateur destiné à motiver (Nkrumah est également le père du mouvement appelé « consciencisme ») le peuple ghanéen et à créer un consensus national ; chez J. Nyerere, la doctrine du socialisme africain est en fait le support du développement économique tanzanien ; en l'occurrence un développement rural, baptisé *ujamaa* (mot swahili signifiant tout à la fois « famille étendue », « entraide », « communauté »), dont l'objectif consiste à créer un tissu villageois reposant sur le partage en commun de toutes les activités économiques et sociales.

Sous ces mots, ces idéologies, se laissent deviner deux motivations essentielles ; d'une part rendre légitime le pouvoir d'État et la politique de développement qu'il préconise, d'autre part fonder cette légitimité par un démarquage vis-à-vis de l'Occident et des ex-puissances coloniales ; capitalisme et marxisme sont ainsi dépassés par l'affirmation d'un socialisme africain inhérent aux structures et mentalités traditionnelles.

Au vu de ces premières considérations, la famille semble donc être à la croisée des chemins du monde africain ; l'ethnologue, le développeur, le chef d'État, tous conviennent que les systèmes familiaux représentent son substrat et sa spécificité, tous en font un enjeu comme si de ces systèmes et des traditions qu'ils recèlent devait surgir une modernité typiquement africaine. Bien évidemment les discours des uns et des autres ne sont pas équivalents. L'ethnologue, particulièrement attentif à leur diversité et à leur complexité, ne peut accepter cette façon de les réduire à la seule famille élargie ; sans doute est-il parfois sceptique devant les entreprises des développeurs, même lorsque ceux-ci font appel à son savoir. Toutefois, en en faisant son objet d'étude privilégié, il participe à cette représentation globale d'une Afrique encore largement dominée par ses structures et ses valeurs traditionnelles.

L'écart entre cette représentation et la réalité des choses reste à mesurer ; il convient donc de donner un contenu plus précis à ces systèmes familiaux et matrimoniaux, de les replacer dans le contexte d'organisations sociales dont ils fournissent la trame et subissent les déterminations particulières en fonction de circonstances et d'évolutions historiques.

LES TRAMES FAMILIALES DES SOCIÉTÉS AFRICAINES « TRADITIONNELLES »

Les systèmes familiaux africains se caractérisent par la diversité de leurs modes de filiation, tantôt patrilinéaire, tantôt matrilineaire, tantôt bilinéaire, de sorte que chaque individu se trouve inclus dans une trame qui le relie à tous les autres par des connexions généalogiques : il appartient soit au groupe de son père, soit à celui de sa mère (ou aux deux selon des modalités différentes). De tels modes de filiation engendrent du collectif, produisent ce que l'on nomme des lignages (patrilignage, matrilignage), à savoir des ensembles d'hommes et de femmes issus, soit en ligne agnatique, soit en ligne utérine, d'un ou d'une ancêtre (Zonabend, t. I).

De même, les systèmes matrimoniaux africains diffèrent d'une société à l'autre, mais la plupart d'entre elles connaissent la monogamie, ne serait-ce que pour des raisons de rapport démographique entre les sexes. Certes la polygynie (la polyandrie étant plutôt rare en Afrique noire) est incontestablement valorisée ; elle participe d'une représentation où la multiplication des épouses et de la descendance est à la fois source de richesse et signe de pouvoir ; mais pour cette raison elle n'est pas le fait de tous et désigne bien plutôt l'un des ressorts privilégiés de la compétition et de la différenciation sociales.

Dans le cadre d'une étude sur les transformations familiales, le rappel de ces traits est d'autant plus important que nombre de sociétés africaines traditionnelles sont organisées sur la base quasi exclusive de la parenté. Celles-ci, appelées couramment « sociétés sans État », n'épuisent d'ailleurs en aucune manière la gamme des formations sociales traditionnelles en Afrique noire, les sociétés à État y étant au moins tout aussi nombreuses, mais elles présentent l'avantage de dégager des logiques qui sont propres aux structures familiales et matrimoniales, et de n'être pas totalement étrangères aux sociétés à État puisque la plupart de celles-ci contiennent en leur sein des logiques similaires.

Les sociétés sans État sont appelées plus positivement « sociétés lignagères », en ce sens que leur organisation repose au premier chef sur une trame de groupes de filiation. Le modèle de ces sociétés nous a été fourni par P. et L. Bohannan à propos des Tiv du Nigeria (1953). Cette population, qui regroupe près d'un million d'individus et obéit à la règle de descendance patrilinéaire, a la propriété d'être incluse dans une charte généalogique unique et d'être régie par une structure pyramidale dont le moteur essentiel est la segmentarité. À partir d'un ancêtre de référence, un groupe « primitif » a pris corps, puis, s'amplifiant, s'est segmenté et a donné naissance à plusieurs patrilignages qui se sont autonomisés en aménageant leur propre habitat ; puis à leur tour ils ont généré de nouveaux segments, et de nouveaux lignages ; ainsi de suite. Ce processus très formel s'est accompagné de conquêtes et d'occupations spatiales ; si bien que les groupements lignagers sont associés à des unités territoriales, lesquelles constituent de proche en proche le pays tiv.

Pour décrire ce type de société on a recours à d'autres notions que celle de lignage. Car, au-delà du groupe de filiation proprement dit qui rassemble généralement de 100 à 200 individus unis par un(e) ancêtre commun(e) réel(le), la structure polysegmentaire implique des niveaux de connexions interlignagers. C'est ainsi que l'on parlera de clan (patriclan et matriclan) pour désigner un ensemble

de lignages qui se reconnaissent une filiation commune, mais ne sont pas pour autant en mesure de préciser leurs liens généalogiques, et n'évoquent leur ancêtre commun que sous un mode mythique (en ce sens les Tiv sont à la limite tous « parents » en ligne agnatique ; mais il ne s'agit là que d'une représentation qui est simplement conforme au fondement même de l'organisation sociale).

La notion de tribu est également employée ; elle équivaut souvent à la notion de clan, mais introduit une dimension particulière, celle de territoire : la tribu occupe en effet un espace où sont réparties des unités résidentielles elles-mêmes composées de lignages. C'est E.E. Evans-Pritchard (1968), dans son célèbre ouvrage consacré aux Nuer du Soudan (la société nuer est également lignagère, mais possède un système territorial et politique qui ne recouvre pas entièrement le système lignager), qui a fourni la gamme la plus complète de notions pour rendre compte de ce système d'emboîtement lignager ; sur la base du lignage de référence (seule forme concrète de groupement) appelé minimal, il distingue les lignages mineurs, majeurs, maximaux. En certaines occasions plusieurs lignages minimaux coopèrent, et à cette fin ne se réfèrent plus à leur ancêtre respectif, mais remontent à un ancêtre plus éloigné qui leur est commun ; ils forment ainsi un lignage mineur. Une procédure identique se met en place pour les ensembles de niveau supérieur.

La tribu constitue souvent un espace de relations d'alliance privilégiées, le clan ou les lignages majeurs ou maximaux procédant parfois en leur sein à des échanges matrimoniaux. Cela se comprend fort bien car, au fur et à mesure des segmentations, des unités territoriales se forment qui déconstruisent en quelque sorte les liens de filiation originels et socialisent les rapports entre les groupes, notamment sur le plan matrimonial. Il faut à cet égard souligner un fait important. Les sociétés lignagères sont souvent des sociétés guerrières ; or, dans ce type d'organisation sociale, la guerre est essentiellement un phénomène interne impliquant des protagonistes qui, au moins au niveau des représentations, partagent une origine commune. C'est pourquoi elle est étroitement liée à la question matrimoniale : les groupes qui s'affrontent sont précisément ceux qui sont en mesure d'échanger leurs femmes ou, mieux, la guerre les « libère » des liens qui les unissaient antérieurement et rend ainsi possible l'alliance.

Dans les sociétés lignagères, l'union entre un homme et une femme relève d'une logique sociale qui met en présence moins des individus que des groupes de filiation : tel lignage donne une femme à tel autre. Cette logique crée entre le groupe donneur et le groupe receveur un rapport d'asymétrie : rapport qui peut être compensé par une réciprocité quasi immédiate, instaurant de cette manière le simple échange des sœurs. Cette pratique est attestée chez certaines populations, mais elle semble représenter une solution archaïque au problème matrimonial, comme si, par sa simplicité même, elle était assez peu adaptée au développement et à l'expansion des structures lignagères. Les sociétés africaines ont plutôt reconnu cette asymétrie et « inventé » pour établir la réciprocité ce qu'on nomme la « compensation matrimoniale » ; celle-ci souligne très précisément le fait que le groupe donneur perd une femme et que, grâce à elle, le groupe receveur, par l'entremise du conjoint, va pouvoir grossir ses rangs d'une nouvelle progéniture.

En dépit de sa généralité, la compensation matrimoniale (parfois appelée « prix de la fiancée ») est d'importance variable d'une société à l'autre. Souvent les systèmes matrilineaires n'impliquent qu'une faible compensation, par exemple des prestations de travail que le gendre exécute chez ses futurs beaux-parents, accompagnées de



Intronisation d'un roi ashanti.

quelques biens symboliques. Cela s'explique par le fait des mariages préférentiels, fréquents dans ces systèmes, où les alliés sont déjà des parents et où par conséquent la dette des receveurs à l'égard des donneurs reste dans un cercle étroitement « familial » ; sans doute aussi par le fait matrilineaire lui-même où la femme, transmettant les liens de filiation, dispose d'une plus grande marge de manœuvre qu'en système patrilinéaire, et pratique assez promptement le divorce (les Baoulé de Côte-d'Ivoire étudiés par P. et M. Étienne [1971] illustrent assez bien ce cas de figure).

C'est incontestablement au sein des sociétés patrilinéaires que la compensation matrimoniale occupe une place centrale ; en effet, tout un ensemble de biens (objets de prestige, cheptel, étoffe, etc.) circulent entre les lignages dans le sens inverse du déplacement des femmes, et font l'objet de tractations et de versements qui commencent dès le plus jeune âge des futures épouses. De telles pratiques, qui favorisent des stratégies d'accumulation, s'expliquent assez bien en regard du fonctionnement d'ensemble de ces sociétés. Tenu bien souvent à une logique

prohibitive, chaque lignage développe pour son propre compte sa politique matrimoniale et diversifie ses alliances ; dans cette perspective, les biens matrimoniaux qu'il reçoit d'un groupe lui permettront (à la différence de l'échange des sœurs) de nouer un mariage pour l'un des siens auprès d'un autre groupe de filiation. Du reste, à propos de certaines sociétés matrilineaires, des ethnologues ont montré qu'en leur sein des groupes négociaient des alliances matrimoniales avec leurs voisins patrilineaires et suivant la règle leur versaient une compensation matrimoniale. C'est le cas notamment des Alladian de basse Côte-d'Ivoire étudiés par Marc Augé (1975). L'intérêt d'une telle stratégie matrimoniale peut se formuler ainsi : compte tenu de la dysharmonie entre une règle de filiation utérine et un principe de résidence patrilocale, le fils est destiné à quitter le matrilineage ou le segment de matrilineage de son père, pour aller vivre, dès l'instant où il hérite de son oncle maternel, au sein de son matrilineage. En « dotant » des femmes originaires d'une société patrilineaire, les matrilineages conservent définitivement la progéniture qu'elles mettent au monde et acquièrent ainsi une plus grande autonomie. Cet exemple met en lumière la souplesse de fonctionnement des modes de filiation.

De même, en système patrilineaire, le champ de la parenté maternelle, ou plus précisément matrilatérale, est loin d'être négligeable. Les interdictions de mariage qui affectent le lignage de la mère, de la mère du père, etc., énoncent bien une règle négative, mais simultanément créent les conditions d'une « parenté complémentaire » (pour reprendre la formule de l'anthropologue britannique Meyer-Fortes [1953]) ; pour *Ego*, de tels lignages figurent au titre de sa parentèle (c'est-à-dire l'ensemble de ses parents toutes lignes confondues), et par leur entremise il peut parfois se démarquer de son propre groupe de filiation (et même s'en séparer en allant habiter chez son oncle maternel et s'adjoindre ainsi au lignage de sa mère).

Quelle que soit la ligne de filiation en vigueur, chaque système de parenté est affecté d'un degré plus ou moins important de bilatéralité, ou évolue dans un « cognatisme virtuel » (Augé, 1975, p. 67), permettant à l'autre ligne de faire contrepoids et d'être à l'origine de stratégies individuelles ou collectives. Ce point mérite d'être d'autant mieux souligné qu'il rejoint certaines critiques formulées précédemment. Elles concernaient, rappelons-le, le mode d'identification d'une ethnie à partir de son système de parenté, qui semble représenter la « voie royale » d'une connaissance en profondeur des sociétés africaines ; or le milieu lignager n'est pas forcément homogène et se prête volontiers aux spécificités locales ; en telle région la reconnaissance de deux lignes se substitue à la prise en compte d'une seule ; ainsi chez les Bété de Côte-d'Ivoire (Dozon, 1985) plusieurs tribus, tout en pratiquant la filiation patrilineaire comme leurs voisines, se redistribuent en vastes matriclans ; il ne faut pas voir là une contradiction mais un aménagement local qu'il faut considérer en tant que tel. Il existe du reste des situations encore plus tranchées comme chez les Senoufo (dont le territoire est réparti entre la Côte-d'Ivoire et le Mali) ou certains groupes sont patrilineaires et les autres matrilineaires.

Ces diverses remarques suggèrent que les institutions familiales, en particulier les structures lignagères, évoluent, se transforment, ou font l'objet de manipulations en fonction de circonstances ou d'enjeux locaux ; que le travail symbolique est lui-même lié à des pratiques sociales, lesquelles ne sont pas réductibles aux règles de la parenté. Ainsi les stratégies d'alliance (avec des femmes étrangères) menées au XIX^e siècle par certains matrilineages alladian s'expliquent par la volonté de leurs chefs d'accumuler des dépendants pour exploiter et commercialiser l'huile de palme.



Scène de funérailles au Cameroun.

Groupes de parenté, ces lignages sont aussi et peut-être surtout des unités économiques, politico-juridiques, religieuses, où se développent toutes les facettes de l'activité sociale au sens large.

Outre la transmission des biens (notamment matrimoniaux), les lignages mettent en œuvre l'exploitation d'un terroir de cultures, ou bien l'élevage d'un cheptel, s'adonnent à des activités de chasse, respectent tel interdit alimentaire ou s'identifient à telle entité religieuse ; ils se présentent ainsi, pour reprendre l'expression anglo-saxonne, comme des *corporate-groups* (« groupes en corps »), soit des unités sociales discrètes désignées la plupart du temps par un nom propre. Ce sont sans doute les sociétés patrilineaires qui illustrent le mieux cette approche des collectifs lignagers. Ainsi chez les Bété et les Dida de Côte-d'Ivoire, le patrilineage était avant la colonisation un groupe de chasse, et s'identifiait à son grand filet qui incarnait à la fois son unité et son autonomie. A chaque segmentation, ce grand filet, doté de propriétés anthropomorphiques, était partagé de manière à symboliser la rupture intralignagère. Par ailleurs, les ensembles plus vastes, tels que les tribus, clans,



lignages maximaux, majeurs, etc., ne sont des « groupes en corps » qu'occasionnellement lors de funérailles, rituels particuliers ou de conflits guerriers importants, les lignages apparentés se regroupant par exemple en clan pour affronter un clan voisin.

Si la différence des sexes (v. Zonabend, tome I) constitue le support privilégié de l'organisation de la parenté (le choix de tel ou tel mode de filiation en témoigne), elle instaure également un partage des tâches et des activités entre hommes et femmes. A peu près partout en Afrique, les sociétés ont « imaginé » (en fonction des contraintes du milieu et de leur situation économique) une division sexuelle du travail ; celle-ci peut recevoir des contenus très différents d'une société à l'autre : par exemple là où prédomine l'activité agricole, les produits et les actes culturels qu'elle requiert sont répartis entre les sexes. Ailleurs, les hommes s'impliquent peu dans une agriculture réservée aux femmes, et se consacrent principalement aux activités cynégétiques et guerrières. Si cette division n'a *a priori* d'autre incidence que technique ou pratique, elle témoigne bien souvent d'une domination masculine.

Il serait sans doute imprudent d'énoncer une loi générale selon laquelle les sociétés africaines fonctionneraient partout autour du même rapport inégal entre hommes et femmes ; on constate simplement à travers la littérature anthropologique que les pratiques qu'elles valorisent sont appropriées par les hommes et que le travail des femmes, souvent peu spectaculaire (notamment le travail domestique), représente des activités et des tâches particulièrement absorbantes et contraignantes. C'est sur cette base de la division sexuelle du travail que les sociétés lignagères organisent leurs diverses activités de production et élaborent d'autres répartitions, d'autres rapports entre individus ou groupes d'individus.



Répartition sexuelle des tâches :
page précédente,
forgeron d'un village du Gabon.

A droite, femmes puisant de l'eau.
Par tradition, les femmes conservent
toutes les occupations liées à l'eau.

A cet égard, il est important que les travaux des anthropologues aient pu mettre en évidence les relations d'inégalité propres à cet univers lignager qui démentent la présentation de sociétés africaines sous les traits de sociétés égalitaires, fort peu oppressives. Cela relève largement du mythe rousseauiste (le « bon sauvage »), repris et aménagé par quelques développeurs ou chefs d'État. Car, outre les rapports hommes-femmes, d'autres relations inégalitaires président à l'ordonnancement des sociétés lignagères. Au sein des groupes de filiation, certains individus contrôlent l'ensemble des relations sociales (notamment les échanges matrimoniaux) et soumettent les autres à une dépendance plus ou moins étroite. Ces individus sont appelés « aînés » ; le terme, même s'il s'y réfère, ne désigne pas nécessairement l'âge biologique, car les « vieux » ne sont pas tous des aînés, et le statut de cadet peut se perpétuer toute une vie. Ce sont surtout ces aînés qui pratiquent la polygynie et rétablissent l'équilibre démographique entre les sexes en retardant l'âge du mariage des dépendants (dans bon nombre de sociétés lignagères, on ne se marie pas avant 25-30 ans) ; ce sont eux également qui organisent les activités économiques, bénéficient du travail des cadets, recrutent des captifs, c'est-à-dire une catégorie d'individus généralement « achetés » à d'autres groupes et sur laquelle le contrôle social est encore plus fort que sur les cadets (ces captifs dits de « case » sont en nombre variable d'une société à l'autre, mais existent dans la plupart des cas). Les aînés des matrilineages alladian de basse Côte-d'Ivoire ne se contentaient pas de doter des femmes étrangères, ils achetaient des captives, les mariaient et disposaient ainsi entièrement de leur progéniture.

Ces divers rapports inégalitaires démontrent que les liens de filiation constituent des procédures d'incorporation et de soumission des individus à la logique d'un

pouvoir qui est certes celui du symbolique, mais très concrètement aussi celui d'acteurs privilégiés — les aînés — détenant le contrôle des principaux ressorts du système lignager.

Cela permet de comprendre pourquoi, dans bon nombre de sociétés, les lignages ne sont pas simplement composés de descendants d'un ou d'une même ancêtre. S'y ajoutent non seulement des captifs et des parents issus d'autres lignages (par exemple des neveux utérins en système patrilinéaire), mais aussi des individus qui ont été adoptés ou affiliés et qui comme les autres sont tenus à respecter l'exogamie lignagère ; de telles pratiques mettent en évidence la capacité de groupes de filiation, sous la férule de leurs aînés, à accroître leur potentiel démographique, à augmenter leur nombre de dépendants en fonction d'enjeux économiques ou de stratégies politiques.

Si l'Afrique se laisse aisément représenter par ses institutions familiales, la magie et la sorcellerie lui confèrent un autre visage tout aussi répandu. Or ces deux autres ordres de phénomènes sont étroitement liés. C'est en effet au cœur même des institutions familiales, et en particulier au sein des groupes de filiation, que les pratiques et le langage de la sorcellerie — c'est-à-dire les soupçons et les accusations de meurtre « en double » (double signifiant ici qu'il ne s'agit pas de meurtre effectif, mais d'une violence symbolique qui passe par des instances non physiques de la personne), les manipulations d'objets de protection, les ordalies — sont les plus intenses. C'est entre parents proches en terme de filiation que les méfiances et les défiances sont les plus manifestes, que la maladie et la mort prennent immédiatement sens dans le langage de la sorcellerie. Cette violence intralignagère est significative à plus d'un titre. D'une part elle indique que les groupes de filiation sont « travaillés » par des rivalités, des rapports de force, des conflits, que les relations asymétriques, les inégalités qui y sont à l'œuvre sont tout à la fois contestées et légitimées par les croyances en la sorcellerie : détenir le pouvoir, accéder à la position d'aîné dénote une capacité à n'être ni une victime ni un accusé, bref à incarner le visage de la force. D'autre part cette violence représente un moyen d'intégration et de contrôle social tout à fait efficace : inhérente aux structures lignagères, elle rabat l'ordre naturel (maladie, mort) sur l'ordre social et oblige chacun à interpréter les aléas de son existence en fonction du code et des intrigues de son groupe de parenté.

Les brèves analyses qui viennent d'être faites au sujet des systèmes familiaux africains ont laissé largement dans l'ombre le problème de l'histoire. Or on ne peut supposer que les sociétés lignagères n'aient pas été, bien avant la colonisation, le produit de processus historiques ou de conjonctures particulières. L'écriture de cette histoire se heurte à un obstacle apparemment incontournable : la quasi-absence de documents écrits. Les traditions orales sur lesquelles l'anthropologie s'appuie pour décrypter les systèmes de parenté et d'alliance, quand bien même elles décrivent une certaine trame temporelle (par le biais notamment des généalogies), ne semblent pas utilisables comme sources historiques objectives. Car elles n'énoncent pas la genèse réelle des systèmes familiaux, mais plutôt leur manière de faire corps avec eux, de produire une historicité conforme à l'ordre symbolique. La société tiv mentionnée plus haut est de ce point de vue exemplaire. Elle se fonde dans une représentation de ses origines qui est en fait la réplique de sa structure lignagère et polysegmentaire, sorte de charte généalogique qui inclut l'ensemble des groupes locaux.

En déclarant difficile ou impossible l'histoire des institutions familiales en Afrique noire, l'ethnologie construit un objet spécifique, la société traditionnelle

*Femme Bambara. Gravure extraite des
Esquisses sénégalaises de l'abbé Paul Boilat (1853).
Paris, Bibliothèque nationale.*



qui a tous les attributs d'une substance, d'un univers réifié, dont il suffit ici et là de connaître les structures internes pour que le développeur ou le chef d'État puissent agir ou s'appuyer sur elle ; elle fige les sociétés en ethnies qui paraissent depuis toujours avoir porté le même nom, et, devant les difficultés que pose effectivement la recherche historique, elle déclare trop aisément les sociétés africaines, et tout particulièrement les sociétés lignagères, dépourvues d'histoire ou vouées à se reproduire éternellement à l'identique. Trop aisément en effet, car on dispose malgré tout de documents écrits. L'Afrique noire est fréquentée par l'Europe depuis le XIV^e siècle ; les activités de commerce, notamment la traite négrière, menées par les Portugais, Anglais, Allemands, Français... ont laissé de nombreuses archives qui livrent parfois de précieuses informations sur les populations côtières. Il existe par ailleurs des documents, des récits en langue arabe relatifs à la partie sahélienne de l'Afrique noire ; s'ils concernent une aire socioculturelle évoluant depuis de nombreux siècles dans le cadre de systèmes étatiques (les fameux États soudanais), ils informent malgré tout sur les rapports qu'ont entretenus structures lignagères et appareils politiques.

En outre, il n'est pas certain que les traditions orales soient totalement soumises aux systèmes symboliques. Au sein d'une même société, elles présentent souvent des récits contradictoires, des versions qui valent pour tels groupes, mais qui sont contestées par d'autres. L'ethnologue qui s'y confronte éprouve des difficultés à les interpréter, à trouver la version juste dans la gamme des récits qui lui sont proposés. Mais le problème n'est pas tant d'énoncer la vérité historique que de reconnaître, dans la diversité des traditions, l'expression de processus différentiels, d'événements ou de conjonctures historiques. Le fait qu'une société lignagère soit ici franchement patrilinéaire et là plus proche d'un système bilinéaire ne relève pas d'un pur arbitraire symbolique ; il peut s'expliquer par des circonstances particulières dont les traditions à leur manière ont conservé les traces. Celles-ci peuvent être complétées et interprétées en opérant, lorsqu'il est possible, un va-et-vient entre traditions orales et documents écrits, en faisant appel à d'autres disciplines, telles que la linguistique et l'archéologie. Par cette multiplication des sources, et donc par de nouvelles manières d'interroger les traditions orales, l'histoire des sociétés lignagères ne devrait plus être une entreprise impossible.

LE TEMPS DES MÉTAMORPHOSES OBSERVABLES

Les précédentes analyses s'appliquent à ce qu'on appelle communément la « société traditionnelle » ; mais, compte tenu des réserves et des remarques que nous avons faites, sans doute vaudrait-il mieux parler de sociétés précoloniales. En effet, les systèmes familiaux et matrimoniaux ont été présentés dans un contexte dont on reconnaît volontiers l'imprécision, mais qui suggère simplement une période antérieure à la colonisation, et la possibilité, malgré les difficultés, d'en faire l'histoire. Dans cette perspective l'entrée en scène des puissances européennes à la fin du siècle dernier peut parfaitement se concevoir comme une conjoncture historique particulière ; car, si l'on se place sur le terrain de la longue durée, le fait colonial en Afrique noire (nous laissons de côté les anciennes relations commerciales amorcées depuis le ^{xv}^e siècle par les Portugais), à quelques exceptions près (l'Afrique du Sud n'étant pas considérée ici), n'a couvert qu'une période relativement courte de quelques décennies. Il n'est donc pas illégitime de penser qu'avec les Indépendances une histoire s'achève, qui peut être comparée, du point de vue des transformations sociales, à des périodes antérieures (par exemple au ^{xv}^e et au ^{xviii}^e siècle où de nombreux États africains se sont édifiés). Bien qu'il faille garder ce raisonnement à l'esprit, on ne peut le tenir jusqu'au bout. Les colonisations européennes ont ouvert une période qui ne s'est pas achevée à la fin des années 1950, mais s'est poursuivie par l'édification d'États-nations et, dans bien des cas, par une amplification des relations avec les ex-métropoles, notamment sur le plan économique. Et des processus qui s'étaient développés sous la domination coloniale se sont précisés davantage, atteignant des seuils d'irréversibilité ; des phénomènes aussi importants que l'urbanisation et la scolarisation ne peuvent être considérés comme provisoires.

Un second aspect singularise la période coloniale par rapport à toute autre ; les transformations qui se sont produites, en gros depuis le début du siècle, ont fait l'objet d'une très grande attention de la part des autorités européennes. Les univers socioculturels qu'elles ont découverts, soumis souvent par la force et la contrainte, puis administrés dans le cadre des politiques de « mise en valeur », leur sont apparus, sur bien des plans, incongrus : la polygamie, le « prix de la fiancée », les croyances en la sorcellerie et le paganisme en général (appelé par elles animisme ou fétichisme) ont représenté autant d'inversions de leur propre image, autant de signes et de preuves d'une « sauvagerie » ou d'un « primitivisme » qu'elles devaient combattre (les missions chrétiennes étant le plus souvent les fers de lance de ce combat). Ces autorités se sont donc employées à observer l'évolution des sociétés, à mesurer les effets de leurs propres actions, et à distinguer les populations les unes des autres en fonction d'une plus ou moins grande aptitude au progrès. Il faut noter à cet égard que ce sont généralement les sociétés strictement lignagères qui ont fait l'objet des plus vives critiques ou de commentaires particulièrement infamants : « anarchiques », ne livrant d'elles-mêmes que leurs seules organisations familiales et villageoises et leur seul « fétichisme », ces sociétés ont mobilisé les autorités coloniales (d'autant mieux qu'elles ont souvent offert de « belles » résistances aux conquérants européens, montrant ainsi qu'en dépit de leur dispersion apparemment anarchique elles étaient capables de retrouver quelque unité par l'intermédiaire des tribus, des clans et autres formes de regroupements lignagers). Ce qu'on a appelé l'« administration directe » s'est très précisément appliqué aux sociétés lignagères où le pouvoir colonial



Féticheur. Gravure tirée du Tour du Monde (XIX^e siècle), tome 36.

a créé de toutes pièces une « chefferie indigène » et s'est livré, grâce à sa collaboration, à des contrôles draconiens et bien souvent à des ponctions de main-d'œuvre pour ses projets de mise en valeur. En général, les sociétés stratifiées ou à systèmes étatiques, ont été mieux considérées, les autorités coloniales s'appuyant sur les chefs ou sur les souverains pour faire appliquer leur politique (administration indirecte qui n'était pas exempte d'intrigues et parfois de coups de force visant à imposer tel chef).

Les administrations coloniales ont donc beaucoup écrit, rédigé de nombreux rapports, inventorié mœurs et coutumes et mesuré au fil du temps leur évolution ; l'ethnographie, et d'une certaine manière l'historiographie, ont donc fait massivement leur entrée sur la scène africaine, apportant autant de témoignages sur les permanences et les transformations des organisations sociales et des institutions familiales. Au regard des périodes antérieures, une telle irruption de la « raison graphique » (Goody, 1979) constitue un fait sans précédent : elle inaugure le temps des métamorphoses observables, des rapports souvent subtils entre tradition et modernité.

Les colonisations européennes ont eu, sur le plan du changement social, des résultats paradoxaux. D'un côté elles ont provoqué ruptures et crises dans les ordres anciens, de l'autre suscité, souvent à leur insu, des formes de reproduction sociale ; et, malgré des déclarations d'intention quant à une évolution plus rapide des sociétés africaines, les autorités coloniales se sont en réalité contentées de processus plus lents, se satisfaisant des avantages économiques qu'elles en retiraient. Examinons ce double mouvement plus en détail.

Les conquêtes coloniales ont bouleversé les sociétés africaines, des pratiques sociales, économiques ont cessé d'avoir cours ou se sont estompées avec les dispositifs contraignants de l'administration. Des réseaux d'échange et de commerce ont été entièrement brisés. Des sociétés lignagères telles que celles de l'Ouest ivoirien ont dû abandonner des activités aussi valorisées que la guerre et la chasse collective au filet. Leurs pratiques segmentaires qui impliquaient une assez grande mobilité des groupes disparurent avec l'organisation de réseaux villageois fixes, contrôlés par les administrations locales. Les sociétés africaines ont donc subi, sous le choc colonial, des crises profondes qui touchèrent des pans entiers de leur organisation socio-économique. Qu'en fut-il plus précisément de leurs systèmes familiaux et matrimoniaux ?

On abordera le problème sous l'angle des rapports sociaux lignagers en nous référant aux Fang du Gabon étudiés par G. Balandier (1955). A l'instar de nombreuses sociétés lignagères, soumises à des réquisitions de main-d'œuvre destinées aux travaux publics ou à l'usage d'intérêts privés, les Fang, pressés par l'administration, ont envoyé des individus jeunes et célibataires pour travailler, loin de chez eux, dans les concessions européennes. Si cette migration vers le salariat avait manifestement un intérêt économique, elle représentait aussi pour les autorités coloniales un enjeu de politique générale ; car il s'agissait d'instaurer une cassure de l'organisation sociale traditionnelle jugée archaïque et peu apte à se convertir aux « bienfaits » de la civilisation. Apparemment elles obtinrent quelque réussite ; bon nombre de ces jeunes migrants, qui étaient en fait des cadets dans leur milieu d'origine, découvrirent en ces lieux de contact avec les Européens ou avec d'autres populations des « idées nouvelles » (expression coloniale) ; et, bien qu'ils fussent soumis à des conditions de travail particulièrement mauvaises (beaucoup décédèrent), ces jeunes prirent de la distance et conçurent de s'émanciper de la tutelle de leurs aînés. Mais leurs « idées nouvelles » se heurtèrent très vite au problème très concret de leur mariage. C'est précisément sur cette question cruciale que la stratégie coloniale eut des résultats plutôt inattendus. En effet, la société patrilinéaire fang a subi une nette transformation du mode de fonctionnement de la compensation matrimoniale : l'argent s'est substitué aux biens qui autrefois circulaient entre groupes de filiation ; mais, loin d'en diminuer l'importance, celui-ci a au contraire créé un processus inflationniste ; les « dots » (terme employé par les Africains eux-mêmes pour désigner la compensation matrimoniale) sont devenues chères et les femmes, par là même, sont apparues comme des marchandises dont on pouvait tirer le meilleur profit (l'argent obtenu grâce à la « dot » d'une fille ou d'une sœur ne sert plus à payer le mariage d'un fils ou d'un dépendant, mais est dépensé à d'autres fins).

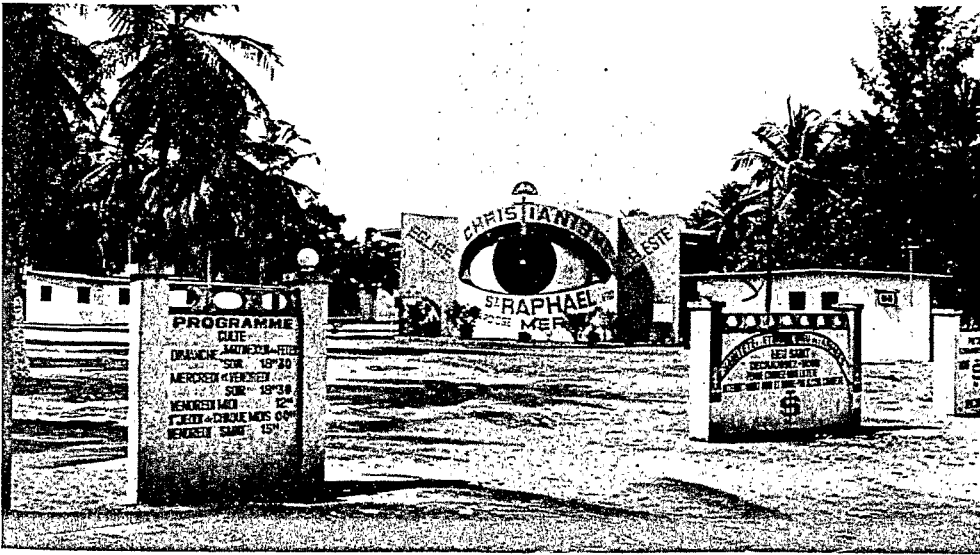
Alors que les migrations des jeunes auraient dû provoquer une rupture du système lignager, celui-ci s'est donc trouvé renforcé par la monétisation de la compensation matrimoniale. Face à une telle situation, ces jeunes étaient soit contraints d'attendre que leurs aînés veuillent bien leur « payer » une épouse (souvent avec leur propre argent gagné à l'extérieur), soit constituer eux-mêmes le montant de la « dot ». Dans tous les cas de figure cette logique mercantile favorisa la polygynie des aînés et augmenta le poids relatif de la monogamie. Ainsi le système lignager se modifia quelque peu, mais pas dans le sens souhaité par les colonisateurs. Toutefois, par cette accentuation des inégalités sociales, il fut confronté à des tensions nouvelles, entre aînés et cadets, entre hommes et femmes (ces dernières n'acceptant guère leur nouveau rôle de « marchandises »).

L'évolution de la société fang en ces débuts de colonisation est tout à fait exemplaire, car on observe, à quelques variantes près, des processus similaires en d'autres régions d'Afrique. Ainsi en Côte-d'Ivoire, chez ces populations lignagères déjà évoquées (Bété, Dida, Gouro, etc.), les membres de la chefferie administrative installée par les autorités coloniales tirèrent parti de leur récent pouvoir politique (ils bénéficiaient notamment d'une ristourne sur l'impôt qu'ils prélevaient auprès de leurs administrés) pour pratiquer une polygynie sans commune mesure avec celle qui prévalait avant la colonisation (elle dépassait rarement cinq épouses) : certains eurent jusqu'à deux ou trois dizaines d'épouses. Et le montant de la « dot », comme chez les Fang, n'a cessé d'augmenter avec l'introduction de l'argent dans les circuits matrimoniaux.

P.P. Rey, à propos des Punu et des Kuni du Congo-Brazzaville (1971), s'est livré à une interprétation plus théorique de ces nouvelles logiques lignagères. Selon lui, c'est délibérément que le pouvoir colonial s'est allié « la classe dominante » (en l'occurrence les aînés de ces deux sociétés) pour mieux exploiter la nombreuse population de cadets. Les aînés en quelque sorte firent le travail de contrôle et de répression sociale que l'administration ne parvenait pas directement à accomplir. Dans ce cas précis, l'administration semble avoir choisi : elle a préféré l'exploitation économique à la lutte contre le système lignager et les pratiques polygyniques.

On a vu précédemment comment groupes de filiation et croyances en la sorcellerie étaient étroitement liés, structurant un langage par lequel s'exprimaient tout à la fois le contrôle social et les rivalités intralignagères. Or, celui-ci, loin de s'estomper avec la colonisation, s'est amplifié ; à la lumière des exemples précédents le phénomène trouve aisément des explications. Les sociétés lignagères ont engendré des contradictions entre diverses catégories sociales (aînés-cadets, hommes-femmes) ; ceux qui acquirent une position dominante (notamment les chefs nommés par l'administration) suscitérent de nombreux ressentiments.

L'Église du Christianisme céleste, secte religieuse née au Bénin vers 1950, s'est récemment implantée en Côte-d'Ivoire.



Tout cela s'est traduit dans le langage de la sorcellerie ; les essais souvent avortés des jeunes de s'émanciper de la tutelle des aînés ont donné libre cours à ses grilles interprétatives. Le père, l'oncle, l'aîné furent réputés agir à distance et provoquer les échecs, les maladies, la mort (ce qui correspond à des faits objectifs, car bon nombre de colonies connurent une augmentation importante de la morbidité et de la mortalité, due aux épidémies et aux mauvaises conditions de travail). Une telle extension de la sorcellerie a laissé impuissantes les administrations coloniales, quand bien même elles ont tenté de substituer leurs propres juridictions aux ordales traditionnelles. A cet égard, l'initiative, pour juguler cette sorcellerie toujours plus présente, est revenue aux colonisés eux-mêmes ; dans certaines régions, des personnages plus ou moins teintés de christianisme et investis d'une mission prophétique ont créé des cultes et des Églises originales (appelées syncrétiques à cause du mélange de paganisme et de christianisme) ayant notamment pour but de lutter contre la sorcellerie et les « fétiches ». Apparue au début du siècle, la plupart de ces mouvements religieux non seulement existent toujours, mais se sont multipliés attestant l'emprise et les contradictions du système lignager dans l'Afrique noire contemporaine. Malgré la crise profonde qui a affecté les sociétés africaines, la colonisation européenne a provoqué une relance, voire une amplification de certaines de leurs croyances et de leurs institutions ; le système lignager, bien qu'il ait été amputé de ses soubassements socio-économiques, s'est en quelque sorte contracté sur lui-même en radicalisant ses logiques internes ; sans doute est-il désormais « travaillé » par des processus et des contradictions qui paraissent, au moins sur le long terme, le miner ; mais sa capacité à les gérer, ou à les manipuler, ne semble pas compromise aussi longtemps qu'il conserve la maîtrise du sens et de l'interprétation.

Et, quoi qu'aient pu penser les autorités coloniales de cette situation paradoxale, elles seront plus ou moins amenées à faire de nécessité vertu, à considérer que l'évolution des mentalités est une affaire de longue haleine peu sensible au langage de la force et de la contrainte. En tout état de cause, la priorité pour elles (après une première période de mise en place du réseau administratif, et dans certaines régions de violentes répressions contre les résistances « indigènes ») consista à mettre en valeur les colonies, à introduire notamment des cultures d'exportation. Et dans cette nouvelle conjoncture, elles ont trouvé leur appui le plus sûr auprès des institutions familiales et plus généralement auprès des communautés lignagères et villageoises. En effet, là où les administrations coloniales ont pu se prévaloir d'une réussite, où effectivement en quelques années des populations entières se vouèrent à l'exploitation de denrées commerciales, c'est beaucoup moins le recours à la contrainte (qui n'a pas manqué d'être utilisée) qui fut efficace que les manières avec lesquelles les sociétés locales ont su s'approprier cette agriculture marchande.

L'efficacité en l'occurrence revint aux structures lignagères, aux systèmes familiaux, qui tout en se transformant, tout en générant de nouvelles différenciations sociales, surent se reproduire, ajuster règles et procédures aux nouvelles données économiques. Les économies de plantation, fondées sur les cultures du café et du cacao, qui se sont développées au Ghana (dès le XIX^e siècle), au Togo, au Cameroun, au Gabon, en Côte-d'Ivoire, au Congo sont de ce point de vue très illustratives. Ainsi, dans les zones forestières de Côte-d'Ivoire et du Cameroun, ethnologues et sociologues ont d'abord constaté un net bouleversement de l'organisation lignagère, plus précisément son éclatement au profit des familles restreintes. Avec la disparition des activités socio-économiques précoloniales et avec l'expansion des cultures

arbustives, matrilineages et patrilineages cessent d'être des groupes en corps ; les formes de coopération qui animaient autrefois les groupes de filiation laissent place à un processus d'individualisation ; chaque membre d'un lignage devient planteur à part entière et cultive avec sa ou ses épouses, ses enfants et éventuellement un collatéral proche ses propres parcelles (par ce processus, la terre devient propriété privée, à la différence du système foncier ancien où elle était appropriée collectivement et faisait l'objet d'un droit d'usage individuel).

Ces mêmes ethnologues ont observé, par ailleurs, une évolution des hiérarchies et des différences statutaires. Comme on l'a vu, les groupes lignagers étaient organisés sur la base de rapports sociaux inégaux, notamment entre aînés et cadets, entre hommes libres et captifs ; or, par ce procès d'individualisation, les dominés parviennent à conquérir leur propre autonomie économique en devenant également planteurs et chefs d'une exploitation familiale.

Toutefois, en contrepoint de ce premier tableau, un second laisse découvrir des permanences ou plutôt des aménagements qui sauvegardent certains aspects fondamentaux de l'organisation lignagère. Confrontés aux tendances émancipatrices de leurs dépendants, les aînés ne perdent pas pour autant le contrôle des alliances matrimoniales. Au sein des sociétés patrilineaires, ils continuent à faire monter les « prix de la fiancée » et contraignent ainsi captifs et cadets à travailler pour eux contre la promesse du paiement de la « dot » ou de leur remettre le montant de celle-ci afin qu'ils règlent le mariage avec l'aîné d'un autre lignage. Au total, les aînés sont bénéficiaires : l'argent qu'ils manipulent par le truchement des compensations matrimoniales, les prestations de travail qu'ils exigent leur permettent, à titre purement individuel, de se tailler des plantations plus grandes que celles de leurs dépendants et d'amorcer ainsi un processus cumulatif de différenciation sociale. Même dans les sociétés matrilineaires où la compensation reste faible, la pression morale, le contrôle social sont tels que les dépendants consentent aux mêmes obligations.

Finalement, la force du système lignager réside en ceci : tout en devenant le théâtre de nombreux conflits, de stratégies et contre-stratégies, il tolère tout à la fois l'émancipation progressive des uns et les prérogatives des autres, et parvient à maintenir ces processus contradictoires dans un cadre symboliquement cohérent. Sur ce terrain précisément symbolique, les sociétés lignagères, tout en évoluant dans le cadre de rapports marchands d'appropriations privées autour des familles restreintes, ont su gérer l'ancien et le nouveau sans rupture radicale. Plus exactement, après les premiers chocs de la pénétration coloniale, ces sociétés se sont converties dans l'économie de plantation en y adaptant leurs diverses règles.

Le contrôle matrimonial s'est dans l'ensemble maintenu, surtout au niveau de la compensation et d'interdits de mariage fondamentaux. Les modes de dévolution des biens se sont modifiés quelque peu, mais dans des limites assez étroites. Au sein des sociétés patrilineaires, la logique voulait que la transmission de l'héritage suive une ligne collatérale (de l'aîné au second, etc.), mais l'importance désormais accordée aux familles restreintes en tant qu'unités de production a infléchi cette règle horizontale en mode de transmission vertical (père-fils) ; toutefois, entre le respect de la tradition et la soumission aux réalités nouvelles, il y a place pour des solutions de compromis ; ainsi le père par voie testamentaire ou de son vivant attribue la plantation à son fils mais le reste de ses biens ira à l'héritier « légitime ». De la même façon, en système matrilineaire, l'économie de plantation accentue les

tendances à la bilatéralité ; par exemple, chez les Attié de Côte-d'Ivoire étudiés par Marguerite Dupire (1960), le fils hérite, généralement par testament, des plantations de son père, tandis que les biens de prestige restent dans le matrilineage de celui-ci. Il est intéressant de noter la correspondance entre l'héritage des plantations et le recours à l'écrit (testament), signe d'une transformation réelle ou inédite, et parallèlement la dévolution des biens traditionnels qui se satisfait amplement de l'oralité. On pourrait multiplier les exemples de reproduction sociale en rappelant toute l'importance des croyances en la sorcellerie qui constituent l'un des pivots du contrôle social. En mentionnant également le rôle des funérailles ou des fêtes rituelles ; celles-ci, en l'absence de tout autre mode d'actualisation du système lignager (segmentation, guerre, etc.), sont surinvesties de pratiques « coutumières » : on y rejoue l'ordre et la distribution des tribus, des clans, et s'y confrontent lignages et « parenté complémentaire ».

D'une façon générale, les économies de plantation, qui passent pour être le modèle de la domination coloniale, d'une soumission des sociétés africaines (déstructurées par la diffusion des rapports marchands) aux lois d'airain du capitalisme mondial, ne se sont développées que grâce au relatif maintien des structures lignagères : les « fétiches » de l'argent, de la propriété et de la marchandise en général y ont certes pénétré, ont parfois grippé leurs rouages, mais ils s'y sont aussi perdus au contact d'autres valeurs. Le riche planteur ne saurait accumuler de l'argent sans être polygame, et la richesse ne saurait prendre sa pleine mesure sans s'éprouver au sein du système lignager, sans être pour une part redistribuée, « placée » dans des réseaux de relations, dans des circuits symboliques où celui qui la détient y acquiert un surcroît de prestige et de pouvoir.

Les administrations coloniales ont dû se satisfaire de cette évolution des choses. Certes, elles ont souvent exprimé leur désappointement devant la lenteur des processus, devant la perpétuation de logiques sociales qui semblaient entraver leur « œuvre civilisatrice » ; mais n'était-il pas plus avantageux pour elles d'enregistrer, de comptabiliser le tonnage de denrées et d'oublier les conditions de leur production ? Car, après tout, s'il avait fallu que les États coloniaux détruisent réellement les systèmes lignagers, cela aurait exigé non seulement une volonté despotique de tous les instants (volonté qui par ailleurs n'a pas manqué de se manifester), mais surtout des moyens matériels et humains que les métropoles n'étaient guère en mesure de leur fournir. Finalement, structures lignagères et institutions familiales leur ont permis de « fonctionner à l'économie » ; car ce sont elles qui ont pris en charge la production et les producteurs, et assuré dans son sens le plus large la reproduction sociale.

Au vu de ces premières analyses, l'idée selon laquelle la période coloniale ne serait qu'une conjoncture historique particulière, comparable à des situations antérieures, n'est pas dénuée de vraisemblance : les structures familiales, durant cette période ont conjugué changements et permanences, comme elles ont dû le faire auparavant dans des contextes politiques et socio-économiques différents. Toutefois, certains processus ou phénomènes obligent à corriger cette manière de voir ; car au fil des années les systèmes lignagers sont impliqués dans des situations inédites, dans la mouvance de nouveaux rapports sociaux où ils subissent de nets infléchissements ou de nettes transformations. Ces processus et phénomènes émergent durant la période coloniale, mais ils ne prennent leur véritable ampleur qu'après les Indépendances et constituent les thèmes privilégiés d'une sociologie actuelle de l'Afrique noire. Nous en retiendrons principalement trois.



Femme du Burkina-Fasso gardant son petit-enfant.

Le premier concerne les femmes. On a vu toute l'importance du rapport homme-femme dans la constitution des systèmes de parenté et dans la division du travail à laquelle chacun d'eux procède. On a montré également comment la colonisation et le développement d'économies marchandes avaient relancé les organisations lignagères tout en modifiant certains éléments. Or, dans bien des sociétés africaines, cette évolution a renforcé la position spécifique des femmes. Outre la monétisation de la compensation matrimoniale, c'est surtout sur le plan du travail que l'inégalité entre les sexes est devenue de plus en plus manifeste. Dans le cadre notamment des économies de plantation, elles cumulent un maximum de tâches : travaux domestiques, production vivrière, mais aussi participation à l'arboriculture (café, cacao) ; cette dernière, dont les hommes ont la responsabilité en tant que chefs d'exploitation, place les femmes dans une position de quasi-employées (qu'attestent notamment des formes de rémunération en nature ou en argent à la fin de chaque récolte). Cette exploitation de la force de travail féminine est lourde de contradictions : elle est à l'origine de nombreux divorces plaçant le lien conjugal sous le signe de la précarité. Mais, au-delà des rapports entre époux, c'est un clivage global entre hommes et femmes qui s'est progressivement établi.



Les migrations dans les villes ont favorisé l'émancipation des femmes, mais coutumes autochtones et modes européennes coexistent.

Ainsi à la fin des années 1950, en pays bamiléké (Cameroun), les femmes détruisent collectivement les plantations de café (Bisilliat et Fiéloux, 1983) ; ici et là on assiste à de véritables grèves, notamment à des refus de préparer les repas aux hommes. Certaines sociétés ont eu très tôt, c'est-à-dire dès les débuts de la colonisation, à s'affronter à cette « moitié dangereuse » (pour reprendre l'expression de Balandier, 1974) ; c'est notamment le cas des Baoulé de Côte-d'Ivoire où les femmes, qui possédaient déjà d'importantes marges de manœuvre avant l'installation française, ont accru leur autonomie en épousant des hommes d'autres ethnies (parfois des Blancs), en migrant vers les centres urbains où elles se sont adonnées à diverses activités de commerce.

En général, ces processus où ces essais d'émancipation féminine sont récents. Il a fallu que des femmes connaissent l'expansion des cultures marchandes pour que leurs filles ou petites-filles (souvent scolarisées) refusent de la poursuivre et abandonnent le milieu villageois. Les migrations féminines vers les villes constituent désormais un phénomène majeur en Afrique noire ; elles participent en effet d'une remise en cause du système lignager et de la tradition en général, en affectant directement la logique des échanges matrimoniaux, en compromettant les possibilités de mariage des ruraux et du même coup en intensifiant l'exode masculin. Cette émancipation par la migration a des contreparties négatives. Car, outre le fait qu'il débouche parfois sur la prostitution, l'accès au monde urbain ne confère pas aux femmes un statut ou une position nécessairement meilleure qu'en système lignager ; elles sont souvent confinées dans des emplois subalternes et dans des activités domestiques aussi pesantes qu'en milieu rural. Cependant le mouvement est profond et aboutit à de vives confrontations entre les sexes (Vidal, 1978) : multiplication des

séparations et des divorces, défiance à l'égard du mariage entraînant unions libres et relations éphémères, défiance également à l'égard de la maternité impliquant le recours aux contraceptifs et aux avortements. Si leur refus de la conjugalité oblige de nombreuses jeunes femmes à solliciter leurs propres réseaux et à trouver une relative sécurité auprès d'un parent, certaines se marginalisent davantage et créent entre elles des milieux de solidarité.

La scolarisation constitue le second phénomène important. Mise en route sous la période coloniale (notamment par les missions catholiques et protestantes), elle n'a cessé depuis les Indépendances de prendre de l'ampleur, de renforcer les flux migratoires vers les villes, de représenter l'un des moyens les plus efficaces de promotion sociale ; elle s'identifie à l'État non seulement parce que celui-ci l'a rendue un peu partout obligatoire, mais aussi parce qu'il est, en terme d'emploi, son principal débouché. Phénomène particulièrement complexe qui pose aux pouvoirs publics africains de difficiles problèmes en matière de charges financières, de politiques éducatives (souvent insuffisamment adaptées aux réalités locales et aux impératifs du développement national), la scolarisation est aussi un bon révélateur des rapports subtils qu'entretiennent, sur le plan de la famille, tradition et modernité.

On observe en effet entre ces deux pôles un curieux chassé-croisé ; d'un côté des tendances apparemment rapides à la dissolution des milieux ruraux traditionnels. Fréquenter l'école (sauf dans les sociétés islamisées où souvent l'école coranique est directement concurrentielle) implique virtuellement une rupture, suscite une aspiration à se dégager des obligations et des croyances lignagères, et un mode d'individualisation qui peut permettre d'accéder à des groupes sociaux où s'estompe encore davantage le poids des traditions (et où se forment au contraire des intérêts de classes comme ceux des couches privilégiées des appareils d'État). En une spectaculaire accélération de l'histoire, il a souvent suffi de deux ou trois générations pour qu'un individu, dont le grand-père vit l'arrivée des Européens, et le père se développer l'agriculture marchande, devienne haut fonctionnaire. Ce modèle de mobilité sociale qui couvre la période coloniale et les débuts des Indépendances, s'essouffle aujourd'hui par l'existence de classes dirigeantes qui bloquent l'accès à leur propre sphère. Mais il n'en continue pas moins à fonctionner, à justifier les désengagements vis-à-vis du monde rural. Les nombreux échecs scolaires, le chômage sont à cet égard révélateurs. Au lieu de provoquer des retours au village, ils engendrent bien souvent des formes de marginalité, particulièrement en milieu urbain où de nombreux déscolarisés vivent d'expédients ou de petits métiers.

De l'autre côté, on repère des tendances contradictoires où l'école, précisément parce qu'elle est porteuse de changement social, représente un enjeu qui mobilise le milieu lignager et les réseaux de parenté tout en révélant la position dominante des familles restreintes. Pour de nombreuses sociétés lignagères (en particulier dans les régions d'économie de plantation), la scolarisation confirme les processus d'éclatement au sein des groupes de filiation amorcés depuis les débuts de la colonisation ; ce sont généralement les familles restreintes qui en ont la responsabilité et la charge. Pénétrées du modèle de réussite par l'école, il est fréquent que les familles surenchérisent l'obligation qui leur est faite de scolariser leurs enfants, en envoyant certains d'entre eux (filles et garçons) dans des collèges privés (corrigeant ainsi les faibles possibilités d'accueil de l'école publique). Mais cette dynamique, aussi déstructurante soit-elle à l'égard de l'univers lignager, s'inscrit dans son cadre ; elle intervient comme un élément de rivalité et de compétition entre unités familiales ; chacune scolarise ses enfants mais sous le regard et la surveillance des

autres, si bien que l'échec et la réussite scolaires prennent sens à l'intérieur de la symbolique lignagère. J.-M. Gibbal (1974) a montré comment en Côte-d'Ivoire des collégiens interprètent l'échec scolaire en termes de sorcellerie et accusent ou soupçonnent tels membres de leur lignage d'avoir mené contre eux des actions maléfiques.

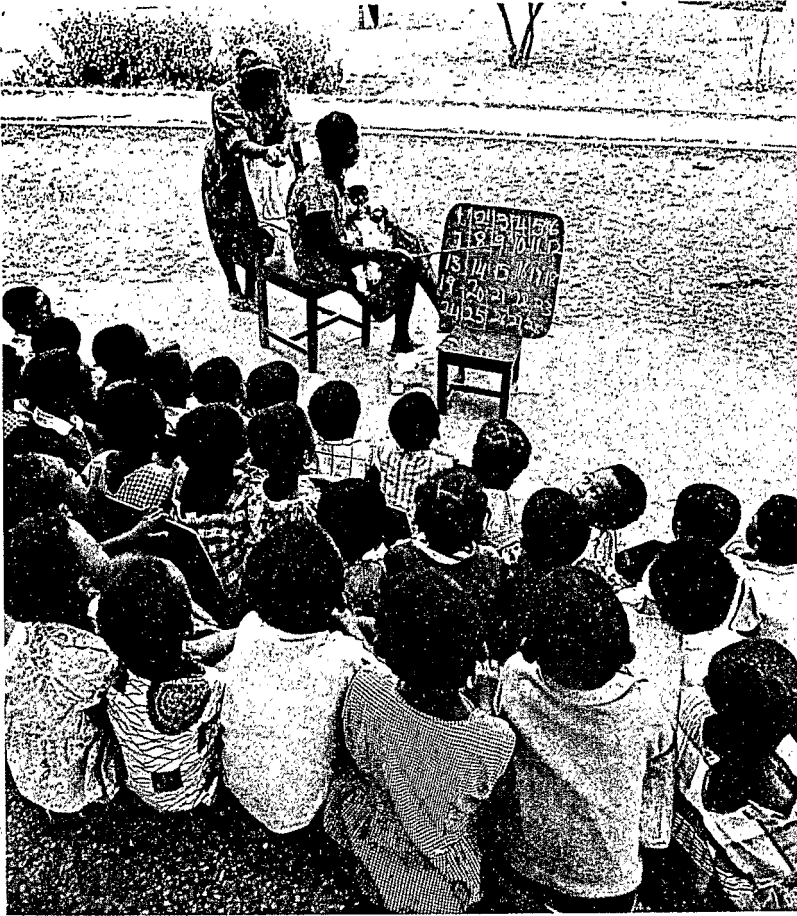
La scolarisation est donc particulièrement révélatrice ; elle souligne les stratégies d'autonomisation des familles, mais le milieu lignager au sein duquel celles-ci continuent à évoluer les compromet en investissant l'école de son idéologie et de ses interprétations.

Certaines de ces stratégies mettent assez bien en évidence la nature du combat que se livrent structures lignagères et familles restreintes. Pour trouver des solutions aux problèmes scolaires, celles-ci sollicitent des parents ou des alliés issus d'autres groupes de filiation que le leur, comme si l'entraide n'était acceptée et acceptable qu'à l'extérieur de la sphère strictement lignagère. Il y a là un infléchissement intéressant (plus généralement lié à l'urbanisation) des systèmes familiaux, c'est-à-dire une nette tendance à la valorisation des réseaux de la « parenté complémentaire », à la constitution d'une solidarité familiale qui échappe aux rivalités intralignagères.

La ville et l'urbanisation illustrent encore davantage ces processus de transformations sociales en Afrique noire par lesquels les traditions sont tout à la fois compromises et réinventées. Comme la scolarisation, l'urbanisation en tant que phénomène de masse est récente en Afrique noire et remonte pour l'essentiel aux Indépendances (les villes, elles, sont plus anciennes, remontant dans l'ensemble à la période coloniale, mais parfois à des époques antérieures). Elle est bien sûr liée à l'instauration des États, à la création de services publics, à la mise en œuvre de politiques du développement qui, tout en s'adressant principalement aux milieux ruraux, provoquent parallèlement des migrations vers les villes. Plusieurs raisons à cela : la scolarisation, les contradictions propres aux sociétés locales (les migrations féminines sont à cet égard exemplaires), les possibilités d'emplois salariés, et surtout l'attraction propre du milieu urbain qui représente désormais une alternative au mode de vie villageois. Elle est aussi liée, sous ses formes les plus spectaculaires de grande concentration urbaine, à d'amples mouvements migratoires entre États qui traduisent leurs écarts de développement et de potentiel économiques. La population d'Abidjan, dont le taux de croissance est l'un des plus élevés d'Afrique (10 p. 100), est composée, pour près de la moitié, de non-Ivoiriens (Voltaïques, Ghanéens, Maliens, Sénégalais, Européens, Libanais...).

Sous différents aspects, le phénomène urbain se présente comme un pôle antithétique au monde rural et traditionnel. Il organise de nouveaux rapports sociaux en dispersant et redistribuant les individus et les groupes dans des espaces différenciés (lieu de travail, lieu d'habitat) suivant des critères d'ordre socio-économique ou socioprofessionnel. Il ordonne de nouveaux modes de distinction sociale et suscite des consciences collectives inédites en fonction d'appartenances à tel groupe ou à telle classe sociale.

Compte tenu de ces processus, de ces ruptures effectives avec le monde traditionnel, on pourrait s'attendre à ce que les systèmes de parenté éclatent définitivement et laissent désormais le champ libre aux familles nucléaires, à la monogamie, à des univers strictement privés modelés sur les manières occidentales. Les choses sont en réalité beaucoup plus complexes, et, s'il se produit en milieu urbain de réelles transformations, elles ne conduisent pas nécessairement à ce modèle



Scène de famille et de scolarisation au Ghana.

familial. On doit considérer tout d'abord, qu'en dépit des migrations ou du gigantisme de certaines capitales, le milieu rural reste en Afrique noire prépondérant. La très faible industrialisation du continent limite l'exode rural tandis que l'agriculture reste généralement l'activité économique dominante. Par ailleurs, l'urbanisation est un phénomène récent : les populations ne sont en majorité citadines que depuis une ou deux générations. Autant de facteurs qui obligent à analyser le milieu urbain dans ses rapports avec les sociétés rurales ; de ce point de vue, ils n'opposent pas strictement une réalité moderne à un univers traditionnel, mais tissent au contraire des liens organiques entre ces deux pôles. Car les milieux ruraux, et particulièrement les structures lignagères, sont déjà modifiés ; depuis l'époque coloniale, ils sont voués aux pratiques et aux stratégies des familles restreintes, et dans cette perspective le monde urbain et salarial prolonge les tendances à l'autonomie : la scolarisation est à cet égard tout à fait symptomatique. Mais, comme on l'a vu, le système lignager reste le cadre de ces processus : il est en quelque sorte comptable des évolutions de chacune, de leurs échecs comme de leurs réussites.

En contrepoint des rapports qu'il entretient avec le milieu rural, le milieu urbain secrète des pratiques familiales qui rompent effectivement avec le système lignager. On ne reconstitue généralement plus en ville de groupes de filiation : les familles apparentées sont séparées dans l'espace, et chacune évolue différenciellement en fonction de son niveau économique et de son appartenance à tel groupe social. Les membres d'un même lignage ou d'un même clan maintiennent des relations, mais, comme on l'a vu, davantage pour répondre aux sollicitations du milieu villageois que pour reproduire le modèle lignager. Toutefois, ces familles, dans leur majorité, ne correspondent pas à la famille nucléaire : elles tendent à restreindre le nombre de leurs membres, mais n'atteignent pas le niveau élémentaire d'un couple et ses enfants. Pour les désigner le qualificatif le plus exact est « composé et élargi » dans un sens cette fois-ci plus moderne que traditionnel. Les études qui ont été menées en milieu urbain montrent en effet que sous un même toit habitent deux ou plusieurs familles nucléaires, ou bien une famille nucléaire qu'entourent plusieurs personnes ayant un lien de parenté avec l'un des membres de cette famille (ou encore toute autre formule redistribuant les deux premières). La morphologie des unités familiales urbaines varie certes en fonction d'obligations particulières (prise en charge des collégiens par exemple), mais aussi en fonction de choix, d'affinités et d'intérêts divers. Alain Marie (1985), dans une étude récente faite à Lomé (Togo), souligne que de nombreuses familles élargies, pourtant issues de sociétés patrilinéaires, se sont constituées sur la base de relations principalement utérines ; comme si ces dernières, à la différence des structures agnatiques, étaient véritablement créatrices de solidarité. A Abidjan, J.-M. Gibbal (1974) a montré que la morphologie des groupes familiaux n'était pas liée aux structures de parenté traditionnelles, variant indépendamment de l'appartenance du chef de maison à une société patrilinéaire ou matrilineaire.

Par ailleurs, la ville multiplie les occasions de mariages interethniques, ce qui a pour effet de confronter les registres symboliques et d'adapter ce type d'unité familiale aux obligations et aux relations de parenté de chacun des conjoints. Le milieu urbain génère ainsi des unités familiales originales, inédites, qui tout à la fois puisent dans les réseaux de parenté et les aménagent suivant des formules à « géométrie variable » ne reproduisant pas l'ordre strictement lignager. Elles relèvent de compromis entre des tendances à la « restriction » et l'exigence de solidarités effectives.

Ces innovations familiales n'ont de sens que rapportées à la situation plus générale des pays africains, aux processus, aux rapports sociaux, aux contradictions qui animent les sociétés globales.

Tout d'abord l'urbanisation est un phénomène qui se poursuit et, bien que limité par les activités agricoles, l'exode rural s'amplifie et déborde les possibilités d'emplois qu'offrent l'État et les entreprises : le chômage est donc important en Afrique noire, et seule l'école permet d'en masquer ou d'en différer l'ampleur. Dans de telles conditions, les familles urbaines remplissent des fonctions de structures d'accueil et de « sécurité sociale » ; elles contiennent les marginalisations potentielles (marginalisations qui deviennent tout à fait réelles dans des villes comme Abidjan ou Lagos) en assurant le minimum vital. Mais ces familles créent aussi à leur manière des débouchés ; certains de leurs membres (en particulier des jeunes) ne reçoivent le gîte et le couvert qu'en échange de prestations de travail et de services multiples. Elles accueillent certes, mais, tel un employeur, elles renvoient ceux qui n'exécutent pas leurs tâches. C'est pourquoi, dans les discours qu'ils tiennent sur leurs réalités

familiales, les citadins balancent entre la dénonciation du parasitisme et l'avantage qu'ils peuvent éventuellement en retirer. En outre, ces familles urbaines constituent parfois une réelle force économique : soit parce qu'elles président à l'exercice d'une profession artisanale, au fonctionnement d'un commerce ou d'une petite entreprise, soit parce qu'elles correspondent à l'exploitation de cultures péri-urbaines ou à des stratégies d'occupation foncière.

Mais, au-delà de ces fonctions objectives, les familles urbaines sont enserrées dans des rapports plus globaux, dans les trames des stratifications sociales qui tout à la fois renforcent et relativisent certaines de leurs caractéristiques. De prime abord, la solidarité familiale tend à se diffuser dans l'ensemble du corps social, à travers les différentes strates de la société : elle oblige à la redistribution et crée des situations où sous un même toit cohabitent des personnes de statut socio-économique très différent. Mais ce mouvement est limité, voire contrecarré par les pratiques des classes aisées qui s'efforcent de marquer leurs différences en restreignant davantage leur univers familial, en pratiquant fréquemment la monogamie (quitte à retrouver la polygamie sous la forme de relations extraconjugales) et des mariages hors de tout cadre traditionnel (mariages interethniques au sens large dénotant de simples affinités ou des intérêts de classes).

Ces pratiques sociales des classes aisées, des « bourgeoisies nationales » (pratiques qui n'excluent aucunement certains types de relations avec le milieu d'origine) permettent de mieux situer l'influence de la parenté en milieu urbain. Les citadins qui la subissent ou qui y trouvent quelque rationalité socio-économique appartiennent principalement aux couches sociales moyennes, celles qui ont l'assurance de revenus réguliers et d'un habitat stable, mais qui ne sont pas pour autant en situation d'adopter ou d'imiter les pratiques des classes aisées.

Les catégories sociales les plus démunies se rapprochent davantage de la famille nucléaire que de la famille composée (Antoine et Guillaume, 1984). En position symétrique et inverse des classes aisées, ces catégories ont plutôt tendance à fuir la parenté et parfois même la « conjugalité » (c'est dans leurs rangs que l'on dénombre un pourcentage élevé de célibataires).

Tout se passe comme si la solidarité familiale se concentrait au lieu nodal de la stratification sociale urbaine, traversant celle-ci jusqu'au point limite où d'autres pratiques et d'autres stratégies familiales sont à l'œuvre. Observation qui invite à conclure que les déterminants des familles urbaines, de leur morphologie, sont moins fonction d'obligations liées à la tradition que de conditions socio-économiques : un citadin pauvre et visiblement sans avenir n'est guère sollicité par son réseau de parenté.

Les relations matrimoniales relèvent du même schéma d'analyse. Bien que la monogamie soit présente dans toutes les couches sociales, la polygynie maintient ses prérogatives en milieu urbain au sein des couches moyennes qui évoluent dans une relative stabilité économique. En contrepoint les difficultés et ruptures conjugales que nous évoquions précédemment semblent principalement affecter les ménages monogames ; mais quelles qu'en soient les causes (refus de la polygynie, mécontentement, mauvaises conditions d'existence), cette instabilité matrimoniale donne aux familles urbaines de nouvelles attributions, à savoir l'accueil d'une sœur, d'une nièce ou d'une cousine.

LES DESTINS DE LA FAMILLE DANS LES PROCESSUS DE CONSTRUCTION NATIONALE

A l'écart des discours et des représentations que nous évoquions plus haut, la famille africaine se trouve très concrètement à la croisée de plusieurs chemins. Le premier serpente dans un monde rural qui conserve nettement (en dépit de notables transformations) l'empreinte des systèmes lignagers. Le second court dans l'univers des villes et, tout en restant connecté au précédent, fait découvrir des ensembles familiaux inédits, moins structurés, évoluant dans une sorte de compromis entre le respect des traditions et les nécessités socio-économiques du temps présent. Le troisième enfin est en suspens vers ces sommets où classes aisées et États semblent s'instaurer en modèle de pratiques familiales plus ou moins conformes aux manières occidentales. Cette diversité décrit assez bien la situation générale des pays africains : en voie de développement comme on dit, ils demeurent étroitement dépendants de leurs activités agricoles tout en suscitant à partir de leur sphère étatique de nouvelles aspirations et stratifications sociales. Le monde urbain est au carrefour de ces deux tendances ; les familles qu'il secrète gèrent les contradictions en répondant d'une manière souvent efficace aux difficultés les plus diverses (chômage, logement, scolarisation, etc.). C'est dire que les destins de la famille sont largement déterminés ou informés par l'évolution d'ensemble des sociétés africaines. L'accroissement de la pauvreté ou l'installation durable du sous-développement (comme dans certains pays du Sahel) peut renforcer les solidarités familiales, mais il peut, à l'inverse, provoquer des cassures entre couches sociales et cristalliser les inégalités ; il peut multiplier les « sans-famille » et les marginalités urbaines, susciter des retours ou des replis provisoires dans le milieu rural et redonner ainsi un peu plus de vigueur aux valeurs traditionnelles.

Cependant, face à ces réalités mouvantes, les États africains ne se contentent pas d'incarner la réussite sociale ou de véhiculer par le truchement des classes dominantes de nouveaux modèles familiaux. Fondateurs de nations, ils se doivent comme partout de représenter la puissance publique en légiférant, notamment en codifiant l'organisation familiale. C'est ainsi qu'ont été élaborés dans le sillage des Indépendances des codes de la famille. Certains d'entre eux se sont nettement inspirés du droit occidental, comme celui de la Côte-d'Ivoire qui, en 1964, a interdit la « dot » et la polygynie, conférant ainsi à la famille nucléaire un rôle moteur dans le processus de construction nationale. D'autres, en revanche, les reconnaissent avec quelques légères modifications. Le code malien (1962) admet jusqu'à quatre épouses, mais encourage l'option de monogamie ; le code sénégalais (1972) fait de même, mais en restreignant le nombre d'épouses à trois et en obligeant dès le départ à choisir entre monogamie et polygamie. Les législations africaines sont donc assez différentes d'un pays à l'autre ; mais leurs écarts restent largement formels, car elles ont toutes pour point commun d'être fort peu appliquées, en l'occurrence de n'être pas suivies de sanctions pénales. En Côte-d'Ivoire, « dot » et polygynie sont toujours pratiquées et l'on voit mal des tribunaux se réunir sans provoquer un certain étonnement amusé. Toutefois ces législations, du point de vue des États, ne sont pas inutiles, car elles reconnaissent aux citoyens la possibilité juridique de les respecter et surtout d'y recourir, ne serait-ce que comme simples références, lorsque d'eux-mêmes ils se démarquent des pratiques traditionnelles. En sorte qu'à rebours

du droit public occidental qui est souvent en retard sur l'état des mœurs les États africains anticipent leurs évolutions ou plutôt se posent comme partie prenante de celles-ci en infléchissant les tendances les plus proches de leurs législations.

C'est pourquoi dans un domaine aussi important que la succession de biens, les droits modernes s'affrontent rarement aux règles coutumières. En milieu rural où les systèmes lignagers conservent une certaine vigueur, ils se contentent de reconnaître les évolutions en cours et, en cas de litiges non réglés par les tribunaux coutumiers, s'efforcent de trouver sans se désavouer des solutions de compromis. Par exemple, la succession de père à fils, dont on a vu qu'elle était déjà une tendance très nette depuis le développement des économies marchandes (aussi bien en système patrilinéaire que matrilineaire), s'affirme de plus en plus en droit ; mais elle ne s'impose que parce qu'elle est déjà le résultat de compromis préalables : compromis qui admettent un tel mode de dévolution mais reconnaissent aux héritiers « légitimes » le droit de revendiquer des biens plus traditionnels.

D'une façon générale, les législations africaines tendent à ne s'appliquer que là où il y a des situations nouvelles, des rapports sociaux qui échappent plus nettement aux contraintes des systèmes lignagers ; en milieu urbain tout particulièrement, où les familles ont souvent accès à de nouvelles formes de propriété (fonds de commerce, logements, etc.), où se multiplient les divorces et les revendications féminines concernant l'héritage et la garde des enfants (précisons qu'en système lignager les femmes n'héritent pas ou héritent peu ; à l'inverse elles font parfois partie de l'héritage, la veuve d'un homme rejoignant le frère de celui-ci). Mais les procédures juridiques n'ont d'efficacité que si ceux ou celles qui les sollicitent ont préalablement reconnu l'État comme garant de leur union, de leur propriété, de leur acte testamentaire. Toutes choses qui sont loin d'être généralisées. Bien que les législations africaines accordent aux femmes plus de droits qu'elles n'en avaient au sein des structures lignagères, l'exercice pour elles de ces droits dépend de la légalité de leur mariage, de leur capacité à les faire valoir durant leur vie conjugale et familiale.

Comme dans un jeu de miroir, le droit public ne s'applique réellement qu'aux couches sociales les plus susceptibles de les utiliser, qu'à celles qui évoluent dans une relative « modernité ». Pour les autres, les rencontres qui ne manquent pas de survenir entre la loi et les pratiques familiales relèvent du bricolage juridique et d'une jurisprudence très tolérante à l'égard des droits et des usages coutumiers.

Mais, au-delà de ces questions de droit, les rapports entre États et sociétés, entre États et univers familiaux requièrent une approche plus sociologique. En effet, le problème du pouvoir politique en Afrique noire n'est pas simplement d'ordre législatif et juridique. Il lui faut fonder sa propre légitimité, c'est-à-dire faire admettre et justifier la place prépondérante qu'occupe l'État dans le processus de développement et de construction nationale. On a vu comment certains chefs d'État tentaient de résoudre ce problème en s'appuyant explicitement sur les valeurs de la société traditionnelle et tout particulièrement de la « famille étendue ». Mais, sans recourir à de telles idéologies (authenticité, communalisme, etc.), d'autres leaders ou d'autres régimes manipulent à leur manière le registre de la famille et de la tradition. Très régulièrement, la parenté est employée comme métaphore du politique ; ainsi le parti unique, qui a été présenté dans de nombreux pays africains comme la condition et le garant de l'unité nationale, est aussi symbolisé sous les



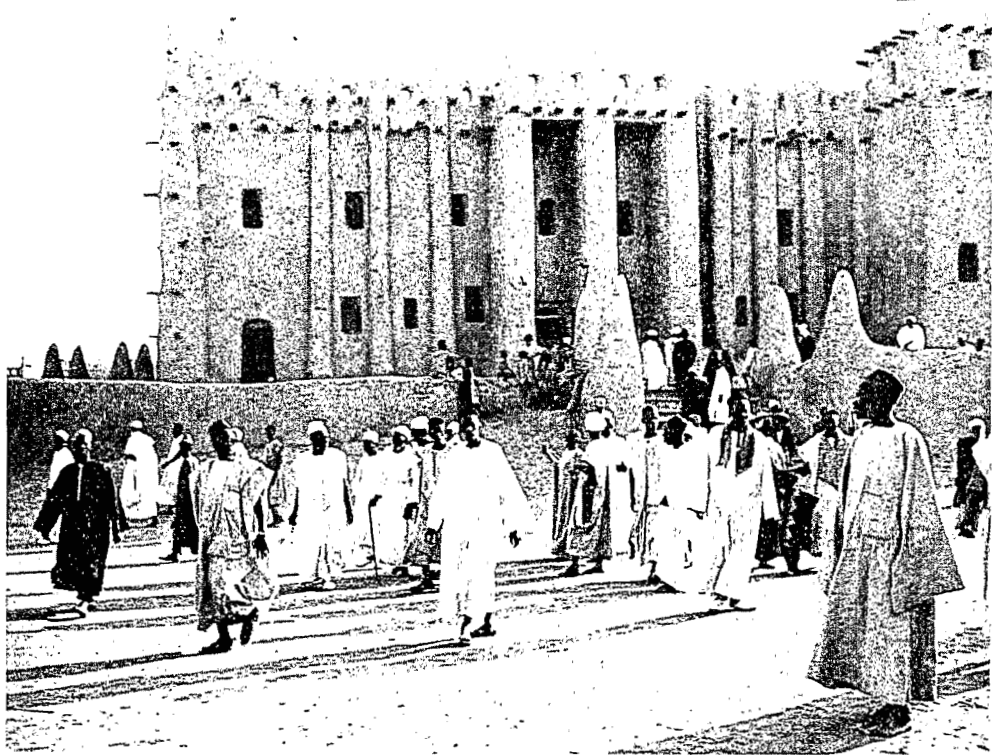
En Côte-d'Ivoire, les relations affectives parents-enfants au sein d'une famille nucléaire.

traits d'une vaste famille où les affaires et les conflits se règlent en convivialité sous l'autorité de son doyen.

Mais, sans qu'elles aient besoin de discours et d'idéologies, les pratiques réelles des responsables politiques et des classes dominantes s'infiltrant dans les méandres des sociétés locales et des réseaux familiaux. Car, s'ils tendent à éviter pour eux-mêmes les contraintes de la famille élargie, ils n'en sont pas moins à la recherche de légitimité et de bases sociales. Les stratégies de pouvoir et les luttes d'influence passent par les chemins de la tradition. On ne saurait être durablement un personnage important sans occuper une place dans son lignage, son clan, sa tribu, sans faire valoir ses nobles ou dignes origines, quitte à manipuler les généalogies, voire à occulter ses ascendances captives ; sans prendre part, au moins indirectement, aux destinées de son village natal et y figurer en tant que porte-parole.

Bref, que ce soit sur la scène officielle du pouvoir ou dans ses coulisses, dans l'idéologie ou dans la pratique, le milieu lignager et villageois, les réseaux de parenté constituent les pôles de références où l'État et les groupes dirigeants viennent puiser pour asseoir et légitimer leur position sociale (ce que les coups d'État militaires dénoncent précisément en reconnaissant là clientélisme et népotisme). Compte tenu de ces liens organiques entre milieux ruraux et appareils d'État, on comprend assez bien pourquoi les possibilités d'application des législations africaines restent très limitées.

La question de l'islam illustre à sa manière ces liens organiques qu'entretiennent États et sociétés en Afrique noire. La religion musulmane a pénétré les régions sud-



Sortie de la prière du vendredi soir à la mosquée de Djenné, au Mali.

sahariennes depuis le X^e siècle environ par des voies diverses : conquêtes, réseaux commerciaux, conversions d'aristocraties guerrières, guerres saintes (*djihad*). En près de dix siècles, elle s'est essentiellement installée dans les zones soudaniennes et sa diffusion fut étroitement liée à l'édification, à l'expansion puis à la disparition d'empires et de royaumes prestigieux (Nicolas, 1981). Mais, plus récemment, elle gagne du terrain plus au sud vers les pays côtiers. On s'accorde généralement pour dire que l'islam a su relativement bien s'accommoder des systèmes familiaux et matrimoniaux africains en s'y surajoutant sans modifier en profondeur leurs logiques internes ; qu'il est devenu « islam noir » (Monteil, 1971) par la coïncidence, notamment, des préceptes ou des recommandations du Coran avec les règles les plus courantes qui présidaient au fonctionnement des sociétés africaines précoloniales. La polygynie (jusqu'à quatre épouses), la compensation matrimoniale, le statut inférieur de la femme, certains interdits d'alliance ou certains mariages préférentiels, l'esclavage et d'une manière générale le groupe de corésidence étendu, le lignage, le clan (les lois coraniques privilégient la ligne agnatique, mais elles ne semblent pas avoir constitué d'obstacles à l'islamisation de sociétés matrilineaires) sont autant de points de rencontre qui expliquent, au-delà des conversions forcées ou des guerres saintes, la diffusion de l'islam en Afrique noire.

Les États modernes les plus concernés par cette diffusion, tels que le Sénégal, le Mali ou le Niger, ont élaboré des codes de la famille qui reconnaissent à l'islam

sa dimension de tradition séculaire ; la non-interdiction de la « dot », la légalisation de la polygynie dans les limites prescrites par le Coran qui figurent dans les codes malien et sénégalais témoignent de cette reconnaissance. En procédant ainsi, ils ont sans nul doute trouvé un compromis équitable entre la nécessité de signifier leur rôle en tant que puissance publique et celle d'admettre certains préceptes du droit musulman. Mais pour autant ces États n'en ont pas fini avec l'islam. Dans les pays du Sahel, celui-ci occupe d'importantes positions de pouvoir, par le truchement notamment de confréries, de sectes, de classes commerçantes qui tissent avec les sphères administratives et politiques des liens complexes et étroits ; au point qu'il est souvent difficile de décider laquelle des deux instances, de l'État ou du religieux, commande ou utilise l'autre (même au Sénégal où pourtant il existe un multipartisme). Or, lorsqu'on sait que ces mêmes pays sont les plus pauvres d'Afrique noire, les « moins avancés », que leurs États parviennent difficilement à apparaître autrement que sous la forme d'appareils confisqués par quelques couches privilégiées, on peut légitimement se demander si l'islam n'est pas en train d'occuper une place de plus en plus dominante (c'est le cas notamment au Niger) ; et, partant, s'il n'est pas porteur d'une alternative globale aux problèmes du Sahel, en opérant une sorte de repli non seulement sur ses propres valeurs religieuses, mais sur celles de sociétés paysannes avec lesquelles il vit en partage depuis plusieurs siècles. Incarnant à la fois le pouvoir et la tradition, il peut jouer sur son propre code (le Coran) tout en figeant les sociétés locales, et revivifier ainsi les anciens ordres familiaux.

JEAN-PIERRE DOZON

pu

F1

histoire de la famille

sous la direction de
André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen, Françoise Zonabend

2

LE CHOC DES MODERNITÉS

Publié avec le concours du Centre national des lettres

ARMAND COLIN
103, boulevard Saint-Michel, 75005 Paris

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 26339 M

Cpte : B-21-