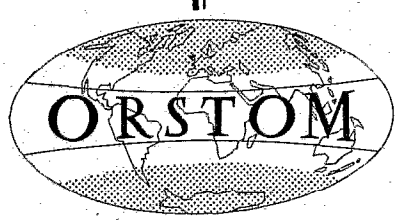
TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'O.R.S.T.O.M.

COMMUNAUTÉS RURALES ET PAYSANNERIES TROPICALES



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

RENSEIGNEMENTS, CONDITIONS DE VENTE

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

SERVICE CENTRAL DE DOCUMENTATION DE L'ORSTOM
70-74, route d'Aulnay, 93140 BONDY (France)

- Tout paiement sera effectué par chèque bancaire barré au nom de RÉGIE ORSTOM BONDY, ou par chèque postal (compte n° 9.152-54, Paris, RÉGIE ORSTOM BONDY).
- Achat au comptant possible à la bibliothèque de l'ORSTOM, 24, rue Bayard, 75008 PARIS.

I - CAHIERS ORSTOM

BIOLOGIE
ENTOMOLOGIE MÉDICALE ET PARASITOLOGIE
HYDROBIOLOGIE
HYDROLOGIE
OCÉANOGRAPHIE
PÉDOLOGIE
SCIENCES HUMAINES

séries trimestrielles	Abonnement :	*France*	120 F.	
		Etranger	156 F.	36,30 US dollars
GÉOLOGIE - *série semestrielle*	Abonnement :	*France*	96 F.	
		Etranger	120 F.	28,00 US dollars

II - BULLETIN ANALYTIQUE D'ENTOMOLOGIE MÉDICALE ET VÉTÉRINAIRE

12 numéros par an *(15 fascicules)*	Abonnement :	*France*	115 F.	
		Etranger	130 F.	30,25 US dollars

Nous vous rappelons, dans la Collection «Atlas des Structures agraires au sud du Sahara» :

Les Birifor de Diepla et sa région, insulaires du Rameau Lobi (Haute-Volta)
par G. SAVONNET.
ORSTOM Paris, 170 p., 4 pl. photogr. 6 cartes ann. (noir et couleur) **110 F.**

TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'O.R.S.T.O.M.
N°53

O.R.S.T.O.M.
PARIS
1976

.....

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

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

.....

© O.R.S.T.O.M. 1976

I.S.B.N. 2-7099-0410-1

COMMUNAUTÉS RURALES

ET

PAYSANNERIES TROPICALES

– *SOMMAIRE* –

Présentation 5

1 - *Un schéma d'analyse de la paysannerie occidentale,*
par H. MENDRAS 7

2 - *Le fait villageois baoulé,* par P. ÉTIENNE 27

3 - *Pertinence de la notion de communauté rurale en pays guéré (Côte d'Ivoire),*
par A. SCHWARTZ 93

4 - *Les sociétés bamiléké de l'ouest du Cameroun : étude régionale à partir d'un cas particulier,*
par J.C. BARBIER 103

5 - *Tradition et développement dans certaines communautés villageoises camerounaises,*
par S. NDOUMBÉ MANGA 123

6 - *Intérêts et limites de la référence au cadre villageois pour l'étude d'une société rurale : les Guiziga*
par G. PONTIÉ 131

7 - *Étude des communautés villageoises et démarches sociologiques,*
par J.Y. MARTIN 147

8 - *Fait villageois et société serer,*
par B. DELPECH 159

9 - *De la communauté à la commune : le cas de la Guyane,*
par M.J. JOLIVET 175

10 - *Communautés rurales et cadre politique : les Sakalava du Menabe,*
par B. SCHLEMMER 187

★

PRÉSENTATION –

En 1965, le Comité Technique de Sociologie et de Psycho-Sociologie de l'ORSTOM a défini l'ensemble des thèmes qui orientèrent les recherches pendant les années suivantes (1). En 1972, une production importante effectuée en relation avec ces thèmes ayant été accumulée, il paraissait utile d'en établir le bilan afin de tester les résultats acquis, de les comparer et de réorienter éventuellement les directions de recherche. Le premier des thèmes choisi en 1965 par le Comité Technique concernait la «**structure et la dynamique des communautés rurales**». C'est lui qui a provoqué les publications les plus nombreuses, et c'est la raison pour laquelle le Comité Technique a demandé aux chercheurs de la section de rédiger une communication sur leurs recherches en ce domaine. En relation avec ce premier thème, un second document relatant les conditions de déroulement de la recherche avait été également demandé.

L'ensemble de ces contributions fut présenté et discuté à l'occasion d'un Colloque qui se tînt à Abidjan du 7 au 13 février 1972. On trouvera ici les communications traitant de la pertinence de la notion de communauté rurale, les textes relatifs au second domaine devant faire l'objet d'une publication ultérieure.

COMMUNAUTÉ RURALE ET OBJET SOCIOLOGIQUE –

Le choix de la notion de «communauté rurale» faisait apparaître le souci de ne pas enfermer les travaux des sociologues dans un cadre spatial trop étroit, de ne pas considérer en particulier le «village» comme unique mode de regroupement dans l'espace des sociétés non européennes.

Dans cette perspective, la notion de «communauté rurale» paraissait capable de fournir une direction de recherche assez large pour englober les différents types d'organisation socio-économique rencontrés dans le Tiers-Monde (sociétés agricoles, pastorales, etc..) tout en restreignant l'unité d'enquête à une taille raisonnable.

L'étude d'une ou de plusieurs «communautés rurales», c'est-à-dire le plus souvent d'un ou de plusieurs villages, semblait fournir par ailleurs la meilleure propédeutique possible pour de jeunes sociologues.

La réflexion qui s'est élaborée à partir de ce thème, lors du Colloque, a concerné en particulier l'attribution d'un contenu plus précis à cette notion. Dans cette voie, les participants en sont venus à examiner des notions voisines comme celles de «village», d'«économie autarcique» et d'«auto-subsistance».

---

(1) Ces quatre thèmes étaient les suivants : 1- Structure et dynamique des communautés rurales ; 2- Structure et comportement économique en milieu traditionnel ; 3- Structures urbaines et migrations ; 4- Structures de modernisation, phénomènes psycho-sociaux des transformations sociales.

La discussion qui a suivi s'est située principalement sur deux plans : l'un concernant la matérialité de la notion de communauté rurale ou du fait villageois, l'autre relatif à l'objet sociologique et à sa construction - niveau beaucoup plus abstrait de l'appréhension des phénomènes sociaux.

Sur le premier point, l'ensemble des participants s'est accordé pour reconnaître la matérialité du fait villageois. Les villages existent en Afrique et sur d'autres continents, ils ont souvent un nom dans les langues vernaculaires et représentent le lieu privilégié d'expression des rapports sociaux. En outre, ils constituent souvent une réalité tangible, délimitée dans l'espace et associée à un terroir précis.

A cet égard, les textes publiés ici cernent bien la réalité du fait villageois, particulièrement en Afrique, et mettent en relief la diversité des formes d'organisation sociale associée à l'existence des «communautés rurales». Aussi bien n'est-ce-pas sur ce point qu'a porté l'essentiel des discussions. Les participants se sont davantage interrogés sur les rapports existant entre l'emploi de la notion de communauté rurale et la nature de l'objet sociologique, et sur la démarche nécessaire à son appréhension.

Comme l'a fait remarquer l'un des auteurs, l'expression «communauté rurale» constitue une notion-repentir. Elle permet à celui qui l'utilise d'affirmer certaines caractéristiques ayant trait à cette notion, tout en s'empressant immédiatement de les relativiser.

C'est ainsi que toute une série de phénomènes ont été considérés par les participants comme allant à l'encontre de l'intangibilité de la «communauté rurale». Citons, en particulier, les échanges matrimoniaux inter-villageois et inter-ethniques, les réseaux de marchés englobant de vastes régions, l'insertion des «communautés rurales» (à l'époque pré-coloniale) dans des ensembles socio-politiques, opérations de développement ignorant le cadre villageois et s'effectuant à l'échelle régionale ou nationale, etc..

Tout chercheur confronté à l'étude d'une ou de plusieurs «communautés rurales» est donc conduit à découvrir lors de son investigation nombre de faits qui viennent altérer la pureté de son modèle et le conduisent à déborder le cadre villageois.

Les sociologues de l'ORSTOM n'ont pas échappé à ce type de problèmes. Après avoir effectué des études de «communautés rurales» qui ont débouché dans la plupart des cas sur des monographies ethniques, ils en sont venus et en particulier parce que leur travail s'inscrivait dans une perspective de développement, à prendre en considération des ensembles sociaux dont les «communautés rurales» n'étaient plus le centre de référence.

Ces nouveaux types de recherche qui regroupent désormais la plus grande partie des travaux effectués par les chercheurs de la Section de Sociologie s'organisent principalement autour des thèmes suivants :

1 – Étude différentielle des mouvements de population,

2 – Création de nouveaux milieux sociaux.

La définition des recherches actuellement entreprises en fonction de ces nouveaux thèmes suppose un changement de perspective de la part des sociologues. Elle incite à considérer le cadre régional, national ou international, que celui-ci se manifeste sous la forme d'opérations de développement ou de contraintes exercées par le marché mondial, comme faisant pleinement partie de l'objet de la recherche. Elle déplace donc le regard du sociologue qui accommodait auparavant sur de petits objets (communauté rurale) vers des champs de relations plus vastes.

Dans le cadre de cette nouvelle problématique, les «communautés rurales» conservent néanmoins toute leur importance comme lieu privilégié de l'enquête sociologique. Les modifications qui interviennent dans le processus de recherche ne concernent en effet que la détermination des foyers de dynamisme, elles n'affectent pas ce qui fait tout le prix de la méthode anthropologique, c'est-à-dire l'étude intensive et localisée des systèmes sociaux.

1

Un schéma d'analyse de la paysannerie occidentale

H. MENDRAS

INTRODUCTION –

Au moment où l'étude de la paysannerie reprend une actualité inattendue dans différents pays et différents horizons intellectuels, je voudrais présenter ici quelques partis scientifiques qui me paraissent féconds pour comprendre la paysannerie française et qui peuvent l'être pour d'autres paysanneries, si j'en crois l'opinion de mes collègues étrangers.

La notion de société industrielle, en se diffusant, incite à confondre toutes les sociétés pré-industrielles appelées traditionnelles, et à les analyser dans les mêmes termes, termes qui ont été forgés pour l'étude des sociétés industrielles. Commencer par opposer industriel et non-industriel et proposer ensuite un seul instrument intellectuel pour les étudier est la démarche contradictoire d'un scientisme naïf qui oublie la relativité de toute connaissance à l'égard de son objet et suppose qu'il puisse exister à l'heure présente une science sociale universelle, valable pour toutes les sociétés et toutes les économies. A l'opposé, l'attitude passéiste, encore fort répandue, traite de la même façon tous les hommes qui travaillent la terre pour en faire des paysans, c'est-à-dire des êtres particuliers, voire étranges, que l'on ne peut comprendre qu'en se plaçant dans leur univers. C'est ainsi que l'on construit une essence du paysan, homme de la terre. Curieusement, l'attitude passéiste s'accorde donc avec l'attitude scientiste pour confondre en une seule masse tous les hommes qui vivent des «dons de la nature», c'est-à-dire quatre vingt dix pour cent de l'humanité.

Ayant récusé au départ l'économie «classique», le marxisme «orthodoxe», la sociologie «moderne» et l'économie rurale «traditionnelle», je suis nécessairement amené à me rabattre sur une observation des faits et une réflexion sur ce que les paysans disent d'eux-mêmes. En même temps, je cherche le dialogue d'un côté avec les ethnologues et les historiens dont je partage le souci descriptif et l'hésitation à théoriser, et d'un autre côté avec les économistes marxistes qui remettent en question à la fois l'orthodoxie marxiste et l'orthodoxie économique.

A la suite de KROEBER qui avait affirmé qu'il n'y a pas de paysan tant qu'il n'y a pas de ville, une ethnologie de la paysannerie s'est brillamment développée. L'un des pionniers, Robert REDFIELD, pensait que «la civilisation et la société paysanne ont quelque chose de génétique ; c'est une forme d'agencement de l'humanité qui a quelques similitudes partout à travers le monde» (p. 25). L'ensemble de ses derniers travaux cherche à élucider et à préciser ces similitudes pour les opposer aux traits caractéristiques des «sauvages». Partant de là, depuis vingt ans, des ethnologues américains ou non, courent le monde pour savoir si telle tribu ou tel village est paysan ou ne l'est pas (FALLERS). Le bon problème n'est pas de savoir s'il y a des paysans en Afrique Occidentale et si les paysans du Sénégal sont plus paysans que ceux de Bretagne. Il vaudrait mieux décrire les Sénégalais et les Bretons dans les mêmes termes et s'interroger ensuite. Ceci dit, l'état des travaux bisannuel publié par l'*American Anthropologist* témoigne de l'ampleur du mouvement lancé par REDFIELD et de l'importance des matériaux accumulés. Mais, curieusement, peu de progrès théoriques en ont résulté ; Éric WOLF et SHANIN par exemple n'ont guère ajouté à l'intuition initiale de KROEBER.

A rebours de cette démarche qui part à la recherche du paysan, je voudrais prendre pour objet la paysannerie d'Europe occidentale de l'an mil à l'an 2000 et caractériser un type d'agencement social qui apparaît avec la féodalité, arrive à son apogée avec la naissance du capitalisme et voit son existence remise en question par les développements actuels du système industriel. Pendant ce millénaire, à l'extrême pointe du continent eurasiatique, les caractéristiques essentielles de la paysannerie demeurent, me semble-t-il, présentes et significatives à travers les diversités régionales (géographiques et sociales) et les transformations de la société globale (différentes formes de féodalité et de capitalisme). La permanence de ces traits et la variété de leurs formes historiques sont le sujet de ma recherche. Je ne discuterai pas, au départ, du bien-fondé de ce parti ; il est pris, voyons ce qu'il donne.

J'ai lu les études des historiens de la même façon que j'ai regardé les villages d'aujourd'hui. La redécouverte des courants marxistes hétérodoxes et celle des néo-populistes, prolongée par l'effort de

JERZY TEPICHT pour démêler les complexités de l'économie paysanne et par celui des économistes de l'INRA pour renouveler l'approche de l'économie rurale française ouvre un dialogue entre économies marxistes et sociologues qui se double d'un dialogue entre Europe de l'Est et Europe de l'Ouest : la récente contribution de H. STAHL montre la fécondité de cette conversation à plusieurs voix.

Dans les pages qui suivent je m'aventure allègrement dans des domaines qui ne me sont guère familiers et j'utilise sans grandes précautions les travaux des autres disciplines pour élaborer le schéma que je soumets à la critique des ruralistes de différentes compétences. Si ce schéma résiste à cette première épreuve, l'étude d'autres paysanneries situées dans des conditions naturelles et techniques différentes et dans d'autres sociétés globales permettra de l'enrichir et surtout de le diversifier et peut-être d'établir sur des fondements théoriques une science comparative de la paysannerie.

En d'autres termes, je cherche ici à attirer l'attention sur un certain nombre d'éléments et d'angles de vue qui me paraissent particulièrement importants pour comprendre les paysans français et éventuellement d'autres, et j'attends qu'historiens, ethnologues, économistes et aussi sociologues, confirment ou récusent mes choix.

J'ai retenu cinq angles de vue :

1 - l'**autonomie relative** de la société paysanne au sein d'une société englobante ;
2 - les caractéristiques du **groupe domestique** dans une telle collectivité ;
3 - l'**économie paysanne** en tant que système de production autarcique en relation avec un marché économique plus large ;
4 - l'analyse de la **collectivité paysanne** en tant que société d'interconnaissance ;
5 - les fonctions des **médiateurs** entre collectivités locales et société englobante.

1 – AUTONOMIE RELATIVE AU SEIN D'UNE SOCIÉTÉ ENGLOBANTE

Si l'on retient l'intuition «KROEBER-REDFIELD» comme critère de départ, on peut parler de paysannerie dans l'Europe médiévale à partir du moment où la féodalité constitue une société globale ayant sa logique propre, indépendante de l'organisation de la production agricole. Tant que le seigneur n'est guère autre chose que le maître du domaine, il est le chef d'une société agraire ; le roi ou l'empereur eux-mêmes, qui se déplacent de villa en villa pour y vivre, ne peuvent pas être traités comme les chefs d'une société globale, analysable en tant que telle : l'ensemble de la société est agraire et pourrait, à la limite, être traitée de «sauvage» dans la classification de REDFIELD.

A partir du moment où le système féodal, fondé sur le lien d'homme à homme, s'établit, la distinction entre le monde des «féodaux» et celui des «paysans» devient fondamentale, car chacun de ces mondes définit sa logique de fonctionnement. La gestion du domaine se différencie des activités nobles, les droits seigneuriaux deviennent une ressource essentielle et les «communautés» paysannes prennent ou reprennent leur autonomie en se défendant contre le seigneur. L'apparition d'une classe d'officiers seigneuriaux, puis d'une classe de bourgeois qui gèrent les intérêts des seigneurs puis les leurs propres, à l'époque où les villes se développent et s'affranchissent, marque le passage à une société globale où la bourgeoisie marchande urbaine impose petit à petit sa logique économique qui prend le pas sur la logique féodale. La paysannerie se trouve soumise à cette nouvelle société englobante qui, tour à tour, la réduit à la misère ou lui permet de s'épanouir et de s'enrichir. Enfin, la naissance de l'industrie et le triomphe de la logique capitaliste ne remettent en cause ni l'autonomie ni la logique de fonctionnement de la paysannerie, pas plus que ne l'avaient fait la féodalité et la bourgeoisie marchande.

Aujourd'hui, au contraire, on voit que le conflit est ouvert entre la société industrielle et la paysannerie. Dans un premier temps, l'urbanisation et l'industrialisation ont pu se faire en conservant les

structures économiques et sociales de la paysannerie ; maintenant, il semble que les progrès de l'industrialisation et de l'urbanisation ne tolèrent plus qu'une population nombreuse vive en marge et conserve son autonomie. Certes, l'industrialisation de l'agriculture que souhaite la classe dirigeante se heurte à des obstacles et il n'est pas exclu qu'un nombre appréciable de petits agriculteurs familiaux conservent une place, mais la logique du profit et la monétarisation croissante de l'économie ne permettent plus à l'économie paysanne, telle qu'elle sera définie plus loin, d'être un mode de production autonome ; l'agriculture devient un secteur de production dans une économie globale. De même, le genre de vie des campagnes s'urbanise et il n'y a plus de différence significative entre espaces densément ou faiblement urbanisés : on passe insensiblement de la ville à la banlieue et à la campagne. On peut donc dire qu'il n'y a plus d'autonomie de la paysannerie.

Ainsi se succèdent une société mérovingienne et carolingienne que j'appellerai **agraire** (de préférence au terme de «sauvage» employé par REDFIELD), caractérisée par la non-distinction entre collectivité locale et société globale, puis une société médiévale et moderne où une société **englobante** (selon le terme proposé par M. JOLLIVET) se superpose à des collectivités **paysannes**, et enfin une société contemporaine industrialisée et urbanisée où les collectivités paysannes se fondent dans la société globale et où l'agriculture devient un **secteur de production** dans l'économie globale. Si ce découpage historique n'est pas faux à force d'être schématique, il justifie le découpage de mon objet d'étude : la paysannerie occidentale de l'an mil à l'an 2000. Précisons les traits distinctifs et permanents de cette paysannerie qui la différencie des époques précédentes et postérieures.

Le paysan vit sa vie toute entière et tous les aspects de celle-ci dans une collectivité locale peu nombreuse qui est une **société d'interconnaissance**, c'est-à-dire qu'il y connait tout le monde et tous les aspects de la personnalité d'autrui (cf. *infra*). En cela, il se trouve dans la même situation que ses prédécesseurs et que les sauvages de REDFIELD. Mais, à la différence de ces derniers, il sait qu'il existe à l'extérieur de sa collectivité un monde (la féodalité, puis la ville) qu'il est obligé de reconnaître et auquel il doit accepter de se soumettre. De cette acceptation d'un monde extérieur, il résulte que le paysan reconnaît plusieurs catégories d'autrui : ceux de l'en-groupe et ceux du hors-groupe qui peuvent être, soit des paysans, soit des non-paysans. Selon que l'étranger sera identifié comme paysan ou non, le comportement d'*ego* changera. L'aire culturelle qui réunit des collectivités paysannes de mêmes caractéristiques, appartenant à une même «civilisation», constitue une **société environnante** de la collectivité paysanne considérée.

Les collectivités paysannes jouissent d'une autonomie relative dans tous les domaines : démographique, économique, social, culturel, politique. Autrement dit, elles constituent des tout qui ont leur sens en soi et où l'individu se trouve totalement inclus ; elles se définissent par une aire d'endogamie, une zone d'échanges économiques autarciques, une culture différente des voisines et une forme de pouvoir politique autonome. Mais cette autonomie n'est que relative : des **étrangers** peuvent immigrer, des autochtones émigrer, des mariages se nouer hors de l'aire d'endogamie ; des échanges économiques existent avec l'extérieur, la culture englobante pénètre et influence la culture locale, le pouvoir local est soumis ou tout au moins doit traiter avec le pouvoir extérieur. Les collectivités paysannes sont donc toujours subordonnées à la société englobante, ce qui ne les empêche pas d'influencer plus ou moins cette dernière.

Les mécanismes par lesquels les collectivités paysannes préservent leur autonomie et assurent leurs rapports avec les différentes instances de la société englobante sont d'une importance décisive pour l'agencement de la société paysanne. La logique de définition des rôles et des tâches est celle du système social local et non celle de la société englobante. Des différenciations sociales plus ou moins marquées se définissent au sein de la population en fonction de ces rôles. En particulier, les rôles de contact avec la société englobante sont stratégiques car ils entraînent normalement une répartition inégale du pouvoir et des pouvoirs. Différenciation sociale et distribution du pouvoir vont de pair avec une homogénéité culturelle à laquelle participent plus ou moins, chacun à leur manière, les différents groupes de la collectivité.

Par contraste avec cette image, esquissons celle des sociétés agraires ne connaissant pas cette superposition de deux systèmes sociaux. La collectivité locale est alors à elle-même sa propre société globale,

qu'il s'agisse soit d'une collectivité sauvage telle que REDFIELD la présente, soit d'une cité à l'antique où les hommes libres sont citoyens, qu'ils soient citadins ou campagnards. L'image de REDFIELD est excessive et elle a fait l'objet de critiques convergentes et concluantes. Malgré celà, elle continue à inspirer de façon diffuse tout un courant de recherches ; ici elle fournit une contre-épreuve utile. Le sauvage vit dans une collectivité peu nombreuse dont l'autarcie démographique, économique, sociale et culturelle est complète. Si elle doit entretenir des rapports économiques avec l'extérieur, ceux-ci se limitent à un troc de marchandises qui n'entraîne pas de rapports sociaux. Sa culture (langue, vision du monde, système de valeurs) est par essence unique pour le sauvage qui, à la limite, refuse à tout autre groupe d'être des humains comme lui : les barbares ne sont pas des hommes. A l'intérieur de la collectivité, aucune spécialisation des tâches et des rôles n'existe, hormis celle fondée sur l'âge et le sexe. Hommes et femmes, jeunes adultes et vieux, ont des tâches déterminées dans l'acquisition de la nourriture, les rites sociaux et la gestion de la collectivité, tâches auxquelles tout un chacun participe de la même manière. Seuls éléments de différenciation, la parenté et la localisation peuvent entraîner des règles rigides de comportement (exogamie, tabous religieux, etc..).

Seconde image contrastée, la société industrielle ne laisse aucune autonomie particulière à la collectivité rurale qui est une collectivité locale comme une autre. Producteur de biens alimentaires bruts destinés à être transformés, conditionnés et commercialisés, l'agriculteur se situe dans un cycle de production et dans un marché national et international. Le campagnard participe à la civilisation et à la culture de la société globale : certes, cette civilisation est vécue de façons diverses dans différentes régions et différentes catégories sociales, mais campagnards et agriculteurs (gros, moyens, petits, salariés) ne se situent pas différemment des citadins et des banlieusards, ni des autres catégories professionnelles par rapport à cette civilisation, sa culture et ses institutions.

Le parti-pris de privilégier l'autonomie relative pour en faire la caractéristique discriminante commande la suite du schéma, les traits retenus et leur agencement. Il en résulte, en premier lieu, que l'échelle d'analyse privilégiée sera celle de la collectivité locale. C'est en effet au sein de la collectivité que les éléments étudiés s'agencent en un système de relations qui est à la fois moyen et objectif d'analyse. Chaque collectivité est traitée comme une totalité au sein de laquelle chaque élément, chaque relation et chaque structure de relation prend son sens. Les autres collectivités d'une même aire de civilisation paysanne sont des totalités du même ordre. Les relations qu'elles entretiennent entre elles doivent certes être prises en compte pour comprendre chacune d'elles, de même les relations avec la société englobante. Toutefois, dans cette perspective, ce n'est ni la société globale, ni la société paysanne en tant que telles qui sont l'objet de l'analyse, mais ces deux sociétés dans la mesure où elles influencent ou contraignent les collectivités paysannes : les termes de société englobante et société environnante traduisent ce parti-pris.

Ce parti n'est pas justifié seulement par le fait que les collectivités paysannes ont une existence dans la réalité et qu'elles constituent donc un objet concret qui s'offre à l'étude des sciences sociales. Il se justifie aussi par l'exigence comparative liée à la démarche. Pour tenter d'élaborer une théorie de la paysannerie occidentale dans sa diversité régionale et historique, il est nécessaire de situer l'analyse à une même échelle dans tous les cas étudiés ; celle de la collectivité locale paraît à la fois la plus maniable et la plus pertinente. La plus maniable parce que l'on dispose de nombreuses monographies descriptives à cette échelle. La plus pertinente si l'on admet que tous les traits essentiels de la paysannerie peuvent s'analyser à cette échelle, ce que la suite de ces pages cherche à montrer ; les groupes domestiques ne peuvent se comprendre isolément et doivent être replacés dans la collectivité ; l'économie, pour n'être pas limitée à la production agricole, doit comprendre les productions artisanales et les échanges villageois ; enfin, les médiateurs, par définition, renvoient à la collectivité locale, même s'ils constituent entre eux un tissu de relations sociales à l'échelle régionale et à l'échelle globale.

Ethnologues et historiens étudient de préférence des sociétés paysannes ou des sociétés agraires en train de devenir paysannes ; cette échelle d'analyse leur est habituelle et doit permettre d'esquisser des comparaisons hors du cadre de l'Europe occidentale et de s'interroger ainsi sur la pertinence de ce schéma d'analyse dans d'autres régions et à d'autres époques. En revanche, sociologues et économistes qui s'intéressent plus fréquemment aux collectivités paysannes en train de se dissoudre dans une société industrielle,

peuvent juger que cette échelle est moins significative pour eux. Il n'en demeure pas moins que le degré et la forme d'autonomie des collectivités est un critère essentiel de cette dissolution et que la conservation dans notre société de certaines caractéristiques paysannes (petite production marchande et telle constellation de valeurs, par exemple) s'analyse à cette échelle, l'échelle globale étant par ailleurs indispensable et complémentaire. En effet, cette échelle d'analyse conduit inévitablement à mettre l'accent sur les caractères particuliers à chaque collectivité étudiée et à s'interroger dans un second temps sur les caractéristiques communes aux collectivités d'un même ensemble économique ou culturel ; mais elle se prête mal à l'étude des tendances d'évolution que la société englobante impose à ces collectivités où cependant il faut aussi les étudier. L'analyse centrée sur la diversité ne prend son véritable sens que complétée par une étude de l'unité de la logique englobante.

2 – LE GROUPE DOMESTIQUE

Nous verrons que la collectivité paysanne est formée d'un ensemble de groupes domestiques et que l'économie paysanne est fondée sur la confusion entre groupe de production et groupe de consommation, par conséquent l'étude du groupe domestique est essentielle à une théorie de la paysannerie.

J'emploie le terme groupe domestique à la place du terme famille trop ambigu dans le langage courant où il désigne à la fois les gens qui vivent ensemble, le père, la mère et leurs enfants, et les gens qui sont liés par le sang ; pour ceux-ci, j'utilise parenté et **parentèle** ; pour ceux-là, j'emploierai **cellule conjugale** ; selon la vieille définition, j'appelle **groupe domestique** l'ensemble des gens, parents ou non , qui vivent au même pot et au même feu. Confondre ces trois unités sous un même vocable conduit à des glissements de sens pernicieux pour l'analyste car, comme le remarque LASLETT : «Dans ce village du XVIIIe siècle, la famille moyenne était de petite taille selon les normes victoriennes et cependant, la plupart des gens vivaient en grandes maisonnées» (p. 75). La dimension et la forme du groupe domestique sont indépendantes du nombre des enfants et de la dimension de la parentèle. Des G.D. nombreux peuvent exister, que la parentèle soit étendue et fortement structurée ou au contraire lâche et restreinte.

Au sein du groupe domestique se passent toutes les activités économiques de production et de consommation, la distinction même entre ces deux activités est illusoire dans un système d'auto-subsistance, tel qu'il sera schématisé plus loin. Cette confusion entre exploitation paysanne et groupe domestique se retrouve dans tous les domaines : patrimoine, force de travail, répartition des tâches et des rôles, etc..

Le groupe domestique peut avoir des dimensions très variables d'une société paysanne à une autre et d'un groupe social à un autre dans une même collectivité. Cette dimension dépend de la façon dont sont organisées les tâches économiques, mais ces modes de gestion paraissent largement indépendants des contraintes techniques et économiques. Une auto-subsistance familiale fondée sur des productions vivrières directement consommables peut être pratiquée dans un groupe domestique très nombreux, aussi bien par une cellule conjugale réduite aux parents et aux enfants, et il en est de même pour une agriculture moderne, hautement mécanisée et à fort coefficient de capital. Par ailleurs, le mode de production paysan tel qu'il sera décrit plus loin, peut s'organiser soit au sein du groupe domestique soit par échanges entre groupes domestiques plus ou moins spécialisés au sein de la collectivité (ou une de ses subdivisions) ou de la parentèle. En conclusion, contrairement à l'idée répandue, la «famille paysanne» n'est pas nécessairement une «grande famille» : la zadrouga et la cellule conjugale sont également paysannes. Bien plus, dans une même collectivité, on peut trouver des groupes domestiques réunissant plusieurs cellules conjugales et des célibataires et des groupes domestiques réduits à une cellule conjugale.

Le patrimoine, ou en d'autres termes la possession de ses moyens de production, est un trait distinctif du G.D. paysan. Sans patrimoine, le G.D. perd son fondement et par conséquent sa forme. Pour les cultivateurs, l'essentiel du patrimoine est évidemment la terre, soit qu'ils en aient la propriété, soit qu'ils

bénéficient d'un droit d'usage ou d'un contrat d'exploitation. Pour les artisans, le patrimoine c'est l'atelier, la clientèle et le savoir-faire acquis du père. Pour les notables, ce peut être divers biens : la terre qu'ils ne travaillent pas, mais dont ils perçoivent la rente, des droits prélevés sur la collectivité à divers titres, les différentes formes de courtages entre la collectivité et la société englobante : négoces, fermage des redevances, activités médiatrices, juridiques et judiciaires par exemple. Les groupes domestiques qui ne disposent pas de patrimoine (ne serait-ce qu'une maison) ne sont pas de «véritables familles» et sont généralement marginales (journaliers, mendiants, paysans sans terre, etc..).

Un riche patrimoine peut permettre de faire vivre un groupe domestique nombreux, comprenant parents, alliés et domestiques. Il appartient à la lignée et à aucun groupe conjugal en particulier ; il est géré dans l'intérêt de la lignée par l'adulte le plus ancien, selon des règles précises. Par conséquent, en règle générale, il suppose une famille indivise ou une famille souche et l'accent mis sur la lignée (ascendants et descendants) plus que sur la parentèle (collatéraux). La contradiction n'est qu'apparente avec ce qui vient d'être dit plus haut : dans les sociétés où le groupe domestique se confond avec le groupe conjugal, le mécanisme d'alliance, constitutif du groupe domestique comporte création d'un patrimoine neuf fait des apports des deux conjoints (dot, etc..) ou/et du droit d'usage des biens de la collectivité ou d'exploitation des biens des notables. En effet, si la terre est détenue par la collectivité ou par ses chefs, elle est répartie entre les G.D. selon des règles précises et traditionnelles. Autrement dit, la confusion entre travail et consommation au sein du G.D. est aussi caractéristique de la paysannerie que le patrimoine familial auquel peut être substitué le patrimoine de la collectivité, des notables (seigneur féodal ou propriétaire latifundiaire) ou du lignage. Toutefois, le patrimoine donne au modèle, semble-t-il, sa forme la plus achevée et la plus caractéristique de la paysannerie occidentale. Enfin la famille indivise détentrice du patrimoine peut s'étendre au point de se confondre avec la collectivité : c'est le cas marginal de la communauté taisible.

De ces éléments, il résulte que le lignage a moins d'importance que le patrimoine dans les sociétés où le G.D. est nombreux. Certes le patrimoine se transmet le long de la lignée mais comme moyen et condition d'existence du groupe domestique et non comme apanage d'un lignage. En effet, les rapports entre collatéraux sont radicalement différents selon qu'ils font partie du G.D. ou non. L'oncle qui vit dans la maison travaille, consomme et vit grâce au patrimoine et joue un rôle essentiel à l'égard des enfants, que ce soient des neveux ou des apprentis qui ne sont pas de la famille ; celui qui n'y vit pas n'a pas plus de rapports avec ses neveux qu'avec ses voisins. Le collatéral qui quitte le groupe domestique n'a plus droit au patrimoine (les communautés taisibles avaient des règles précises à cet égard) ; s'il revient, il reprend sa place. Sur ce point, il n'y a donc guère de différence entre le collatéral plus ou moins éloigné et le domestique non membre du lignage : un domestique peut remplacer un oncle et vice-versa si le patrimoine et l'économie du G.D. le permettent ou l'exigent. Puisque c'est le G.D. (la maison) qu'il faut perpétuer, le gendre peut tenir lieu de fils, auquel cas il est réduit à certains égards à une position analogue à celle de la bru ou du salarié. La parentèle établit des rapports privilégiés parmi ses membres que le groupe domestique utilise à son profit. Jamais la parentèle n'utilise le groupe domestique ; elle l'influence dans certains cas, notamment le choix des alliances.

En revanche, si le G.D. se réduit au groupe conjugal, ou à une famille souche (couple de grands-parents, couple de parents et enfants), le lignage peut avoir un rôle déterminant et les rapports entre parents constituer la trame de la vie sociale de la collectivité et des échanges domestiques. Dans ce cas, le mariage lie deux lignages et non deux G.D. et le patrimoine se reconstitue fréquemment au moment du mariage.

Dans tous les cas, l'alliance, en effet, est un mécanisme essentiel de la société paysanne. C'est la principale occasion d'évaluation des statuts et de mobilité sociale. Aussi est-elle soumise à des règles strictement liées aux exigences de fonctionnement de la collectivité et de l'économie paysanne. Au moment de s'allier, les deux lignages et les deux G.D. évaluent leurs caractéristiques économiques et sociales et se décident en fonction d'elles. Le rôle et la volonté des conjoints, l'aspect affectif du choix sont secondaires. En acquérant un nouveau membre, le G.D. acquiert de la force de travail, éventuellement du patrimoine, et voit son statut lié à celui du G.D. auquel il s'allie : si ce dernier est plus élevé, le sien en est relevé, s'il

est plus bas, il est abaissé et par contrecoup tout le lignage est affecté. La stratégie des alliances est donc capitale dans la stratégie sociale d'un G.D., plus décisive sans doute que tout autre acte, même l'accroissement ou la diminution du patrimoine, car l'alliance amène une sorte de reconnaissance sociale de l'évolution du patrimoine.

Au sein du G.D. les différences d'âge et de sexe commandent la répartition des tâches qui varie selon l'activité économique et selon la dimension du G.D. Un groupe nombreux compte de nombreux adultes et de nombreux enfants : l'éducation de ces derniers se fait donc collectivement et les conjoints bénéficient de peu d'autonomie et de peu d'intimité ; ils ne possèdent rien en propre (sauf le trousseau et les bijoux de la femme) et n'ont aucune activité commune qu'ils ne partagent avec les autres. Le seul rôle particulier est celui de chef de famille et d'exploitation qui est normalement dévolu à l'homme et à la femme les plus âgés ; ils assurent la gestion du patrimoine, la discipline de l'éducation et l'organisation des tâches productives et domestiques. Dans un G.D. réduit (famille souche, ou cellule conjugale), au contraire chaque individu est seul de son âge et de son sexe et la collaboration s'établit normalement entre sexes et entre générations sur un mode interpersonnel.

La paysannerie occidentale semble avoir pour modèle la famille indivise nombreuse et fondée sur la détention d'un patrimoine, groupe continu qui n'a ni début ni terme et qui, par conséquent, poursuit sa stratégie propre au sein de la collectivité en jouant le jeu de cette dernière. Les stratégies familiales étudiées par les DION en Jura et le familialisme amoral que prête BANFIELD aux Italiens du sud en sont de bons exemples. Plus ou moins tempéré, bridé ou équilibré, cette tendance du G.D. paysan est un élément de dynamisme dans la collectivité que celle-ci utilise et auquel elle fait contrepoids par ses exigences «communautaires» (cf. *infra*). Si la collectivité n'est pas égalitaire, il s'établit normalement une compétition entre les G.D. pour le prestige et le pouvoir qui s'accroissent par l'augmentation du patrimoine et l'extension de la parentèle. Une habile stratégie d'alliances et d'établissement des cadets contribue à étendre la parentèle et à la lier aux autres «bonnes» parentèles. Objectif ultime du jeu, la position de notable peut s'acquérir si l'on possède un patrimoine suffisant et si l'on contracte mariage dans une parentèle de notables, condition d'accès à la société englobante et à sa culture. Certaines institutions (telle que l'Église catholique en France) peuvent offrir aussi des voies parallèles d'accès à la culture englobante.

Ce modèle du G.D. était le même pour tous les membres de la collectivité, y compris les notables. Les principes d'organisation et de fonctionnement de la maison d'un grand seigneur dans son château sur son domaine, comme dans son hôtel en ville, étaient, *mutatis mutandis,* ceux d'une maison paysanne et la maison royale elle-même était-elle différente sous l'Ancien Régime ? LASLETT souligne opportunément que l'insistance sur le lignage dans les familles nobles était un moyen idéologique de pouvoir plus qu'une structure du système. Les professions libérales (urbaines et rurales) s'étaient organisées de même. L'étude du notaire était un patrimoine et un moyen de subsistance analogue à un domaine agricole : elle se confondait avec le G.D. et les clercs y avaient une position de domestique. Au dix-neuvième siècle, la bourgeoisie industrielle a conservé le modèle en l'adaptant. De ce point de vue, la société englobante elle-même était «paysanne». Cette unité du modèle de G.D. facilitait l'ascension sociale : la maisonnée du gros laboureur ressemblait à celle du bourgeois et du noble. Par contre les pauvres, n'ayant pas de patrimoine, étaient les plus éloignés du modèle au point parfois de n'avoir pas de cellule conjugale stable, avec les répercussions du rejet social qui s'ensuivaient.

3 – L'ÉCONOMIE PAYSANNE

L'économie paysanne, comme la collectivité, se caractérise par opposition à l'économie primitive et à l'économie industrielle. Les systèmes économiques auxquels s'intéresse l'ethnologie se caractérisent par l'absence de marché et donc par l'autarcie complète de la collectivité. L'absence de marché exclut toute

possibilité d'assigner une valeur relative aux différents biens et services en dehors des rapports de troc particulier à chaque échange, tels qu'ils sont socialement définis. Il en résulte le paradoxe, mis en lumière par SAHLINS, que l'abondance peut exister dans le plus extrême dénuement, à condition que les besoins correspondent aux ressources disponibles. A l'opposé, le producteur agricole d'une économie industrielle n'accomplit qu'une phase du cycle de production alimentaire : il a des **input** importants et fournit des biens intermédiaires qui doivent être traités, transportés et commercialisés pour devenir consommables. Compte tenu de la conjoncture des prix du marché et du progrès technique, l'entrepreneur agricole produit dans la mesure où il peut rentabiliser son capital et obtenir un profit analogue à celui qu'il obtiendrait dans un autre secteur : la logique économique s'impose à lui en tant que producteur. Par ailleurs, son rôle de producteur influe sur son statut social, mais le premier n'est pas défini par le second.

Dans le premier cas, toute la société est prise en compte par l'analyse économique, dans le second, au contraire, on ne traite que d'un secteur de l'économie nationale sans pour cela être obligé d'étudier l'insertion sociale des producteurs et des structures de production. Dans un cas tous les biens sont analysés, dans l'autre on n'analyse qu'une étape dans le cycle de production de certains biens finaux qui ne représente qu'un quart ou un cinquième de l'ensemble des biens consommés et des services utilisés. Ces deux schémas sont donc incommensurables et tout effort pour les traiter comme des extrêmes d'un même *continuum* est absurde, ou plutôt consiste à jauger l'un en fonction des critères et des unités valables pour l'autre. On voit bien qu'il est absurde de dire que dans une tribu primitive 100% de la main-d'œuvre est employée dans l'agriculture ou de traiter comme deux marchandises comparables le lézard que le Bantou attrape et mange et le poisson surgelé que la ménagère parisienne fait réchauffer. Par contraste avec l'économie sauvage et avec l'économie industrielle, l'économie paysanne doit à la fois répondre à la logique de l'**auto-subsistance** de la famille et fournir sous une forme ou sous une autre un **prélèvement** à l'économie englobante. Le système de production est agencé en premier lieu pour répondre aux besoins du groupe domestique, en termes marxistes, pour assurer la reproduction élargie de la force de travail. A la limite, l'exploitation familiale peut satisfaire tous les besoins du groupe domestique. De son côté, la production agricole ne réclame aucun approvisionnement externe : semences et engrais sont fournis par l'exploitation comme les bêtes de reproduction et l'alimentation du troupeau. Toutefois, il est rare qu'une exploitation puisse être complètement autarcique et par conséquent elle doit prélever sur sa production de quoi obtenir de divers artisans ce qu'elle ne fabrique pas elle-même : outils, habitation, vêtements notamment. Elle doit aussi prélever sur sa production un instrument de troc avec l'extérieur pour acquérir les biens dont la collectivité est totalement dépourvue (par exemple, le sel) et pour fournir une contribution destinée à la société englobante. Cette dernière exigence change radicalement la logique du système en y introduisant des éléments externes, notamment l'étalon de valeur, le niveau d'exigence de la société englobante. Que la société englobante soit théocratique, militaire ou urbaine, aristocratique, bourgeoise ou despotique, traditionnelle ou industrielle, etc.. son fonctionnement suit des règles dont le jeu exige des ressources plus ou moins importantes : le développement des villes ou des monastères et l'enrichissement de la classe dominante, les heurs et les malheurs de la guerre, la croissance économique réclament des moyens qui ne peuvent être obtenus qu'en prélevant des richesses sur la production paysanne. La logique de la société englobante, ses transformations et ses modes d'intervention dans les collectivités paysannes sont donc décisives pour celles-ci.

Selon le parti-pris de départ, l'économie paysanne est analysée ici à l'échelle de la collectivité locale et non à l'échelle macro-économique comme le font THORNER et en partie TEPICHT. Que l'économie globale soit marchande ou industrialisée, libérale, planifiée ou socialiste, entraîne des contraintes et des exigences différentes sur le fonctionnement économique des collectivités paysannes, mais ne change pas la logique paysanne de ce fonctionnement. Ces collectivités peuvent être largement majoritaires ou marginales dans le pays considéré, elles sont paysannes dans la mesure où, dans leur sein, la plupart des agents économiques (cultivateurs, artisans et notables) obéissent à la logique paysanne.

L'autarcie et le contact avec le marché qui sont les deux caractéristiques de l'économie paysanne se situent à deux stades de la production et des échanges : au stade des entreprises familiales pour les

cultivateurs et les artisans et de l'entreprise domaniale pour les notables, et au stade de la collectivité au sein de laquelle se situent les échanges entre cultivateurs, artisans ou notables. Aux frontières géographiques ou sociales de la collectivité peuvent s'analyser les échanges avec l'économie englobante. De même que les G.D. paysans sont orientés vers l'auto-subsistance du G.D. et en même temps vendent des biens et des services, de même la collectivité est agencée pour répondre à ses besoins internes et en même temps pour fournir à l'extérieur le prélèvement. La comptabilité du village fournit un moyen de description des deux points de vue.

La production agricole et artisanale se fait toute entière ou en large majorité au sein des groupes domestiques à la subsistance desquels elle pourvoit directement et totalement. Toute la force de travail et tous les biens du G.D. sont employés à la production et celle-ci est utilisée collectivement par l'ensemble du G.D. soit pour sa subsistance, soit pour acquérir les biens qu'il ne produit pas et les services dont il ne dispose pas, soit pour contribuer au prélèvement extérieur, soit pour augmenter ses moyens de production (notamment la terre et le cheptel), soit pour la consommation ostentatoire. Par conséquent, la gestion de la production est faite, comme on disait autrefois, «en bon père de famille», c'est-à-dire pour répondre aux besoins et aux objectifs du G.D. en utilisant au mieux les moyens disponibles compte tenu de sa position dans la collectivité. Et cela est aussi vrai du grand domaine du notable que des familles de cultivateurs et d'artisans.

Que le G.D. soit une famille indivise, une famille souche ou une famille conjugale, influe sur la dimension de l'exploitation, la variété des productions mais non sur la logique de la gestion. Quand il s'agit d'une famille souche ou d'une famille conjugale, le cycle familial (mariage des conjoints, naissance des enfants, arrivée des enfants à l'âge adulte, départ et établissement des enfants, affaiblissement et mort des parents) est déterminant dans la gestion de la production puisqu'il faut d'une part utiliser toute la main-d'œuvre disponible et d'autre part satisfaire tous les besoins des membres du G.D., qu'ils soient producteurs ou non. Par ailleurs, la stratégie d'alliances et de prestige (pour ne pas dire d'ascension sociale) de la famille comme son système de valeurs commande les grandes orientations de gestion. Sur ce point, les analyses de TCHAYANOF qui réduisent toute la gestion paysanne à un arbitrage entre les besoins de la subsistance et la répulsion devant la pénibilité du travail me paraissent insuffisantes, pour l'Europe occidentale tout au moins.

Etant complètement fourni par le G.D. le travail n'a pas de valeur, ne peut donc être évalué autrement qu'en temps et ne peut être rémunéré sur une base comptable universelle. Il n'y a que des tâches spécifiques accomplies par des individus particuliers à des moments et dans des conditions données. Certaines tâches sont réservées aux jeunes, d'autres aux hommes, d'autres aux femmes, d'autres aux vieux. La quantité de travail et les tâches accomplies dans un G.D. et leur organisation dépendent de la composition du G.D. (hommes, femmes, jeunes, adultes ou vieux) et non le contraire : ce ne sont pas les tâches à accomplir qui commandent la composition du G.D. Toutefois, le G.D. nombreux ne comprend pas seulement des parents mais aussi des non-parents ou des parents éloignés grâce à l'appoint desquels le G.D. peut adapter la quantité de travail dont il dispose à celle dont il a besoin et les caractéristiques des travailleurs aux tâches à accomplir. Ces «domestiques» ont leur subsistance assurée comme les membres de la famille et touchent en sus, en nature ou en numéraire, un «salaire» fixe ou proportionnel à la récolte qui n'est que l'accessoire et non l'essentiel de la rémunération ; fixé généralement pour l'année entière ou la période des gros travaux et touché en une seule fois, ce salaire ne varie pas avec les tâches effectivement accomplies. Les grands domaines respectent également ces principes lorsqu'ils font accomplir le travail, soit par des colons partiaires, soit par diverses formes de corvées accomplies sur la réserve domaniale par les tenanciers. Par conséquent, l'évaluation monétaire du travail n'a aucune signification dans ce système et TCHAYANOF avait raison de se moquer de LAUR et des comptables qui voulaient imputer une valeur monétaire «conventionnelle» au travail des «aides familiaux». Selon son expression : «le produit du travail familial (l'augmentation en valeur des biens matériels que la famille a acquis au cours de l'année par son travail) est la seule catégorie de revenu possible dans une unité familiale paysanne ou artisanale».

De même, dans les régions où la terre est une ressource rare, elle n'est pas un capital de production mais le patrimoine qui fait vivre le G.D. et assure sa continuité. Dans les régions sous-peuplées, la terre, étant surabondante, n'a pas plus de valeur que l'air, le soleil ou la pluie. Dans les régions où la terre est abondante mais ne peut être fertilisée que par l'irrigation, c'est l'eau et non la terre qui est la ressource rare dont le contrôle est décisif pour la production. La terre est donc à la fois un moyen de production et un moyen de définition sociale, le support du statut. En augmentant la surface possédée, le G.D. augmente sa capacité de production mais aussi ses besoins en travail et, par conséquent, il doit augmenter lui-même en nombre ; surtout, il accroît sa «surface sociale» : son statut assure son avenir et accroît sa sécurité. Tout cela est également vrai du cheptel de rente et de trait qui est tout à la fois un moyen de production, d'épargne et de prestige social : un grand troupeau est le signe du pouvoir et de la richesse d'un grand chef.

Le droit de propriété individuel complet, *usus et abusus*, hérité du droit romain, est très exceptionnel dans le temps et dans l'espace. Dans la plupart des sociétés, la terre, d'une manière ou d'une autre, n'est pas considérée comme un bien marchand. Elle appartient à Dieu, au seigneur, à la collectivité ou au lignage qui, généralement, n'ont pas la possibilité de l'aliéner, ils peuvent seulement en céder les droits d'exploitation. En droit féodal français, la distinction entre domaine éminent et domaine utile laisse à l'exploitant un droit plus ou moins limité. Ou bien la terre est redistribuée à des échéances fixes par la collectivité ou par le seigneur entre les familles qui ont accès au partage, ou bien elle n'est retirée à l'exploitant que s'il cesse de l'exploiter. D'autre part, dans beaucoup de sociétés, une partie des terres reste d'usage commun et même une famille qui ne dispose pas de terre à exploiter en propre peut assurer sa subsistance grâce à l'usage des terres communes (bois et pacages notamment) et à certains droits de récolte sur les terres cultivées par d'autres (glanage, étaule, vaine pâture, etc..). Le prix de la terre dépend plus de la pression démographique et du monopole dont disposent certaines catégories sociales que de sa valeur productive. En effet, la terre n'est productive que dans la mesure où il y a des hommes pour la cultiver. C'est pourquoi les détenteurs de la terre tiennent tant à la peupler et se font «éleveurs d'hommes» quand les hommes sont rares et, au contraire, raffermissent leurs droits fonciers en période de surpeuplement. TEPICHT (p. 57) insiste sur le caractère partiellement substituable de la terre et du travail dans l'économie paysanne, alors que dans l'économie industrielle, c'est le capital qui est substituable soit au travail, soit à la terre.

La terre, le cheptel et le travail doivent être conjugués pour fournir le prélèvement et assurer la subsistance du G.D. et de la collectivité dont les besoins sont réglementés par la tradition (nourriture, vêtement, habitation, rites religieux, fêtes, etc..). Il n'est évidemment pas question de poser le problème de l'œuf et de la poule et de chercher à savoir si, dans l'adéquation entre besoins et moyens d'y répondre, les uns ont déterminé les autres, ou le contraire. Disons simplement que du point de vue de la recherche sociologique, on peut traiter les besoins comme le facteur dynamique : par exemple, la transformation du système alimentaire d'une population entraîne généralement la modification de son système de culture, à la condition que des innovations techniques permettent de répondre aux besoins alimentaires nouveaux. Cette correspondance entre régime alimentaire et système de culture se trouve quel que soit le degré de raffinement et de complexité de l'un et de l'autre. Au sein de la même collectivité, la quantité et la qualité des biens consommés varient en fonction des moyens dont dispose le G.D. mais le modèle de consommation et le genre de vie sont les mêmes pour tous, si bien que les artisans demandent aux cultivateurs, en rémunération des objets qu'ils fabriquent, des biens que les cultivateurs obtiennent eux-mêmes : produits alimentaires ou matières premières (bois et textiles).

Il peut en aller de même pour le prélèvement effectué au bénéfice de la société englobante, si ce prélèvement se fait en nature et si la société englobante a le même modèle de genre de vie que la paysannerie. Dans ce cas, le prélèvement porte sur tous les produits du système d'auto-subsistance. La plupart du temps le prélèvement se fait en partie en nature sur quelques produits, et en partie en argent. Pour se procurer l'argent nécessaire, les paysans peuvent soit vendre les produits du système d'auto-subsistance, soit ajouter à ce système des cultures commerciales dont ils vendent en totalité le produit. Les mécanismes par lesquels s'effectuent le prélèvement sont très nombreux, depuis la rente payée aux détenteurs du domaine éminent sous ses diverses formes jusqu'aux exactions des usuriens et des guerriers. Dans tous les

cas, une fraction de la production paysanne est prélevée dans la collectivité paysanne et transférée dans la société englobante où elle sert à l'entretien des catégories non paysannes, au fonctionnement du pouvoir central (administration, guerre), au financement de l'industrialisation, etc.. Les Marxistes parlent souvent de surplus, mais je préfère le terme de prélèvement. Surplus laisse entendre qu'il s'agit de biens qui sont «en sur plus» de l'auto-subsistance paysanne, alors que dans la plupart des cas, au contraire, le prélèvement est retranché aux moyens de subsistance de la paysannerie. Les réformes agraires en apportent la preuve, qui toujours amènent une augmentation de la consommation paysanne et une diminution du prélèvement livré à l'économie nationale. J. TEPICHT suggère que lorsque le prélèvement devient véritablement un surplus, les paysans veulent disposer de ce surplus et pour celà réclament l'accès direct au marché et, éventuellement, une forme de contrôle.

Toute la théorie de l'économie paysanne peut se faire, on le voit, sans référence à la monnaie puisqu'elle n'utilise pas les notions de prix, de salaire, de capital, d'investissement, de revenu, de profit. Et, en effet, une économie paysanne pourrait à la limite vivre sans monnaie sur un système complexe de trocs. Chaque bien (ou service) s'échange traditionnellement contre un autre bien (ou service) déterminé et les termes de chaque échange sont fixés par la tradition sans référence nécessaire aux autres échanges ; le même bien (ou le même service) peut donc avoir deux valeurs différentes dans deux situations d'échange différentes : il s'agit toujours d'une prestation et d'une contre-prestation définies par une situation sociale et par un objectif particuliers. La seule condition serait évidemment que le prélèvement se fasse en nature. L'économie englobante étant toujours plus ou moins monétarisée, la monnaie pénètre l'économie paysanne ; mais elle y conserve le plus souvent un rôle marginal de règlement du prélèvement de thésaurisation. Dans cette dernière fonction, elle est comparable à la terre et au cheptel et elle ne sert guère à acquérir que l'une ou l'autre.

A la limite, on peut dire paradoxalement que l'argent n'a pas de valeur. Dans la vie quotidienne, il ne sert à rien : le salarié qui touche son pécule en fin d'année n'en a pas l'emploi et peut donc en être prodigue. Sa valeur de règlement du prélèvement varie avec l'arbitraire des autorités externes et sa valeur d'acquisition de la terre ou du cheptel dépend du rapport de force dans chaque situation d'acquisition. L'argent, en effet, en termes modernes ne peut ni être un capital, ni produire un revenu. Il n'y a pas d'investissement puisqu'il n'y a pas de profit escompté et la production ne réclame aucun approvisionnement externe. C'est aussi la raison pour laquelle l'usure a une telle importance dans les sociétés paysannes : l'argent n'ayant pas de valeur propre et certaines situations temporaires sont si pressantes (soudures, paiement de l'impôt, par exemple) que le paysan emprunte «à n'importe quel prix» sans même se rendre précisément compte de ce prix qui n'existe pas pour lui puisqu'il n'est pas comparable à un prix moyen de l'argent.

4 – LA COLLECTIVITÉ LOCALE

Fidèle à la terminologie administrative française, j'emploie le vocable collectivité alors que la plupart des ethnologues et des sociologues utilisent communauté, à mon avis fautivement. Communauté sous-entend, en bon français (et sans revenir aux distinguo gurvitchiens), un ensemble de gens qui mettent en commun biens et idéaux. Or, précisément, pour caractériser un groupe paysan (ou autre), l'un des critères importants est ce qui est mis en commun et ce qui ne l'est pas, en réservant la possibilité théorique que rien, sauf l'étendue, ne soit mis en commun. En anglais, le terme *community* n'a pas aussi nettement cette signification «communautaire» (liée au terme **commune**). Il a fait l'objet d'usages les plus variés et un auteur a pu rassembler plusieurs centaines de définitions différentes et parfois contradictoires. En français, le terme communauté a aussi des emplois très divers dans les différents secteurs de la société et sa coloration idéologique est toujours forte et clairement imputable. Sa diffusion récente dans les sciences

sociales est à la fois une transcription irréfléchie de l'anglais et la manifestation inconsciente et subreptice d'une idéologie latente chez les sociologues, qui leur fait regretter le bon temps de la vie communautaire. C'est pour cette dernière raison, me semble-t-il, que le vocabulaire administratif et le vocabulaire religieux ont eux aussi depuis quelques années recours à ce terme : les «communautés urbaines» et les »communautés chrétiennes» sont ainsi nommées parce qu'elles n'ont rien de communautaire. C'est pour me garder, autant qu'il est possible, de ce glissement idéologique et pour rester fidèle à l'usage habituel que j'emploie «collectivité locale» pour nommer l'ensemble social qui vit sur un même territoire et «communauté» pour caractériser le type de rapports sociaux qui peut exister, ou ne pas exister au sein d'une collectivité. Nicole EIZNER montre par ailleurs que ce choix a aussi ses travers mais ils me paraissent moins pernicieux.

Alors que la frontière entre la collectivité et l'extérieur est parfois observable directement, le plus souvent elle doit être analysée à l'aide d'un certain nombre d'indicateurs et la délimitation des frontières géographiques et sociales est parfois le résultat ultime de toute une monographie locale. Si chaque champ social a une étendue particulière, la notion même de frontière devient inadéquate : c'est un des signes les plus sûrs de la dilution de la collectivité paysanne dans la société englobante.

La collectivité paysanne est restreinte en nombre : un ou deux milliers de personnes paraît un maximum pour permettre une interconnaissance directe et complète de tous ses membres. Toutefois, une interconnaissance indirecte peut fonctionner avec un plus grand nombre de personnes si les parentèles, les clientèles, les strates et catégories sociales permettent de reconnaître immédiatement le statut social d'un individu. Empruntant cette notion à MAGET, j'entends par interconnaissance le fait que, dans une collectivité chaque membre connaisse personnellement tous les autres membres sous tous les aspects de leur personnalité sociale et individuelle. Autrement dit, une collectivité où les rapports sociaux sont personnels (ou face à face et «primaires» comme disent les Américains) et non fonctionnels et à distance (comme disait GURVITCH). Tout le monde étant sans cesse sous le regard d'autrui, la régulation sociale n'a pas besoin d'être médiatisée par des institutions. Elle s'effectue directement au cours des rapports interpersonnels. Les rôles sociaux sont peu nombreux et peu spécialisés, ils se remplissent dans des lieux déterminés et avec des contre-rôles tenus par des individus précis et connus. Par conséquent, il suffit de voir deux personnes ensemble à tel endroit, à telle heure, en telle saison, pour savoir ce qu'elles font ; toute présence ou action inattendue fait immédiatement l'objet de commentaires et de discussions pour en trouver la raison.

Une définition précise de rôles sociaux peu différenciés et un système de régulation sociale commun à tous permettent de faire jouer les mécanismes de l'interconnaissance sans que chacun connaisse personnellement chacun. Une interconnaissance élargie peut fonctionner si quelques indicateurs visibles permettent de reconnaître immédiatement le statut global et le rôle rempli par autrui. Ce qui est possible, puisque le système économique fonctionne selon des règles et avec une organisation qui sont les mêmes pour tous. Par conséquent, les différences sociales sont peu nombreuses, nettement marquées et perceptibles par tous puisque tous vivent dans des groupes domestiques de même modèle.

Une régulation sociale aussi stricte et personnelle suppose naturellement un système de valeurs unique et connu de tous et un code de comportements précis et limité, appliqués à tout le monde. Seuls, quelques marginaux peuvent dévier de la norme parce que la collectivité les reconnaît comme des marginaux ayant des valeurs et des comportements particuliers. En effet, tous les membres de la collectivité partagent une même vision du monde et un même système de valeurs, quelle que soit la position qu'ils occupent dans la collectivité, même les notables, marginaux par définition, et surtout eux peut-être puisqu'ils servent partiellement d'images guides. En effet, les notables participent à deux univers culturels, celui de la collectivité paysanne et celui de la société englobante et, pour remplir leur fonction, ils doivent participer totalement à chacun des deux (cf. *infra*). Pour prendre un exemple, la langue, instrument essentiel de la culture, est généralement particulière à chaque aire culturelle paysanne et différente de la langue de la société englobante : le notable parle aussi bien l'une que l'autre.

Cette culture homogène comporte des traits ou des variantes qui font que, dans une même aire culturelle, chaque collectivité a sa personnalité, se perçoit comme très différente des voisines et est perçue

par celles-ci comme différente. Chaque collectivité a son «caractère de groupe». Ses membres ont quelques traits communs de personnalité. Ce qui n'empêche évidemment pas les différences au sein de la collectivité : chaque individu est différent ; les différences de sexe et d'âge sont très marquées ; chaque catégorie sociale (artisans, manouvriers, gros et petits laboureurs, notables) a aussi ses caractères propres, d'autant plus nets que la hiérarchie sociale est plus marquée ; chaque parentèle a ses traits distinctifs et son tempérament que l'on souligne et que l'on commente sans fin. Au sein de l'homogénéité, la petite différence est significative et c'est dans la mesure où l'homogénéité est forte que la plus petite différence prend plus de signification. Très souvent ces différences se marquent sur une échelle de conformité et de déviance par rapport au modèle dominant. Par exemple, les conflits idéologiques les plus radicaux qui peuvent opposer deux fractions ne sont souvent qu'un conflit entre deux façons de se conformer à la norme.

Robert REDFIELD pensait qu'il existait une culture paysanne universelle dont les traits essentiels marquaient les paysans partout à travers le monde et à travers l'histoire. Derrière ce «sentiment» se cache une erreur méthodologique. Si l'on définit la paysannerie par certains traits de structure (économie, collectivité, groupe domestique, autonomie relative) il est normal que ces traits se traduisent par des traits analogues dans le système de régulation et la culture ; et par conséquent on ne fait que redire en termes différents à propos de la culture ce qu'on a dit précédemment. En effet, les valeurs et le système de valeurs ne se laissent pas observer directement et le sociologue les infère toujours à partir d'une interprétation des comportements et du discours des individus.

La faible différenciation des rôles, l'homogénéité de la culture et du groupe domestique induiraient à conclure à l'homogénéité sociale, tout au moins à la faible diversification de la collectivité paysanne. Il existe des collectivités paysannes «égalitaires» dont tous les membres de même âge et de même sexe se trouvent dans la même position sociale ; ce qui suppose généralement que les notables sont extérieurs à la collectivité paysanne ; par exemple, les collectivités paysannes englobées dans un système féodal de conquête («prédateur» comme dit STAHL) ou dans un système de «despotisme oriental». A ces exceptions près, les collectivités paysannes sont généralement hiérarchisées, divisées en clans idéologiques, classes d'âges, en groupes professionnels et en unités de voisinage, organisées en parentèles et en clientèle et dominées par des institutions et des pouvoirs. Malgré les apparences, le petit nombre des rôles, la grande stabilité des institutions et des structures et l'homogénéité culturelle n'interdisent pas une forte mobilité sociale des individus au sein du système, la multiplication des différences et, par conséquent, des rivalités et des conflits. Il faut se garder de la tendance à voir les collectivités paysannes comme des ensembles stables où rien ne se passe et où rien ne change. Bien au contraire, l'homogénéité culturelle et la diversité sociale sont les deux caractèristiques, complémentaires et non contradictoires, grâce auxquelles des structures peu flexibles autorisent une vie sociale foisonnante et satisfaisante pour ses membres. Cette tendance à la diversification et à la hiérarchisation est confirmée dans les collectivités égalitaires où des mécanismes sont spécialement destinés à la contrebalancer.

Dans la société d'interconnaissance, chacun étant connu de tous et sous le regard des autres, il ne devrait y avoir normalement aucune possibilité d'autonomie, d'indépendance ni de vie privée pour les individus. A la limite, l'originalité de l'individu paraît en contradiction avec l'interconnaissance. Ce qui vient d'être dit de la diversité sociale montre qu'il n'en est rien et que les individualités peuvent affirmer leur originalité dans la collectivité paysanne. Au risque d'être traité de fonctionnaliste, je dirais que le danger que fait peser la pression de l'interconnaissance oblige les groupes (domestiques en particulier) et les individus à se défendre en créant des antidotes : structures, attitudes, comportements, qui assurent le quant à soi et l'autonomie de chacun. L'individualisme que l'on reproche tant aux paysans français, comme la règle de l'unanimité dans les prises de décisions que respectent tant de collectivités paysannes, me paraissent l'un des mécanismes de défense. L'individu peut faire ce qu'il veut à la seule condition de se conformer à l'ordre social. Cette tension continuelle et cet équilibre maintenu entre pression communautaire et contre-pressions individualistes des individus ou particularistes des groupes me paraît l'un des problèmes de théorie sociologique générale les plus importants à étudier dans les collectivités restreintes, qu'elles soient paysannes ou non. Le problème à résoudre est partout le même mais les équilibres sont divers, les tensions plus ou moins

fortes, les conflits plus ou moins ouverts et institutionnalisés, et les mécanismes de compensation et de contrepoids très variés.

L'agencement interne d'une collectivité peut s'analyser comme une série de sous-systèmes plus ou moins nombreux et spécialisés, cohérents entre eux ou, au contraire, relativement autonomes les uns des autres et enfin plus ou moins liés aux systèmes correspondants du hors-groupe. La parentèle peut d'un côté fournir la trame de tous les rapports sociaux de l'en-groupe et, d'un autre côté, assurer tous les rapports avec le hors-groupe ou assurer l'un sans assurer l'autre, ou ne rien assurer du tout. L'autonomie des différents secteurs de la vie et leur degré de liaison avec l'extérieur sont des caractéristiques capitales pour comprendre le fonctionnement d'une collectivité paysanne. De même que l'homogénéité culturelle n'exclut pas la diversité sociale de l'en-groupe, les différences affirmées entre l'en-groupe et le hors-groupe au sein d'une même civilisation paysanne environnante favorisent l'esprit de corps (ou de clocher) qui renforce le sentiment d'identification, aide à définir l'identité personnelle et collective de ses membres et contribue par là à la régulation interne de la collectivité. Les règles d'hospitalité à l'égard de l'étranger témoignent de ce double rôle du hors-groupe : danger de remise en question de l'identité collective et moyen de se montrer comme on souhaite se voir et être vu. Une collectivité existe dans la mesure où son autonomie à l'égard du monde extérieur se traduit par une capacité de décision collective et par conséquent par un système de pouvoir. Dans une collectivité isolée du monde extérieur et dépourvue de toute diversification sociale, le pouvoir ne peut logiquement appartenir qu'à l'assemblée des membres ou, si les parentèles et les catégories d'âges et de sexes sont bien marquées, aux chefs de lignées, c'est-à-dire l'assemblée des hommes âgés. La diversification des fonctions et des groupes entraîne habituellement une distribution du pouvoir. La détention ou le contrôle d'un bien essentiel au système économique (terre, eau, bétail ou hommes, par exemple) donne du pouvoir. Un pouvoir peut aussi se fonder sur la manipulation des symboles et de l'idéologie et ce pouvoir est particulièrement opérant puisqu'il s'appuie sur l'homogénéité de la culture et sur le système de régulation lié à l'interconnaissance. Ces différentes sources de pouvoirs s'allient de manières particulières à chaque société paysanne : certaines maintiennent séparés ces pouvoirs, de sorte que personne ne puisse les cumuler et assurer ainsi sa domination sur toute la collectivité ; d'autres, au contraire, organisent ce cumul et donnent tous les pouvoirs de la société englobante à un notable qui renforce ainsi son pouvoir interne en s'appuyant sur le pouvoir externe : j'y reviendrai en parlant des notables.

5 – MÉDIATIONS AVEC LA SOCIÉTÉ ENGLOBANTE

La societé englobante impose à la collectivité paysanne un certain nombre de contraintes de divers ordres et les fait respecter plus ou moins complètement. Le Droit fournit l'exemple le plus clair de conflit entre la société englobante et les coutumes paysannes. Le régime juridique de la terre est naturellement un objet de fréquentes contestations entre des principes incompatibles invoqués par des groupes rivaux. Le principe du partage égal de l'héritage, devenu de droit commun dans le code civil, va à l'encontre des règles de transmission du patrimoine dans la famille souche et la famille indivise. La volonté de la société englobante de faire respecter ses règles et la volonté de la collectivité paysanne de conserver ses traditions réclament une médiation dont se charge la foule des tabellions de campagne. De même, l'Église veut imposer ses règles et ses croyances, mais doit tenir compte des cultures et des rites religieux et magiques locaux. Les rapports nécessaires entre l'économie paysanne et l'économie englobante sont confiés à des intermédiaires capables de transformer les produits locaux en marchandises et en argent. Plus récemment, conduire sur les chemins extérieurs ceux qui veulent quitter leur village et faire pénétrer chez les paysans les instruments élémentaires de la culture englobante, etc.. Tels sont quelques-unes des médiations nécessaires qui résultent de l'autonomie relative de la collectivité paysanne.

Le médiateur se définit par sa position marginale entre la collectivité paysanne et la société englobante : dans chacune de celles-ci il a une position particulière qui est définie selon les critères et la logique

propre à chacune. Il rassemble sur sa personne ces deux rôles différents et parfois contradictoires et, selon sa position dans l'une ou l'autre mais aussi selon son tempérament personnel ou familial, il a tendance à faire prévaloir les exigences de l'un au détriment de l'autre. Le rôle de médiateur peut être rempli par des institutions dont les représentants ne sont que des exécutants. Ainsi, on peut analyser l'École, l'Église ou la Télévision comme des médiateurs, au même titre que le curé ou l'instituteur. Enfin, le rôle peut exister sans avoir de détenteur permanent : la collectivité est à elle-même son propre médiateur et elle investit l'un des siens pour une tâche et avec un mandat prévis : tels sont les syndics des «communautés montagnardes» des Pyrénées.

Le médiateur peut être reconnu par la collectivité comme l'un de ses membres ou, au contraire, être rejeté vers l'extérieur par la collectivité qui l'accepte comme une tutelle imposée. Le plus fréquemment, le jeu de médiation se passe entre un médiateur externe et un médiateur interne. L'institution peut jouer le rôle de médiateur externe et son représentant local celui de médiateur interne : l'Église affirme le dogme et la discipline et le curé se prête aux cultes locaux et tolère les conduites coutumières. Cette distinction est voisine mais différente de celle proposée par MERTON entre leader cosmopolite et leader local : le rôle de médiateur est un rôle assigné. On est médiateur parce qu'on se trouve en position marginale, on ne le devient pas, tandis que le leader, par définition, s'impose à son audience. Le médiateur interne peut très bien jouer son rôle sans connaître dans le détail la vie de la collectivité dont il peut vouloir s'isoler et le médiateur externe peut, à l'inverse, être parfaitement au courant des affaires locales et même familiales dans lesquelles il s'insère de par sa position et malgré l'impatience des intéressés. Un grand seigneur peut se vouloir paysan et participer à la vie de «ses» paysans, tandis qu'un intermédiaire de village peut mépriser les paysans dont il arrange les affaires. Autrement dit, la position marginale peut être externe ou interne et le rôle être rempli de façon inverse. La définition des positions des médiateurs dépend largement du degré d'autonomie de la collectivité et du degré de pénétration de la société englobante : une collectivité communautaire très autonome peut avoir des médiateurs internes pour la représenter à l'extérieur ou s'isoler et se défendre collectivement contre des médiateurs externes que lui impose la société englobante. Enfin, il peut arriver que la distinction n'ait pas de sens et que le médiateur soit tout à la fois interne et externe : dans ce cas, je l'appellerai un Notable.

Dans une collectivité, il peut exister un seul notable qui remplit à lui seul toutes les fonctions de médiation ; ce qui suppose normalement une faible différenciation interne et peu de rapports avec l'extérieur. Ou au contraire il peut exister un grand nombre de médiateurs spécialisés chacun dans un rapport fonctionnel avec l'extérieur : le notaire traite les rapports juridiques, le prêtre les religieux, l'instituteur transmet le savoir, le technicien les compétences agricoles, etc.. La spécialisation des médiateurs s'analyse en rapport avec les différents sous-systèmes sociaux, leur spécialisation et leur autonomie, leur cohérence interne et leur liaison avec l'extérieur. Si chaque secteur est relativement indépendant et spécialisé, il est probable qu'il y correspond des fonctions spécialisées de médiation avec l'extérieur et par conséquent un rôle spécialisé de médiateur. Par contre, si les différents aspects de la vie économique et sociale sont indifférenciés, la médiation avec l'extérieur est, elle aussi, indifférenciée et globale et il n'existe qu'un seul rôle de notable, rempli éventuellement par différentes personnes et différentes institutions en coopération ou en rivalité. Mais, à l'échelle du pouvoir la médiation entre la collectivité et la société englobante est toujours globale. S'il n'existe qu'un rôle de notable, il est investi de la totalité du pouvoir. S'il existe des médiateurs spécialisés, chacun détient une forme de pouvoir, car de toute médiation nait du pouvoir pour le médiateur. Dans ce cas, des médiateurs entrent en rivalité pour le pouvoir global.

Le médiateur doit disposer d'une au moins des sources du pouvoir interne à la collectivité (possession d'un bien rare, contrôle idéologique, etc... cf. *supra*) ; mais l'essentiel de son pouvoir nait de sa position marginale et de sa capacité de jouer de son rôle médiateur pour renforcer l'un par l'autre son pouvoir interne et son pouvoir externe. Il se présente dans la société englobante comme le représentant de la collectivité paysanne et le pouvoir englobant traite avec lui dans la mesure où il est un «interlocuteur valable», c'est-à-dire dans la mesure où il peut parler au nom de toute la collectivité sans risquer d'être désavoué ou même contredit par une partie de la collectivité. Dans certaines sociétés, la situation est institutionnalisée ;

le seigneur ou le grand propriétaire est maître du village, où personne ne peut intervenir sans son autorisation ; il «est» le village pour le pouvoir englobant auquel il apporte l'impôt, les soldats, les votes électoraux, etc.. En retour, le médiateur se présente à la collectivité comme le seul intercesseur possible à l'égard du pouvoir extérieur dont il est seul à connaître le langage et les arcanes et il renforce ainsi le pouvoir qu'il tire de sa position dans la collectivité. Ayant assuré son pouvoir interne grâce à son pouvoir externe, il renforce ce dernier grâce à son pouvoir interne, etc..

La force du notable global traditionnel c'est qu'il est le seul à détenir sa position et qu'il ne risque pas d'être doublé dans son rôle de médiateur unique. Si au contraire il existe plusieurs médiateurs spécialisés, chacun peut jouer ce jeu itératif pour étendre le champ de son pouvoir hors de sa compétence. De même, si la société englobante connaît en elle-même des conflits entre réseaux de pouvoir rivaux, des médiateurs rivaux peuvent entrer en compétition au sein de la collectivité en s'appuyant chacun sur le pouvoir d'un réseau externe ; dans ce cas, ils en arrivent tout naturellement à se constituer une clientèle interne, de même qu'ils font partie d'une clientèle externe : l'une prolonge l'autre, l'une se sert de l'autre et elles s'appuient l'une sur l'autre. La clientèle interne s'étend et se renforce si l'externe voit son pouvoir croître aux dépens du pouvoir rival, etc.. En effet, qu'attend la collectivité du médiateur et du pouvoir englobant ? Des bienfaits et une protection. Les démarches du pouvoir englobant sont impénétrables pour les paysans qui en attendent soit du bien, soit du mal, sans savoir pourquoi l'un plutôt que l'autre. Il importe donc avant tout que le médiateur assure la protection contre les exactions, ce qui, par un retour des choses, lui permet de commettre des exactions à son profit.

Les notables peuvent être divers selon les régions, mais ils ont tous tendance à prendre une forme qui est fonction de leur position dans la société globale : féodaux dans un système féodal, grands et petits seigneurs à l'époque monarchique, bourgeois à l'êre industrielle, despotes en Orient, etc.. De même, suivant les cas, les paysans apparaissent dans la société globale comme une masse indistincte ou, au contraire, les hiérarchies internes aux collectivités, réduites à leurs différences les plus nettes, coïncident d'une région à l'autre et des «classes» paysannes sont reconnues dans la société englobante : paysans sans terre, manouvriers, laboureurs, gros paysans par exemple, à quoi s'ajoutent grands, moyens et petits notables. Les hiérarchies sont habituellement plus complexes vues de l'en-groupe que du hors-groupe ; par conséquent leur simplification et leur regroupement par la société englobante pour former des classes valables dans toutes les régions et toutes les collectivités a toujours quelque chose d'arbitraire.

En tant que membre d'une classe de la société globale, les médiateurs ont une logique de comportement conforme à celle de la société globale et cette logique influe globalement sur la collectivité, dans la mesure où ils occupent une position de prestige et de pouvoir et servent de modèles et d'images-guides pour le reste de la collectivité. Certes, leur marginalité même fait qu'ils peuvent avoir des comportements déviants qui restent sans influence. Ce mécanisme est bien connu dans la diffusion des innovations agricoles, cas particulier d'un mécanisme plus général. Détenteurs de moyens de production importants et intermédiaires dans le mécanisme de prélèvement économique, les médiateurs ont une influence sur les modes de gestion de l'économie et de la société : les modèles qu'ils suivent s'imposent plus ou moins aux paysans. Par exemple ils peuvent se faire une image essentiellement «sociale» de leur rôle : ils se veulent les chefs responsables de «leurs» paysans. Au contraire, ils peuvent avoir une vision économique de l'agriculture et considérer leurs domaines comme des entreprises qu'ils doivent faire rendre au maximum. Chez les paysans, dans le premier cas, la logique de l'auto-subsistance l'emportera et, dans le second, la logique marchande prévaudra. De même, vivre noblement ou bourgeoisement est l'ambition commune des gros paysans. Ajouter une tour à une ferme en fait un château et à la salle doit s'ajouter un salon ; le vêtement et le mobilier des campagnes imitent ceux des villes ; le repas du dimanche et le banquet de noce: suivent l'ordonnancement de la table des châteaux. Celui-ci est influencé par les ressources de l'agriculture locale autant que le système de cultures est influencé par la coutume alimentaire (cf. Marcel JOLLIVET). L'histoire de l'évolution du mode de vie des campagnes, région par région, compte tenu des modifications du système de cultures et de l'influence des classes de notables, difficile à faire, serait fort instructive. A un niveau macro-sociologique DUBY

propose quelques types d'enchaînements qui mettent en lumière les conséquences sur l'économie et la vie paysanne du changement de la société féodale et de ses exigences.

REDFIELD insiste longuement sur ce qu'il appelle the peasant view of a good life, mais il me semble qu'il pose très mal le problème en cherchant une sorte d'ethos commun à toutes les paysanneries. Il tombe dans le piège fascinant de l'âme paysanne et n'arrive pas à rendre compte des différences qu'il a relevées dans ses lectures sur différentes paysanneries. Un certain nombre des caractéristiques qu'il met en valeur (image de la femme, attitude à l'égard de la terre, etc..) ont été mentionnées plus haut comme la codification idéologique des exigences fonctionnelles de l'économie paysanne ou du groupe domestique et dans la mesure où ceux-ci connaissent des variantes on ne s'étonnera pas que la codification idéologique varie pour jouer son rôle dans la régulation du système. Toutes les intuitions de REDFIELD peuvent être argumentées de cette manière. Toutefois, le côté mécaniste simpliste de ce point de vue exige de le compléter par un autre qui a été insinué plusieurs fois déjà : la société englobante propose et parfois impose un système idéologique (vision du monde, cosmogonie, systèmes de valeurs morales et esthétiques, outillage intellectuel) généralement plus complet, plus diversifié, plus élaboré et surtout plus systématisé que celui de la culture paysanne locale. Il s'établit donc une cote mal taillée entre l'idéologie et la culture locale et l'idéologie et la culture englobante, the little and the great traditions dans les termes de REDFIELD. La première, particulariste et orientée vers le maintien du groupe et sa régulation interne, la seconde universaliste. C'est de l'idéologie externe et de son «acclimatation» au lieu que les médiateurs tirent une partie de leur pouvoir, comme de leur possibilité de jouer tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre, pour acquérir une liberté de manœuvre qui n'appartient qu'à eux.

REMARQUES FINALES –

L'analyse, située délibérément à l'échelle de la collectivité, laisse en suspens un problème qui arrête les économistes préoccupés de développement économique et les marxistes qui veulent situer le mode de production paysan par rapport aux modes de production, au despotisme oriental, etc.. Les premiers trouveront brutal le rejet de tout *continuum* entre économie primitive, économie paysanne et économie industrielle : dire que 100% de la main-d'œuvre est occupée dans l'agriculture ici, 50% là et 20% ailleurs, peut se justifier pour des comparaisons internationales qui prennent l'économie industrielle comme point de référence, mais n'a pas de sens pour qui veut comprendre l'agencement social des différentes collectivités, et le propos de THORNER de fixer des seuils statistiques pour qualifier une économie nationale de paysans me paraît contradictoire.

De même, lorsque TEPICHT veut que son analyse s'applique aussi bien à la collectivité locale qu'à l'économie nationale, il me paraît en contradiction avec le principe qu'il affirme d'autre part que le mode de production paysan n'est pas générateur de formation, peut s'adapter à différentes formations (féodalité, capitalisme, despotisme oriental) et s'y trouver en compétition avec d'autres modes de production (industriel par exemple). Il en résulte logiquement qu'une société globale ne saurait être paysanne et que le type de formation sociale englobante influe de façon décisive sur le mode de production paysan et sur les structures de la collectivité paysanne. Une belle étude devrait être faite sur les caractéristiques différentes des paysanneries incluses dans diverses formes de féodalité, de capitalisme, de socialisme ou de despotisme oriental. Démarche parfaitement compatible avec celle qui a été proposée ici.

La masse des travaux sur la paysannerie augmente rapidement et risque de submerger le chercheur. Certains sont bons, d'autres mauvais, selon le talent de l'auteur mais peu marquent un progrès par rapport aux précédents, puisque chacun parle son langage, a ses préoccupations particulières qui le conduisent à mêler description, analyse et souci d'intervention ou de théorisation. S'il était possible de construire une théorie de la paysannerie, ou simplement un langage commun qui donnât un sens à la fois aux études des

historiens, des économistes et des sociologues, un progrès décisif serait fait puisqu'on disposerait peut-être enfin d'un moyen d'analyse pour ce que sociologues et économistes laissent actuellement en dehors de leur champ de vision scientifique : le non-monétaire, le non-psychologique, le qualitatif, etc.. Économistes et sociologues perdent la belle confiance qu'ils professaient il y a quelques années pour leur outil intellectuel : celui-ci leur paraît, soudain, déraper et ne plus mordre sur la réalité. Le seul moyen n'est-il pas de repartir à zéro pour chercher un nouvel outil au lieu de perfectionner l'ancien ? Le défi que la paysannerie oppose à la société industrielle ne pourra être relevé qu'à la condition d'être compris. Si, depuis la réorientation polonaise tant de pays remettent en question leur politique de développement économique, c'est bien parce qu'ils s'aperçoivent enfin que la voie suivie par l'Occident ne peut leur servir d'exemple et que celle suivie par la Russie n'est sans doute pas la moins onéreuse, ni la moins longue. Je n'espère évidemment pas répondre ici à toutes ces questions mais simplement contribuer au débat qui s'est instauré depuis quelques années, qui prend une ampleur étonnante et rencontre une résonnance inattendue.

BIBLIOGRAPHIE –

BANFIELD, E. - 1958 - *The moral basis of a backward society.* Glencoe, The Free Press.

BLOCH, M. - 1952-1956 - *Les caractères principaux de l'histoire rurale française.* Paris, A. Colin, 2 tomes, 264 et 231 p.

CUISENIER, J. - 1964 - Le système économique villageois. *Études rurales,* 13-14, 132-172.

DION, M., M. - *Les Survivanciers.* (à paraître).

DUBY, G. - 1962 - *L'économie rurale et la vie dans les campagnes de l'Occident médiéval.* Paris, Aubier, 2 tomes, 823 p.

FALLERS, L.A. - 1961 - Are african cultivators to be called peasants ? *Current Anthropol.*, 2, 2.

GODELIER, M. - 1970 - Préface à C.E.R.M. *Sur les sociétés précapitalistes.* Paris, Éd. sociales, 13-142.

JOLLIVET, M. - 1968 - Structures agraires et changement économique en agriculture. *Rev. fr. Sociologie,* 9, 3, 338-354.

JOLLIVET, M. - Une approche structurelle-fonctionnelle. *Les Collectivités rurales françaises,* tome 2, (en préparation).

KAUTSKY, K. - 1970 - *La question agraire.* Paris, Maspero, 463 p.

LASLETT, P. - 1969 - *Ce monde que nous avons perdu.* Paris, Flammarion, 296 p.

MAGET, M. - 1955 - Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques. *Bull. Psychol.,* VIII, 373-382.

NASH, M. - 1966 - *Primitive and Peasant economic systems.* Chandler Publishing Company.

REDFIELD, R. - 1956 - *The little community.* Chicago, Univ. of Chicago Press, 182 p.

REDFIELD, R. - 1956 - *Peasant society and culture.* Chicago, Univ. of Chicago Press, 162 p.

SAHLINS, M. - 1968 - La première société d'abondance. *Les Temps Modernes,* 268, 641-681.

SERVOLIN, C. - Aspects économiques de l'absorption de l'agriculture dans le mode de production capitaliste *in L'univers politique des paysans.* Paris, Fondation nationale des Sciences politiques, sous presse.

SHANIN, T. - 1971 - *Peasants and peasant societies.* Penguin Books, 448 p.

STAHL, H.H. - 1969 - *Les anciennes communautés villageoises roumaines.* Paris-Bucarest, C.N.R.S.-Académie des sciences sociales, 254 p.

TCHAYANOV - 1966 - *The Theory of Peasant Economy.* Irwin, Illinois, 317 p.

TEPICHT, J. - Les complexités de l'économie paysanne. *Informations sur les sciences sociales,* 8 (6), 51-68.

THORNER, D. - Peasant economy as a Category in Economic History. *In* SHANIN, T. *Peasants and peasant societies, op. cit.*, pp. 202-218.

WITTFOGEL, K.A. - 1964 - *Le despotisme oriental.* Paris, Éd. de Minuit, 671 p.

WOLF, E.R. - 1961 - *Peasants.* Prentice Hall.

☆

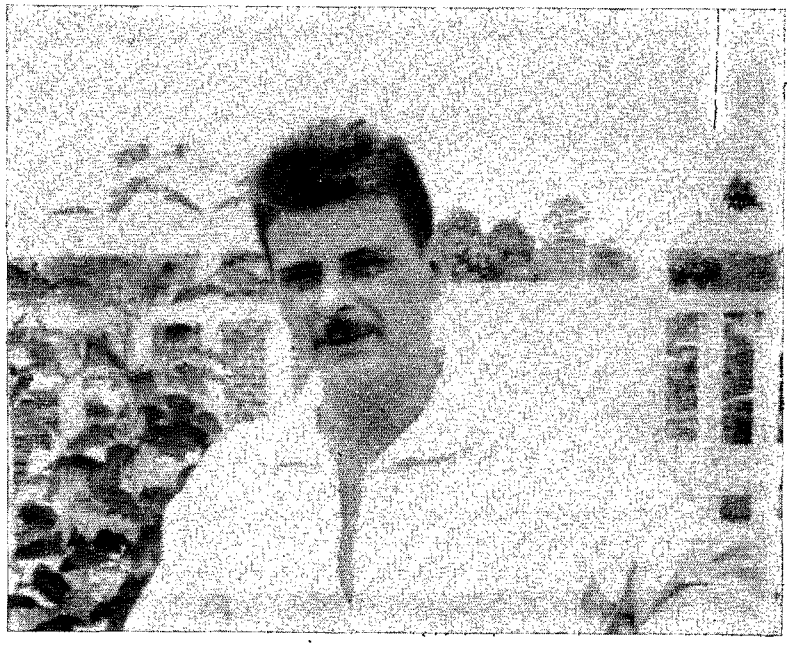
P.S. – Ce texte était écrit lors de la parution de l'article de Theodor SHANIN, Peasantry : Delineation of a sociological concept and a field of study. *Archives européennes de Sociologie,* XII, 1971, 289-300.

★

2

Le fait villageois Baoulé

P. ÉTIENNE



Pour beaucoup d'entre nous le nom de Pierre ÉTIENNE restera lié à celui de Petit Bassam, aux images d'une existence intellectuellement attentive, fidèlement amicale et lucidement heureuse que nous avons partagée les uns et les autres, quelques mois ou quelques années, au rythme des séjours ou des passages. Lui, toujours présent, élargissait et approfondissait sans avoir l'air d'y toucher une œuvre du plus large intérêt mais ancrée dans la connaissance intime d'un pays et d'un milieu.

Sans avoir l'air d'y toucher, il savait d'instinct et d'expérience que la pure réflexion s'accomode mieux de l'humour que de l'esprit de sérieux, de la confiance que du sens des hiérarchies : le nouvel arrivant trouvait en lui un interlocuteur et un auditeur toujours disponible ; c'est pour une grande part grâce à lui qu'au Centre ORSTOM de Petit Bassam la chaleur de l'amitié constituait un inestimable stimulant intellectuel.

Pierre ÉTIENNE a certainement vécu sa vie jusqu'au bout comme une aventure, avec l'espèce d'entêtement bonhomme, de systématisme amusé qu'il mettait dans toutes ses activités. On mesurera l'importance de cette aventure intellectuelle dans un avenir proche ; quant à son aventure humaine elle a été celle d'un homme qui avait choisi de ne s'intéresser qu'à l'essentiel.

Marc Augé

AVERTISSEMENT –

Le texte qui suit correspond seulement à la première partie d'un ensemble plus vaste. Il était d'abord dans mon intention de traiter la totalité des thèmes proposés dans la seconde grille par les organisateurs du Colloque. Malheureusement, je me suis laissé entraîner dans des développements beaucoup plus larges que ce que je me l'imaginais au départ.

Il ne sera donc ici question que du village et de son environnement dans le contexte pré-colonial. Toutefois, j'ai souvent été amené à me référer aussi à l'environnement édifié par la colonisation mais incidemment et non pas d'une façon systématique (1).

La seconde partie, consacrée à l'environnement édifié par la colonisation, et la troisième partie qui portera sur le phénomène villageois baoulé dans la conjoncture particulière créée par la construction du barrage de Kossou sur le cours moyen du Bandama, feront l'objet d'une livraison ultérieure.

Je ferai, ici, largement appel à deux textes, dont l'un, encore en cours de rédaction, s'intitule «Les Baoulé et le fait urbain» (2) et dont l'autre, déjà ancien, constitue une sorte de *post-mortem* de l'enquête régionale de Bouaké 1962-1963 et comporte, en seconde partie, un assez long paragraphe consacré aux «facteurs déterminants du village baoulé» (3).

---

(1) De toutes façons, autant je pense qu'il n'existe pas de coupure radicale - surtout pour des populations comme les Baoulé dont la constitution en groupe social spécifique est largement postérieure aux premiers contacts avec la culture occidentale - entre le contexte traditionnel et le contexte colonial ou même le contexte actuel, autant je pense aussi que les reconstitutions des faits dits «traditionnels» auxquelles nous sommes amenés à procéder correspondent moins à ce que la vie sociale a pu être réellement par le passé qu'à l'image que s'en font à l'heure présente nos informateurs, image non pas purement et simplement **conservée** dans la mémoire des hommes, mais **construite** par référence aux expériences vécues actuellement ou dans un passé proche. Si, d'une part, le présent ne se structure pas en fonction des seuls éléments de la situation actuellement donnée comme une *gestalt* en synchronie, mais aussi en fonction de l'histoire antérieure, il faut bien admettre d'autre part que le passé africain, quelle que puisse être la fidélité des traditions orales*, est l'objet, de la part des hommes vivants et réels de notre époque, de reconstructions et de réinterprétations qui sont fonction des expériences auxquelles ils sont concrètement confrontés. C'est dire que l'histoire et l'image du passé assument ici, sans doute, encore plus que dans les sociétés à écriture, des fonctions idéologiques**.

* Cf. aussi la littérature arabe et européenne.

** Il me semble que, pour la conscience baoulé, il existe entre présent et passé un rapport analogue à celui que MARX met en évidence dans les premières pages du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* entre une certaine image de la société romaine et «l'instauration de la société **bourgeoise** moderne», en ce sens que les Baoulé se servirent de leur passé, non pas sans doute pour faire leur **révolution,** mais pour digérer, phagocyter en quelque sorte l'impact colonial, pour se transformer «eux et les choses», tout en continuant à être des Baoulé.

(2) Utiliser un texte consacré au fait urbain pour traiter du fait villageois n'est paradoxal qu'en apparence. En effet, pour comprendre l'attitude des Baoulé - et son évolution - à l'égard du fait urbain, il convenait d'abord de connaître leur mode de vie antérieur à la colonisation, c'est-à-dire un mode de vie qui, bien qu'impliqué dans le contexte de la traite pré-coloniale, se structurait essentiellement dans le cadre d'un univers villageois et inter-villageois, dans le cadre d'un univers d'où les villes étaient absentes et dont les centres de polarisation régionaux n'étaient que la reproduction, sous un plus fort volume et sur un plus grand espace des structures de l'agglomération villageoise en général (cf. P. ÉTIENNE, s.d.).

(3) Cf. ouvrages cités : P. ÉTIENNE (1965, pp. 51-61).

1 – LES HOMMES, LA NATURE ET LE SURNATUREL

Il est parfois difficile d'échapper aux truismes. Qu'on veuille donc me pardonner d'énoncer une vérité banale mais qu'il me semble nécessaire de rappeler ici.

Certes, pour les Baoulé comme sans doute pour la plupart des populations d'agriculteurs, on peut repérer, par l'analyse de leurs systèmes de représentations et de valeurs, des références à ces trois réalités : culture, nature et surnaturel - pensées comme distinctes -. Au rang du surnaturel, on peut compter des notions comme le *blɔ-lɔ* (1) (l'au-delà), les *amwé,* les génies de la terre, etc.. ; l'opposition «nature - culture» est beaucoup plus graduée : schématiquement, du côté «nature» on peut ranger la forêt (*bo*), la brousse (*blo*), la rivière (*nzüe*), etc.. ; au pôle «culture» se situe le village (*klɔ*) et, entre ces deux réalités opposables, une «nature» aménagée, domestiquée par l'industrie et le savoir-faire des hommes (2), le champ (*fie*), le chemin (*ati*) et le campement (*namwe*).

Mais il ne faut pas s'en tenir là, car pour les Baoulé il n'existe pas de solutions de continuité entre ces trois réalités distinctes. Je serais assez tenté de dire que, pour eux, toute la nature est surnaturelle et que tout phénomène surnaturel participe de la nature à des degrés divers. Quant à la culture, produit de l'activité des hommes, elle relève de ces deux réalités. Il n'est pas d'activité humaine pratique qui ne soit aussi impliquée dans, ou ne renvoie à, un contexte surnaturel.

1 - L'Au-Delà

Il s'agit du *blɔ-lɔ*, du monde qui existe au-delà de la connaissance sensible. *Lɔ* veut dire là-bas, dans le sens de lointain, éloigné (3). Le champ sémantique de *blɔ* recouvre initialement les notions de supposition, de présomption, de ouï-dire.. De là, des expressions telles que *be blɔ kɛ* : on suppose que.., on prétend que.., on dit que.. ; de là aussi l'expression *blɔfwɛ* (*fwɛ* = les gens) pour désigner les Européens, car les premiers que les Baoulé ont aperçus venaient, pour ces derniers, d'un monde totalement inconnu.

Dans l'esprit des Baoulé, il n'y a aucun doute sur l'existence du *blɔ-lɔ*, puisqu'il est peuplé d'êtres immatériels qui peuvent à l'occasion se manifester aux hommes et influer sur le cours de leur existence. Seulement, «on ne connaît pas» le *blɔ-lɔ*, «on ne l'a jamais visité». Tous les Baoulé ont vu, ou tout au moins connaissent des témoins dignes de foi qui ont vu des *asyɛ-usu* par exemple (4), alors que personne n'a jamais vu le *blɔ-lɔ*.

Tout d'abord, c'est là que vivent des âmes (*wawɛ*), celles des défunts, celles qui aspirent à se réincarner dans une nouvelle enveloppe corporelle. Le terme de *wawɛ* possède plusieurs significations :

---

(1) Pour la transcription phonétique des termes vernaculaires, cf. Annexe.

(2) Il ne s'agit pas seulement du savoir-faire matériel, mais aussi des techniques de manipulation du surnaturel.

(3) Par exemple, *fa kɔ lɔ* qui, par ailleurs est une insulte) veut dire : fiche le camp ! va-t-en loin là-bas ! ; *ɔ̃ɛ wɔ Abidjâ lɔ* : il est parti à Abidjan, là-bas, loin.

(4) Génies de la Terre. Cf. plus loin.

tout d'abord il désigne l'ombre portée, en second lieu le reflet aperçu dans un miroir ou dans une eau dormante, troisièmement les spectres et les images des rêves et, enfin, l'âme (5).

Parfois, l'âme d'un vieillard récemment décédé se réincarne dans le corps inachevé d'un de ses petits-enfants, alors que celui-ci est encore dans l'utérus de sa mère. Quelque temps après la naissance, lorsqu'on consulte les devins, il arrive parfois que ceux-ci disent : «c'est le *wawɛ* de *Nana* (aïeul - aïeule) un tel ou une telle qui est revenu dans le corps de cet enfant». On donnera alors à l'enfant le nom de cet aïeul ou de cette aïeule.

Le *wawɛ* d'un parent ou d'un ami défunt peut apparaître, le plus souvent en rêve pendant le sommeil (6), pour prévenir un malheur, dénoncer la malveillance de quelqu'un, donner des conseils, des recettes pharmaceutiques, etc.. Le *wawɛ* peut aussi se manifester, pour l'effrayer, à quelqu'un qui lui a nui de son vivant. Mais le *wawɛ* n'a pas d'autres pouvoirs : il ne peut pas infliger de sanctions ; il ne peut pas apporter lui-même la chance ou la malchance, il ne peut que se manifester par l'apparence et la parole de ce qui était autrefois son corps (7).

Le *blɔ-lɔ* n'est ni un paradis, ni un enfer ; les actions qu'on a pu accomplir sur terre n'y sont sanctionnées ni par des récompenses, ni par des punitions. Pas plus qu'il ne peut punir, le *wawɛ* ne saurait être puni car la réalité du *wawɛ* (en tant qu'âme) ne réside que dans l'apparence du corps qu'il a habité ; c'est une sorte de «double» immatériel de l'être sensible.

A cette dernière conception du *wawɛ* comme «double», il faut sans doute rattacher la croyance des Baoulé en l'existence de conjoints mystiques, habitants de l'au-delà et généralement jaloux de l'épouse ou de l'époux terrestre (8). Tout homme possède une *blɔ-lɔ-bla* (*bla* = femme), toute femme possède un *blɔ-lɔ-byã* (*byâ* = homme au sens **devin**), qui peuvent manifester leur jalousie et leur vindicativité à l'égard des conjoints terrestres de diverses manières : stérilité, décès successifs d'enfants en bas âge, maladies, accidents, mauvaises récoltes, mauvaises affaires dans le commerce (9). Lorsque les devins attribuent ces tracasseries au *blɔ-lɔ-byã* ou à la *blɔ-lɔ-bla*, on en fait sculpter l'effigie à laquelle on offrira de l'eau, des œufs, de la nourriture, etc.. (10). Si ces offrandes sont faites régulièrement, le couple vivra dans la tranquillité sinon les ennuis recommenceront (11).

Ainsi, le *blɔ-lɔ*, ce monde que les Baoulé prétendent ne pas «connaître», tout en affirmant son existence, n'est pas entièrement étranger à la vie des hommes, bien qu'il se situe hors de la matière et de l'existence tangible (12). On peut donc s'attendre à ce que les forces qui habitent la nature - réalité concrète et matérielle, objet d'expériences quotidiennes et support immédiat de la subsistance - soient l'objet d'une attention et d'une révérence encore plus grandes.

---

(5) Cette dernière significativement est vraisemblablement due à l'influence missionnaire. Il existe d'autres composantes immatérielles de la personne, telles *kla* (réplique du *mana* mélanésien), *umyê* (le souffle, la respiration, la force intérieure, etc..) beaucoup plus agissantes que le *wawɛ* qui n'anime pas vraiment le corps, mais l'habite seulement.

(6) Le corps est dit *ûnê* ; littéralement : la viande (*né*) du moi (*û*).

(7) Certains informateurs prétendent même avoir eu de telles visions alors qu'ils étaient à l'état de veille.

(8) C'est ainsi que j'appellerai le *blɔ-lɔ-byã* de mon épouse *mi ula* (mon rival, celui dont je suis jaloux et qui est jaloux de moi) ; c'est de cette façon que je désigne aussi les conjoints successifs de mon épouse (qu'ils soient décédés ou qu'ils aient divorcé) et les époux des sœurs de mon épouse parce que, eux et moi-même, «nous avons cherché des épouses dans la même famille».

(9) Les notions de *blɔ-lɔ-bla* et de *blɔ-lɔ-byã* ne vont pas sans rappeler les incubes et les succubes de la culture médiévale qui rendaient compte des phénomènes de sexualité onirique.

(10) Les *blɔ-lɔ-bla* et *blɔ-lɔ-byã* ne sont pas tous véritablement méchants ni exagérément tracassiers ; ils n'exigent pas toujours qu'on sculpte leur effigie ni qu'on leur fasse des offrandes.

(11) Même si les offrandes sont faites scrupuleusement, il peut arriver que le couple continue à avoir des ennuis. On procède alors à de nouvelles consultations qui mettent au jour de nouvelles raisons.

(12) L'important, à mon sens, est que le *wawɛ*, même si on peut le voir ou l'entendre parler, ne possède pas plus de réalité tangible que le reflet ou l'ombre.

2 - *Les «Fétiches»*

Les informateurs et les interprètes englobent en général dans ce terme des réalités aussi différentes que les hôtes du *blɔ-lɔ*, les génies de la terre, de la brousse, de la forêt, l'eau et ses manifestations spécifiques et, enfin, les *amwê*. Dans la pratique de l'enquête, j'utilise toujours les termes vernaculaires, mais ici il me semble que l'on peut traduire sans inconvénient *amwê* par fétiches.

Tout d'abord, il faut noter que leur mode de représentation - leur support matériel - est variable. Les *amwê* les plus anciens - et dont les cultes sont en général tombés en désuétude - tels que *Dɔ*, *Djɛ*, *Goli*, sont représentés par des masques. D'autres, le plus souvent contemporains de la conquête coloniale, tels que *Dibi* (*amwê* de la guerre) ont pour supports matériels des bracelets, des bagues ou des amulettes. D'autres, plus récents encore, tels que *Slobwa-Asyɛ* sont figurés par de grandes statues en terre crue. D'autres, encore plus récents, tels que *Tɛtɛ-kpã* ou *Tigali*, se manifestent par leurs lieux de culte spécifiques (13) situés comme des sentinelles, aux abords immédiats du village et leur efficacité s'exerce par le truchement de l'eau (*'amwê nzüe*) ; où ont macéré diverses plantes ou par des scarifications (en particulier *Tɛtɛ-kpã*).

En second lieu, leur position relative entre les pôles «culture», «nature», est variable. Les fétiches à masques semblent être les plus près du pôle nature. En effet, les masques sont cachés en forêt dans les bosquets réservés à cet usage et que seuls sont censés connaître les porteurs des masques et leurs assistants. Ces fétiches ne viennent que rarement au village ; pour leur faire quitter la forêt, pour qu'ils viennent manifester leurs pouvoirs au village, il faut les «appeler» pendant longtemps par des chants et des danses au son de tambours, de trompes et de rhombes.

Les fétiches, tels que *Dibi*, sont portés par l'individu ou bien sont serrés dans une case ou des greniers spéciaux.

Les effigies de terre crue (*Slobwa-Asyɛ*) ou les temples de *Tɛtɛ-kpã* ou le triangle cultuel de *Tigali* se situent sur le pourtour du village, entre le village lui-même et la forêt qui l'entoure. Toutefois, *Slobwa-Asyɛ* semble appartenir au contexte «nature» d'une façon plus marquée que les deux autres, d'une part parce qu'il est figuré sous forme animalière et d'autre part parce que, outre le fait qu'il est fait en terre, il se donne comme un avatar d'*Asyɛ* elle-même (14). En revanche, *Tɛtɛ-kpã* et *Tigali*, outre l'aspect ubiquiste qu'ils revêtent et qui les rapproche des religions universelles, n'ont que peu de supports naturels pour agir, seulement l'eau et les plantes qu'on y a fait macérer.

Les fétiches sont avant tout des divinités protectrices et vindicatives. Elles sont vindicatives de deux façons, en premier lieu en punissant (maladie et mort) ceux qui s'attaquent à leurs adeptes et, ensuite, en punissant de la même manière leurs propres adeptes lorsque ceux-ci ne respectent pas les prescriptions rituelles du culte.

Ces aspects protecteurs et vindicatifs intéressent en général la communauté villageoise. On fait venir les fétiches au village, on les sort de leur sanctuaire pour une procession autour du village (15), on les invoque en cas de malheur collectif (disette, épidémie, incendie, inondation, etc..) La vindicativité se manifeste aussi collectivement, par exemple si un couple a eu des rapports sexuels hors du village la Terre souillée par cet acte se vengera sur l'ensemble du village.

---

(13) *Tɛtɛ-kpã* possède deux «temples», l'un pour les cultes spécifiques de l'*amwê yaswa* (fétiche masculin) où les femmes ne sont pas admises, et l'autre pour l'*amwê bla* (fétiche féminin) où se déroulent les rituels communs aux femmes et aux hommes.

(14) *Slobwa* est le nom propre de l'inventeur du fétiche. C'est le nom d'honneur (cf. G. EFFIMBRA, 1959, p. 222) qu'on donne aux enfants de sexe masculin nés un mardi.

(15) En particulier *bla n sɛ* (*sɛ* = canari, en l'occurence il s'agit de celui qu'utilisent les femmes pour leur toilette intime) : lorsqu'un danger menace la communauté villageoise, les femmes «sortent» le *bla n sɛ* et, complètement nues, le portent en procession autour du village («elles entourent le village») pour écarter les forces maléfiques. Les hommes, pendant ce temps, restent dans les maisons et ne doivent pas jeter un regard au dehors. Comme le fait remarquer V. GUERRY (1970, pp. 44-46), le sexe de la femme est le plus puissant des fétiches.

Mais il existe aussi des fétiches individuels : *Dibi* pour les guerriers, *Lela* pour les chercheurs d'or, etc..

Asyɛ elle-même est parfois présentée comme fétiche, comme *amwé*. Mais cette assimilation est souvent l'objet de controverses entre les Baoulé eux-mêmes et je montrerai par la suite en quoi *Asyɛ* diffère des *amwé* à masques, à figurations d'argiles, à temples, etc..

Il est, en fin de compte, fort difficile de définir la nature des *amwé*. Il ne fait aucun doute qu'ils appartiennent au surnaturel. Mais on ne connaît pas leur univers, leur monde véritable. Certes, on connaît le support de leur être, de leur puissance (masque, statues, bracelets et amulettes, temples, etc..) qu'on peut appeler *(taka)* au village pour demander leur protection ou leur offrir des sacrifices. Mais on ne sait pas exactement où ils «habitent». Même si la localisation du *blɔ-lɔ* est indéterminée, on sait que c'est un lieu spécial qui accueille le *wawɛ* des défunts et où vivent les doubles des conjoints ; on ne peut pas en dire autant de l'endroit où résident les *amwé* (16). En fait, ils sont partout et ce n'est que par des rituels appropriés qu'on peut fixer leur présence dans un masque, une statue en terre, etc.. (17). A mon sens, ils sont surtout liés à la «nature» et, particulièrement, à la Terre dans la mesure où celle-ci constitue l'expression la plus achevée, la plus authentique de la réalité naturelle investie de pouvoirs autonomes (18).

Le rapport des fétiches aux hommes est ambigü. Certes les *amwé* peuvent protéger les hommes ou leur nuire. Mais, en même temps ils sont dans une certaine mesure dépendants des hommes. Voici ce qu'en dit V. GUERRY (*op. cit.*, p. 106) : «le fidèle est propriétaire de son fétiche. Il n'a aucun respect pour lui ; sa prière ressemble souvent à un marchandage... Si ce (le) fétiche se révèle inefficace, on le menace, on l'insulte et, pour finir, on le jette dans la brousse».

Certes, on offre des sacrifices aux fétiches, mais en même temps on les «convoque» (*be taka*) (19), on les appelle, on les force à «venir au village». Alors que certains *asyɛ-usu* «aiment les hommes», «veulent venir» au village, protègent et inspirent les gens qu'ils possèdent - ou plutôt avec lesquels ils ont établi une alliance personnelle, etc.. (20) - alors que ce sont les *asyɛ-usu* eux-mêmes qui prennent l'initiative du rapport avec les hommes (21), ce sont les «clairvoyants» (*awɛfwɛ*, *ûnzi yijifwɛ*) qui détectent, qui inventent (au sens de découvrir) les *amwé*, qui procèdent à leur capture en attachant leurs pouvoirs à un support matériel, qui les appellent au village, leur font accepter les offrandes et qui servent d'interprètes entre eux et les hommes.

3 - La nature sauvage

La nature, pour les Baoulé, est une réalité concrète et tangible et, en même temps, une puissance habitée par des forces qu'il convient de connaître pour les contrôler et, au besoin, les utiliser (22).

---

(16) D'après V. GUERRY (1970, pp. 104-106), le *amwé* serait de «purs esprits» (*wawɛ*)», p. 106 - mais ceci me semble contestable.

(17) Il y a bien d'autres réalités non tangibles qui ne sont pas l'objet d'une localisation spécifique - le *kla* (réplique du *mana* polynésien), les *umyê* (mânes des ancêtres), les *baye* (démons malfaisants - *bayefwɛ : sorciers au sens anglais* de *witch*) et dont la puissance peut se fixer sur une personne, sur un animal, sur un végétal, un minéral.

(18) Je rappelle qu'*Asyɛ est parfois considérée* comme un *amwé* ; en outre, pour certaines réalités surnaturelles, il est difficile de savoir s'il s'agit d'*amwé* ou d'*asyɛ-usu* car les informateurs ne sont pas toujours unanimes sur ce point.

(19) *Taka* veut dire aussi fonder, *takafwɛ*, le fondateur du village, le premier qui a «appelé la Terre» pour conclure avec elle l'alliance qui est le garant de l'existence des hommes et de leur village.

(20) Cf. plus loin.

(21) Même lorsque ces rapports sont mauvais. Il existe des *asyɛ-usu* à l'esprit facétieux qui aiment faire des farces aux humains ; d'autres sont franchement malfaisants, etc..

(22) C'est peut-être pour cette raison qu'il n'existe point dans le vocabulaire baoulé, si riche par ailleurs, de terme correspondant au concept de nature en tant que réalité opposable, et au surnaturel, et à la culture.

1 — *ɲ amye* (le Dieu-Firmament) et *Asyɛ* (la Terre)

Certes, c'est par l'expression de *ɲamyê* que les Baoulé traduisent la notion de Dieu (23). Mais *ɲamyê* est aussi une réalité parfaitement concrète ; c'est le ciel, le firmament, un phénomène naturel si l'on peut dire, dont émanent d'autres phénomènes naturels : c'est ainsi qu'on appelle la pluie *ɲamyê nzüe*, l'eau du ciel. Il n'existe pas de terme générique pour désigner les nuages ; mais on dira *ɲamyê su ufue* : blanc *(ufue)* sur *(su)* le ciel ; il en va de même pour les nuages noirs *(ble)* ou rouges *(blowa,* de *blo* = devenir rouge). Il n'existe pas de substantifs pour les éclairs et le tonnerre, mais on dira dans le premier cas *ɲamyê kpa sî* (*kpa* = tailler, *sî* = le feu) et dans le second *ɲamyê kpa* (*kpa* = aboyer, rugir, etc..). S'ils ont peu de connaissances astronomiques (ils ne connaissent que deux des directions cardinales : l'est et l'ouest ; leur connaissance des astres se limite au soleil, à la lune et à quelques étoiles et constellations (24)), les Baoulé, en revanche, savent fort bien interpréter les significations météorologiques des divers aspects du firmament, surtout par référence à leurs préoccupations culturales.

Par ailleurs, bien que pouvant être considéré comme une divinité de type ouranien, *ɲamyê*, en tant que Dieu-Firmament, ne joue pas un rôle très important dans la vie cultuelle baoulé. Certes, lorsque quelqu'un a échappé à un danger, on s'écrie : «*ɲamyêwa* (*wa,* enfant), *ɲamyê kpli* (*kpli,* grand, fort, puissant), *ɲamyê su* (*su*, dessus, Dieu était dessus) ...» Mais il s'agit là de façons de parler, de «paroles verbales» (25). D'ailleurs les Baoulé disent d'eux-mêmes : «*be si ɲamyê, be sɔ amwê*», on connaît Dieu [mais] on adore les (ou sacrifices aux) fétiches».

Pourtant, en deux circonstances au moins, *ɲamyê* est étroitement associé à *Asyɛ*, considérée comme divinité chtonienne. Lorsqu'on procède au *sakaswalɛ* (*saka*, cadavre, *swa*, porter, *lɛ*, suffixe d'action), sorte d'enquête *post-mortem* au cours de laquelle on interroge le défunt sur les causes de sa mort. On lui demande tout d'abord, ou plutôt le demande à ses porteurs (*swafwɛ*) qui, sensés agir en état second, répondent par des déambulations vers l'avant ou l'arrière, vers la gauche ou la droite qui font l'objet d'interprétations stéréotypées (26) - on demande donc qui est premier de *ɲamyê* et d'*Asyɛ*. Si les porteurs ne restent pas immobiles, s'ils esquissent un mouvement, c'est-à-dire s'ils répondent ou se préparent à répondre à cette question, cela signifie que ce ne sont pas de bons interprètes du *saka*, qu'ils sont «menteurs» parce que personne ne sait qui, du Ciel ou de la Terre, est premier. On interrompt alors la cérémonie et on se met en quête de nouveaux porteurs inspirés.

Le Dieu-Firmament est aussi associé à la Terre, ainsi qu'aux *Umyê* (mânes des ancêtres utérins), dans les sacrifices et libations propitiatoires avant les défrichements, lors de l'offrande des prémices et à l'occasion de tout sacrifice et libation offerts à la Terre et aux *Umyê*. La formule d'invocation est toujours la même :

«*ɲamyê Kpli, Asyɛ, Umyê mu*...(Dieu tout Puissant, Terre, Mânes des ancêtres...)

La Terre est l'objet de préoccupations, d'attentions, de soins constants. Tel jour de la semaine, en général le lundi et/ou le mercredi et/ou le vendredi selon les régions, il ne faut pas que «le fer de la houe touche (blesse) la terre» ; il est interdit d'entretenir des rapports sexuels en brousse, sur les chemins,

---

(23) Il convient d'ajouter que Dieu porte aussi deux autres noms : *aedua* (ou *adedua, adudua*) et *anâgamâ*. D'après Michel CARTERON (1966a et 1966b), le premier se référerait à la notion de Dieu créateur et le second, plutôt à celle de Dieu éternel.

(24) Il ne faut pas oublier que les Baoulé, quoique grands voyageurs et très mobiles dans l'espace, ne sont ni des navigateurs, ni des nomades des régions désertiques pour lesquels les configurations astronomiques constituent à peu près les seuls points de repère de leur route.

(25) Ces expressions ont peut-être été empruntées aux missionnaires chrétiens ou plus anciennement à l'Islam. Il faut rappeler ici que les musulmans sont désignés par l'expression *be flɛ ɲamye* (ils appellent Dieu), sans doute par référence à leurs gestes et postures de prières, et par dérision : pour les Baoulé on ne peut pas appeler Dieu.

(26) Les questions, elles aussi, sont stéréotypées et toujours posées dans le même ordre.

aux champs et même aux campements (27), car cela «gâterait la Terre et la mettrait en colère». Il ne faut pas non plus négliger les libations, les offrandes et les sacrifices réguliers à l'arbre et au caillou *asyɛ* (28). Dans tous ces cas, la Terre se vengerait en provoquant des accidents, des morsures de serpents, des décès, des épidémies, des mauvaises récoltes, la stérilité des femmes, du bétail et des volailles, etc.. Le Dieu-Firmament, en revanche, même si on l'associe à la Terre et aux Mânes des ancêtres, est loin d'être l'objet d'une telle révérence. En fait, on n'a que peu de choses à lui demander (29) ; il ne possède pas, comme la Terre, toutes les choses dont les hommes ont un besoin immédiat pour subsister ; il ne s'occupe pas vraiment des affaires des hommes en particulier mais seulement de l'ordre de l'univers en général. Quand on demande aux Baoulé pour quelle raison ils invoquent *ɲamyê*, alors que, en fait, c'est à *Asyɛ* et aux *Umyê* qu'ils offrent sacrifices, nourriture et libations, ils répondent que c'est parce qu'*Asyɛ* est ici-bas, toute proche, alors que *ɲamyê* est là-bas, très loin ; quant aux Mânes des ancêtres, elles sont toujours présentes au village et à son terroir.

Mais, tout comme *ɲamyê*, *Asyɛ* n'est pas seulement une divinité, c'est aussi une réalité matérielle et concrète ; elle n'est pas seulement objet de révérence mais aussi de connaissances pratiques, d'expériences et de techniques matérielles. En tant que support immédiat de la subsistance - entendue au sens le plus large - elle devient un objet d'utilisation pragmatique. Ainsi, lorsqu'un Baoulé dit - ou pense - *asyɛ ble, asyɛ-kɔkɔle*, il ne se réfère plus du tout à la terre en tant que divinité, mais, en bon praticien, à la vocation agricole de la terre noire, de la terre rouge, etc.. (30). *Asyɛ*, encore plus que *ɲamyê*, est à la fois une divinité et une réalité matérielle dont on connaît l'utilité pratique.

2 – Les «merveilles» et les hôtes de la nature

En fait, c'est plutôt de la terre qu'il faudrait parler car elle semble être, pour les Baoulé, la manifestation la plus achevée de la nature. Puissance chtonienne qui fait germer les végétaux, la terre est aussi la propriétaire et la gardienne de tout ce qu'elle renferme en son sein et de tout ce qui vit à sa surface.

La plus grande merveille, la chose la plus précieuse - et aussi la plus dangereuse (31) - que possède la terre est l'or (*Si a*) ; ceux qui en assurent l'extraction, l'«arrachement», le volent en quelque sorte à la terre, ceux qui le fondent pour en faire des bijoux, ceux qui en font le commerce, tous les gens qui le manipulent pour en tirer un profit doivent sacrifier à la Terre, à des *asyɛ-usu* particuliers gardiens des lieux d'extraction ou adhérer à *Lela, amwê* de l'or (32), qui les protégera avec efficacité, mais dont

---

(27) Cf. plus loin les différences entre le campement *(namwe)* et le village (*klɔ*).

(28) Il s'agit des instruments de l'alliance avec la Terre ; cf. plus loin la transformation du campement en village véritable.

(29) Toutefois, lorsque la saison sèche se prolongeait anormalement, on faisait appel à des spécialistes (*nzüe tɔ fwɛ* ou *abefwɛ*) qui connaissaient des techniques magiques pour faire venir la pluie. J'ai peu d'informations sur ces pratiques car elles sont tombées en désuétude et j'ignore si les faiseurs de pluie s'adressaient à *ɲamye* ou directement à *nzüe*, car celle-ci est aussi une puissance de la nature, objet de culte et de révérence (cf. plus loin).

(30) Cf. Jacques MIEGE (1951) qui montre bien que les paysans baoulé connaissent parfaitement les qualités et les vocations agricoles de leurs sols.

(31) L'or est dangereux, pas seulement parce qu'on l'arrache à la terre, parce que les risques d'éboulement des galeries de mines étaient grands du fait que celles-ci n'étaient pas étayées, etc... mais aussi parce que l'or est dangereux - et puissant - en soi. On peut s'en servir lors des ordalies en remplacement du poison d'épreuve *alüi (Erythrophleum guineense)* ; à la vue de l'or, le prévenu, s'il est coupable, se met à trembler et est pris de convulsions ; lorsqu'une querelle grave survient entre les utérins, héritiers du chef défunt, et les fils de ce dernier, il n'est pas rare que ceux-ci veuillent retourner dans le village de leurs maternels ; pour les retenir, les héritiers leur montrent l'or de l'*adja* (trésor-héritage transmis en lignée utérine) comme pour leur dire : «vous n'avez pas de raisons de nous quitter, l'or que votre père a laissé est là, nous ne l'avons pas dilapidé, nous sommes de bons héritiers, restez avec nous».

(32) Information sujette à caution. Je l'ai recueillie dans la région de Sakassou, mais elle n'a pu être vérifiée ailleurs.

l'acquisition était très onéreuse et les exigences, en matière de sacrifices et d'interdits (alimentaires, sexuels, etc..), très élevées (33).

Autres merveilles de la nature et objets de culte sont les accidents de terrain, les collines et les montagnes (*boka*), la latérite (*akpwɛ*), les affleurements schisteux (*kpâgba*), les rochers (*yɔbwɛ*), etc.. Il en va de même pour l'eau en général (*nzüe*), qu'il s'agisse d'eaux courantes (qu'on appelle aussi *nzüe*) ou d'eaux dormantes (*fɛtɛ*) ou encore des rivières mêmes du pays agni-baoulé (Tano, Comoë, Nzi, Bandama, Souloungou, Ngboti, etc..) (34).

Certains végétaux sont aussi sensés être habités par des *asyɛ-usu*. Au premier rang vient *lüi, alüi* ou *düi*, le poison d'ordalie dont il a déjà été question. Georges EFFIMBRA (1959, pp. 192-194) en cite quelques autres sous la dénomination de «fétiches» (35) : *aüe* (riz), *ala (iroko, Chlorophora excelsa* et *regia), flɔndɔ* (baobab, *Adansonia digitata*), *me* (palmier, *Elaeis guineensis*), *ɔflɛ* (papayer), *plɔplɔ* (pourguère), *sɔka (Erythrina senegalensis).* La liste est loin d'être complète : on pourrait y ajouter *djamala* qui désigne un arbre, un ruisseau, objet d'un culte de fécondité chez les Assendré du Ndranoua (région proche de Bouaké), un *asyɛ-usu* et qui, enfin, peut être donné comme nom propre à une personne (36) ; *djâgo,* arbre à ombrage et à nombreuses racines apparentes, etc.. (37).

Enfin, il existe une dernière catégorie d'*asyɛ-usu* : ceux qui prennent une forme humaine contrefaite. Les plus connus sont les *kakatika* ou *bo-usu* (38) ; ce sont de petits hommes rouges, très laids, à l'esprit facétieux, aux pieds placés sens devant-derrière de telle sorte qu'on ne puisse suivre leur trace ; en effet, si l'on suit une trace de *kakatika*, en la prenant pour celle d'un être humain normal, au fur et à mesure que l'on avance, au lieu de se rapprocher de lui on s'en éloigne (30). Il existe bien d'autres *asyɛ-usu* : des géants qui persécutent les chasseurs (40), d'autres qui vous obligent à les accompagner en promenade en brousse ou en forêt. Il existerait même , selon certaines traditions, des sirènes (41).

Alors que ce sont les hommes qui découvrent les *amwé*, qui les appellent, les forcent à venir au village (masques) ou à s'y fixer (cultes modernes au type de *Tɛtɛ-kpã*), ce sont les *asyɛ-usu* qui viennent aux hommes, ce sont eux qui prennent l'initiative de se mettre en rapport avec les hommes ; ils les suivent,

---

(33) L'or est aussi la forme la plus achevée de la richesse ; en outre il est l'archétype et la mesure de toute monnaie; c'est par référence à ses unités de mesure - *sika ma* (graines d'*Abrus precatorius*, cf. H. ABEL, 1954, p. 62) que se définissaient toutes les autres monnaies : baguettes de fer, sel gemme, sel lagunaire, pagnes, captifs, etc.. ; aujourd'hui *si a* sert à désigner le papier monnaie et lorsque l'on veut parler de l'or on dira *Baule sika, sika ɔkɔlɛ* (l'or des Baoulé, l'or rouge).

(34) Les mares et les étangs sont aussi nommés et objets de cultes, par exemple au sud de Béoumi la mare Agona à laquelle on offre chaque année des sacrifices de chèvres (Agona est le nom d'un matriclan Ashanti, cf. RATTRAY, 1923, p. 288).

(35) Malheureusement EFFIMBRA ne distingue pas les *amwé* (fétiches) des génies de la terre (*asyɛ-usu*) ou *blo-nîge* (choses de la brousse).

(36) La plupart des noms que je viens de citer sont aussi donnés comme noms propres.

(37) Cf. M. CARTERON (1966, b).

(38) D'après V.GUERRY (1970, p. 104) *asyɛ-usu* et *blo-nîge* ne seraient pas entièrement synonymes. Les *asyɛ-usu* seraient de bons génies qui «aiment les hommes» et les *blo-nîge* ou *blo-.asyɛ-usu* des génies malfaisants capables de «tuer les gens». Mais cette dichotomie n'est pas entièrement satisfaisante car il existe des *asyɛ-usu* qui, sans être véritablement méchants, sont facétieux et tracassiers.

(39) Certains africanistes voient dans cette fable une raison de croire que cette partie de l'Ouest africain fut autrefois occupée par des pygmées paléonigritiques.

(40) Lorsque vous le rencontrez en brousse ou en forêt et qu'il vous demande où vous allez, il ne faut surtout pas répondre que vous allez à la chasse car il vous tuerait.

(41) Il s'agit de *mami wata (wata,* de l'anglais water) et qu'on retrouve du golfe de Guinée jusqu'aux Antilles et aux Guyanes.

ils les importunent (42), ils s'emparent d'eux, les font entrer en transes au cours desquelles celui qui est saisi par un *asyɛ-usu* devient «clairvoyant» et peut prophétiser. Les *asyɛ-usu*, figurés par des effigies en bois (*waka slâ, waka* = bois, *slâ* = homme au sens du latin *homo*), sont gardés dans le privé de la maison. On leur offre des sacrifices (des œufs en général), des libations d'eau, de la nourriture, etc.. on danse pour eux en appelant leur présence, etc..

Si les puissances surnaturelles, si les puissances de la «nature sauvage» viennent au village de leur propre volonté (*asyɛ-usu*) ou appelées par des incantations (*amwé*) et se laissent en quelque sorte domestiquer par les hommes, il peut arriver aussi que des hommes retournent à l'état sauvage.

Il s'agit tout d'abord des fous et des prophètes. M. J.FIELD (1960), analyse fort bien les rapports entre la folie - qui se manifeste par la fuite en brousse ou en forêt (43) comme pour les prophètes sémites la fuite «dans le désert» - et la capacité à prophétiser, à prédire l'avenir (44). Toutes les deux se manifestent de la même manière ; on quitte le village (la culture, la civilisation) pour vivre avec la «nature sauvage» ; ou bien on y trouve la mort (44), ou bien on y subsiste tout en continuant à vivre sa folie, ou bien on en revient guéri et l'on est alors considéré comme un prophète, un clairvoyant, capable de prévenir les calamités, de dénoncer la malveillance, de dévoiler les péchés et les mauvaises actions, d'interpréter les signes, etc..

Les fous sont inoffensifs et les prophètes, grâce à leurs dons de clairvoyance, ont plutôt une action bénéfique.

Fort dangereux en revanche sont les «*alufwɛ* de brousse», qu'on appelle *kɔdiaüe* (46). Ils sont la réplique «sauvage» des *alufwɛ* du village. Ces derniers sont des gens qui passent pour très violents par rapport aux normes du comportement baoulé ; «ils ont le cœur dur, ils sont courageux, ils n'ont peur de rien, etc..» ; ils sont sensés être doués d'ubiquité, avoir le pouvoir de se transformer en animaux pendant leur sommeil et commettre des déprédations sur les récoltes lorsqu'ils se transforment en singes, ou sur le bétail domestique lorsqu'ils se transforment en panthères. C'est parmi eux qu'on choisit les gardes (*sasafwɛ*) (47) des chefs supérieurs, des «rois» (*famyê*). Ils faisaient aussi offices de «bourreaux», ils étaient chargés d'immoler les captifs qui «accompagnaient» le chef défunt dans sa tombe ; enfin, ils opéraient des césariennes *post-mortem* sur les femmes décédées en couches sans avoir délivré l'enfant (48). La violence, l'agressivité, l'intrépidité, les tendances sadiques des *alufwɛ* sont utilisées dans des circonstances particulières de la vie de la collectivité rurale ; ces qualités qui, par référence au système de valeurs baoulé, peuvent être considérées comme antisociales, sont récupérées par la culture, en quelque sorte et, paradoxalement, domestiquées, socialisées.

Les *alufwɛ* de brousse, en revanche, ont rompu totalement avec le monde des hommes, avec la culture ; ils sont retournés à l'état sauvage. Ils agressent les personnes isolées, les tuent, leur arrachent le

---

(42) Un de mes informateurs de la région de Sakassou, maçon à Abidjan, avait dû revenir s'installer au village parce que ses *asyɛ-usu* le faisaient tomber de l'échelle ou de l'échafaudage et qu'ils voulaient qu'il retourne au village. Il s'agit là d'un cas typique d'un désir non avoué provoquant des manifestations psycho-somatiques (vertiges, chûtes, évanouissements, etc..) objets d'une rationalisation («ce n'est pas moi qui veut retourner au village, ce sont mes *asyɛ-usu*, ils continueront à me faire tomber de l'échelle tant que je ne leur aurai pas obéi»).

(43) Actuellement, les fous et ceux qui se sentent une vocation de prophète se couchent le long des pistes, affrontant ainsi le danger de se faire écraser par un camion ou une voiture.

(44) Parmi tous les termes qui servent à désigner les fous (*fiaüfwɛ, fia* : cacher, *û* : soi-même, *blolafwɛ, bolafwɛ* : se coucher, dormir .. en brousse, en forêt), l'un d'entre eux - *gymiliwafwɛ* - est fort proche d'un des termes désignant les prophètes, *gyeliwafwɛ* Il ne s'agit peut-être que d'un hasard, mais peut-être aussi d'une ancienne communauté de racine.

(45) Il ne faut pas sous-estimer les dangers de la vie en brousse ou en forêt, surtout dans le contexte pré-colonial où l'espace était moins occupé par les défrichements des hommes et moins vascularisé que dans le contexte actuel.

(46) Littéralement : *kɔ* = va, *di* = manger, *aüie* = la mort.

(47) *Sasa* = garder, surveiller avec soin, ..

(48) On n'ensevelit jamais deux personnes dans le même linceul. Or, à deux mois, le fœtus est sensé déjà être une personne.

cœur et le mangent pour «adorer leur *Dibi*» (49). Lorsqu'on en capture un, on le met à mort aussi impitoyablement qu'on le fait pour un voleur, car ils constituent une menace radicale pour le monde des hommes, car ils sont - comme le voleur ou le *bayefwɛ* (50) - l'expression de l'anti-culture.

Les *alufwɛ* du village sont aussi souvent des chasseurs solitaires (51), des collecteurs de plantes médicinales, ou des sculpteurs (52) - à ce titre ils s'aventurent souvent en forêt ou en brousse et connaissent les «secrets» de la nature. Hommes «forts», qui n'ont peur ni de la forêt, ni de la brousse, ils établissent des campements individuels parfois fort éloignés du village pour se livrer plus aisément à leurs activités de chasse et de cueillette. C'est ainsi qu'ils sont souvent à l'origine de nouveaux villages et de ce fait moteurs de l'extension du monde de la culture sur celui de la nature.

3 – Le procès d'acculturation de la nature par les «hommes forts»

Il existe une sorte de complicité, de connivence, entre ces «hommes forts» (*alufwɛ* du village - cf. leur aptitude aux métamorphoses animales, les cueilleurs de plantes et préparateurs de remèdes, les chasseurs individuels, les sculpteurs, etc..) et les forces de la nature. Certes, s'ils se laissent trop entraîner par leur inclination, ils risquent de retourner à l'état sauvage mais, en même temps, ce sont parmi les hommes ceux qui sont capables de nouer des alliances entre la nature, les forces qui l'animent, les êtres qui l'habitent d'une part, et la société des hommes d'autre part.

Ce sont donc ces hommes, dont on dit «*be le umyé*» (53), ils ont de la force intérieure, du pouvoir spirituel...» et qui manifestent les traits de comportement et de caractère les moins compatibles avec la personnalité de base baoulé et les moins appréciés par référence au système de valeurs, ce sont ces hommes, qui, en même temps, favorisent l'extension de la culture sur la nature : ils permettent au village baoulé d'étendre les limites de son terroir réel (54), en traçant des pistes qui deviendront des chemins, en découvrant de nouvelles populations de palmiers, en défrichant quelques arpents auprès de leur campement de chasse, etc.. ils établissent un premier contact avec la nature et toutes les puissances dont elle est investie.

---

(49) *Amwé* protecteur des guerriers, il défend ceux-ci des balles de l'adversaire.

(50) Sorcier possédé par un démon (ou «diable»), sorcier au sens anglais de *witch*, il mange ses victimes «de l'intérieur, en diable». Je n'ai jamais entendu dire que l'on mette à mort un *bayefwɛ* (on utilise le poison d'ordalie où, lorsqu'il est mort, on dira qu'il a été tué par quelqu'un de «plus fort» que lui, ou que c'est quelque *amwé* protecteur qui l'a fait mourir) car on redoute sa vengeance et celle de ses «associés».

(51) Il existe deux sortes de chasse chez les Baoulé ; tout d'abord la classique chasse collective au filet au moment des feux de brousse, soit au début, soit en fin de saison sèche ; et une chasse individuelle (ou semi-individuelle, surtout lorsqu'il s'agit de gros gibiers tels que le buffle ou l'éléphant, qui se pratique soit à l'affut, soit à l'aide de trappes garnies de pieux verticaux. n. b. Les villages qui s'appellent *kamâbo* sont d'anciens campements établis près des trappes à éléphant ou à buffle (*jûma* = fossé, trappe, trou ; *bo* = auprès de).

(52) Il s'agit des sculpteurs de masques et de *waka slâ* (*waka* = bois, *slâ* = homme, au sens latin d'*homo*). A chaque *asyɛ-usu* correspond une essence spécifique qui ne se rencontre pas nécessairement aux abords du village ou des lieux cultivés. Il faut parfois aller chercher fort loin l'arbre idoine. En outre, ces sculpteurs travaillent hors du village, dans des clairières éloignées, et seulement pendant les nuits de pleine lune.

(53) *Umtê* (mânes des ancêtres) et *umyê* (le souffle, la force intérieure) ne se différencient que par le ton, haut pour les ancêtres et bas pour le souffle, la force intérieure.

(54) Le terroir du village possède en général des limites assez mal définies surtout quand il s'agit de terroirs neufs.

2 – LA NATURE, PARTENAIRE DE L'ALLIANCE

J'ai déjà eu l'occasion de le mentionner ailleurs (55), la terre, c'est-à-dire en fin de compte la nature, est moins un objet d'appropriation (56) que la partenaire d'une alliance. En échange de services cultuels et du respect d'interdits tels que les interdits de travail et les interdits sexuels, elle donne aux hommes des récoltes abondantes et les protège de la malignité et de la malfaisance de ses hôtes sauvages ainsi que des accidents de travail (morsures de serpents, blessures par sabre d'abattis, etc..)

1 - L'ancêtre fondateur

Les ancêtres et, en particulier, l'ancêtre fondateur jouent toujours un rôle éminent dans les rituels. Lors des libations, des offrandes et des sacrifices, ils sont toujours invoqués en même temps que le Dieu-Firmament et la Terre. L'ancêtre fondateur est celui qui a inauguré l'alliance avec la Terre et c'est à ce titre qu'il est invoqué lors des sacrifices qui marquent le début des défrichements et lors de l'offrande des prémices (57). Il faut noter que les mânes des ancêtres possèdent bien d'autres pouvoirs en particulier, celui de protéger leurs descendants utérins (en ligne directe et en ligne collatérale), ou bien, lorsqu'elles ont été offensées, celui de les punir (mauvaises récoltes, maladies, mort, etc..)

Très souvent, le village porte le nom de son fondateur, ou de l'un de ses fondateurs, car il arrive parfois que le même village ait été fondé par des hommes d'origine différente. Il peut arriver aussi que le village change de nom et abandonne le nom du fondateur pour un autre toponyme correspondant en général au nom de l'un des successeurs les plus prestigieux du fondateur (58).

2 - Le chemin et le champ

Le chemin *(âti)*, celui qui mène aux villages voisins, aux champs et aux campements, aux lieux de récolte du vin de palme, de collecte d'eau, de bois de cuisine, de terre à bâtir, etc... est un élément essentiel de la culture baoulé. C'est le premier élément de culture par opposition à la nature sauvage. Les Baoulé, d'une manière générale, n'aiment guère circuler en dehors des chemins (59). C'est pour cette raison aussi que les Baoulé ne sont guère portés aux activités pastorales d'envergure. Le petit cheptel (ovins et caprins) divague librement aux abords du village où il se nourrit en grande partie des épluchures ménagères, ou bien pâture le long des chemins. Le gros bétail (bovins) est parfois mis à l'attache sur des friches à proximité du

---

(55) Cf. P. ÉTIENNE et J.P. TROUCHAUD *in* République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan (1966), Tome I, pp. 47-55.

(56) Même s'il existe une appropriation de fait dans les terroirs à très forte densité (cf. plus loin, pp. 56-57), même lorsqu'elle devient le support de revenus monétaires élevés, la terre conserve toujours son aspect de partenaire de l'alliance.

(57) Lorsqu'on commence à récolter les ignames précoces vers août ou septembre, on offre à la Terre, aux mânes des ancêtres et au Dieu-Firmament *fɔlie*, de l'igname bouillie, sommairement écrasée et mélangée avec l'huile de palme.

(58) Le nom de la majorité des villages baoulé se compose du nom du fondateur suivi du terme *klɔ* qui signifie «le village» par exemple Kouassikro (le village de Kouassi), Konankro (le village de Konan), etc.. Toutefois, il existe de nombreuses exceptions ; le nom du village se réfère souvent à des anecdotes (Twakal = payer dette). Sui bo nu (dans la forêt de l'éléphant, Alüibo (derrière l'arbre *alüi*), Djamala su (sur le ruisseau Djamala), Bofia (forêt se cacher), Sakasu (sur le cadavre), etc..

(59) Ils les entretiennent d'ailleurs fort bien. Le trajet entre champs et village n'est pas seulement un temps de parcours ou portage, c'est aussi un temps de tâches vicinales ; un coup de machette par ci pour couper un gourmand qui dépasse, un coup de machette par là pour couper une herbe qui a trop poussé, etc.. Il faut noter que les Baoulé se déplacent rarement sans leur machette.

village et est plus ou moins surveillé par un «vieux» ou vague en liberté. Mais, dans le premier cas, le «vieux» n'est guère capable de surveiller plus de deux ou trois bêtes à la fois et, dans le second cas, il est très fréquent que le bétail laissé en liberté se livre à des déprédations sur les champs de vivriers ce qui entraîne toujours des querelles plus ou moins vives entre les parties. Aussi, lorsque le volume du bétail dépasse les capacités de gardiennage des Baoulé, ceux-ci louent les services d'un berger peul ; car, disent-ils eux-mêmes : «nous avons peur de conduire les vaches en brousse pour les faire paître» (60). Les dits à propos du chemin sont innombrables. MARCHAND, lorsqu'il traversa le pays baoulé en 1894, trouvant les chemins déjà tracés trop étroits, les fit élargir à coups de machette ; ceci impressionna beaucoup les Baoulé qui le surnommèrent *kpakibo* (celui qui coupe la forêt). Il peut arriver qu'une femme enceinte accouche sur le chemin au retour du marché ou du champ ; l'enfant né dans ces circonstances porte le nom d'*atûngble* (né sur le chemin). Nombreuses aussi sont les histoires qu'on se raconte encore à propos des relations commerciales entre le nord du pays baoulé et Tiassalé pendant la période pré-coloniale. Les marchands, lorsqu'ils étaient en petit nombre ou isolés et ne circulaient pas en caravanes armées, empruntaient bien entendu les chemins mais, lorsqu'ils arrivaient aux abords d'un village où ils n'avaient pas de beaux-frères ou d'amis, ils se cachaient en brousse et attendaient la nuit pour traverser le village, d'ailleurs parfois sans succès car ils pouvaient être surpris (61), dépouillés de leurs marchandises et rendus aux leurs seulement contre rançon.

Les chemins qui desservent le village remplissent deux autres fonctions stratégiques : d'une part de défense contre des ennemis éventuels et, d'autre part, de capture des voleurs. Le rapport de la dernière expédition militaire française contre les Manafoué, les Ayaou et les Kodé mentionne divers ouvrages de défense (palanques et chicanes) (62) coupant les chemins aux abords du village. En ce qui concerne les voleurs, le chemin fonctionne comme un véritable piège. Les vols, bien qu'en fait assez rares, jouent un rôle très important comme fantasmes dans l'idéologie baoulé. Lorsqu'un vol se produit, c'est généralement de nuit ; la victime ameute tout le village en criant au voleur ; les gens s'interpellent à haute voix, font mine de chercher le voleur. Mais sans conviction car ils savent que le voleur s'est caché en brousse aux abords du village. Au bout de quelques temps, les gens disent qu'ils n'ont rien trouvé et qu'ils sont fatigués, ils offrent leurs condoléances à la victime et font semblant d'aller se coucher. Le voleur, rassuré, attend encore quelque temps dans sa cachette puis se décide à emprunter l'un des divers chemins qui desservent le village. Mais, entre temps, les jeunes hommes du village ont préparé des embuscades sur tous ces chemins. Il est rare que le voleur échappe au piège qui lui a été tendu. Lorsqu'il a été pris, les villageois se réunissaient et le bastonnaient à mort sur le chemin et non point au village, justement pour que personne ne puisse dire que l'homme avait été tué «chez eux».

Le champ *(fie)* est aussi un élément extrêmement important de la nature humanisée. En tant que tel, comme le chemin il s'oppose à la brousse et à la forêt et, comme le chemin et comme le campement, en tant qu'élément encore impliqué dans la nature, il s'oppose aussi au village. Les Baoulé sont avant tout des cultivateurs et particulièrement des cultivateurs d'igname, laquelle est pour eux la nourriture par excellence. Même si toutes les autres formes d'industrie (chasse, pêche, artisanat, etc..) sont hautement appréciées, elles ne viennent qu'au second rang des préoccupations, après la production agricole. Un homme aura beau exceller dans le tissage, la sculpture, l'orfèvrerie, etc.., s'il ne possède pas ses propres champs, la base de la subsistance pour lui-même et sa famille, il est considéré comme un miséreux (un «pauvre type» :

---

(60) Ceci d'ailleurs entraîne d'autres palabres entre Peul et Baoulé. Les Peul se plaignent de la nourriture, à base d'igname pilée et les Baoulé accusent les Peul de boire le lait des vaches et de nuire ainsi à la croissance des veaux.

(61) Les gens de la route de traite tapissaient les chemins traversant le village de palmes d'*elaeis* séchées. Lorsqu'un de ces voyageurs marchaient dessus en essayant de traverser le village pendant la nuit sans se faire remarquer, le bruit réveillait celui qui avait installé le système d'alarme et il avait toutes les chances d'être retenu en captivité. On appelait ces captifs, libérables contre rançon, *gye* (étymologie non élucidée) ; on disait d'eux : *be tla be ndɔlɛ (be* = on, *be* = les, *tla* = attrape (comme la perdrix *akydalo* avec), *ndɔlɛ* = le collet (en fibres de raphia).

(62) Cf. Ouvrages cités. LARROQUE, 1971, pp. 4-5.

yalefwɛ, *akwa* (63), un anormal). Tous les observateurs s'accordent à considérer les Baoulé comme de bons cultivateurs, même s'ils trouvent parfois que ce sont des éleveurs médiocres (64).

Le champ est l'objet de soins constants tant au niveau des techniques matérielles que des pratiques religieuses. Les premières ont déjà été amplement décrites (65) : brûlis, déboisement épargnant les arbres à ombrage ou destinés à faciliter le tuteurage, essartage, écobuage, confection des buttes, tuteurage, sarclage, etc.. Très souvent le champ est clôturé (en général par une haie de pourguères reliées entre elles par des nervures de palmes). Ces clôtures servent à la fois à protéger les récoltes contre les déprédations du bétail en liberté et des animaux sauvages et de support à collets pour la capture de rats palmistes, agoutis, etc..

Avant de procéder aux défrichements, on invoque le Dieu-Firmament, la Terre et les Mânes des ancêtres utérins pour qu'ils empêchent «le malheur d'arriver» (accident, blessures par des éclats de bois, des épines, coups de machette, morsures de serpent, etc..) assurent une bonne récolte afin que «nous ne souffrions pas de la famine et que nous n'ayions point honte lorsque l'étranger viendra chez nous» (les Baoulé sont très fiers de pouvoir nourrir et abreuver en abondance les étrangers qu'ils hébergent ou leurs parents et alliés qui leur rendent visite). Ces invocations sont accompagnées de libations (vin de palme, vin rouge, gin, etc..) et souvent de sacrifices à *namyê*, à *Asyɛ* et aux *Umyê*. Ces sacrifices et libations ont lieu au village - offerts à l'arbre et au caillou *asyɛ* du village, ainsi qu'à l'arbre et au caillou *asyɛ* des cours qui en possèdent - et sur l'emplacement même du futur champ. Lorsque l'on récolte les premières ignames précoces - vers août-septembre - on offre les prémices à la trinité *namyê-Asyɛ-Umyê* : il s'agit de *fɔliɛ*, bouillie d'ignames sommairement écrasées, mélangées avec de l'huile de palme («l'huile rouge»).

Lorsque la sécheresse se prolonge trop avant, on fait appel à un faiseur de pluie (*nzüe tɔ fwɛ, nzüe*, eau, pluie ; *tɔ* (faire) tomber ; *fwɛ*, suffixe d'agent) ou *abefwɛ*.

On peut aussi recourir à divers cultes de fécondité liés à l'eau (*nzüe*), *fɛtɛ* (la mare), Nzi, Bandama Tano, Comoë (les grandes rivières du pays agni-baoulé) qui sont aussi des cultes de la fécondité féminine.

On peut aussi invoquer les *fie-usu* qui sont les *asyɛ-usu* spécifiques de tel ou tel champ.

3 - Le campement

Le champ, plus encore que le chemin, représente un signe fondamental d'humanisation dans les rapports de l'homme à son environnement. En effet, au fur et à mesure que le volume de la population du village s'accroît, et compte tenu du système cultural à longues jachères, certains éléments de la communauté sont appelés à faire leurs champs à des distances de plus en plus grandes du village (66). Aussi, en période des gros travaux qui, en général, doivent être effectués en laps de temps assez bref, certains paysans établissent des campements *(namwé)* sommaires sur les lieux de leurs défrichements. Ils y vivent pendant cette période et tant que les graines (maïs, riz, arachide, piment,..) n'ont pas germé ou que les pousses (ignames) ne se sont pas encore assez développées, pour les protéger contre les oiseaux et les rongeurs.

J'aurai l'occasion de revenir plus loin sur la dialectique village-campement-village ; il suffit de noter ici que le processus normal de la croissance d'un village (67) détermine la création d'établissements humains

---

(63) Ce terme, surtout dans l'ouest (Bocanda, Mbahiakro) est l'équivalent de *kâga* = captif.

(64) Certains individus (personnes âgées, femmes, adolescents) sont parfois de très bons éleveurs de volailles et de chèvres.

(65) Cf. J. MIEGE, 1951.

(66) J'aborderai plus loin l'analyse du régime successoral des biens fonciers à vocation vivrière qui oblige les utérins, héritiers des frères de leur mère, à cultiver de plus en plus à l'écart du village car, en matière de terres à vivriers, les droits des fils ont priorité sur ceux des utérins.

(67) Il existe bien d'autres circonstances qui peuvent déterminer la création d'un campement, j'y ai déjà fait allusion plus haut, j'y reviendrai par la suite au cours de la troisième partie de mon exposé.

temporaires hors du village même. Certes, ces campements sont des installations précaires et ne présentent pas l'ensemble des caractéristiques d'un véritable village.

On ne saurait y vivre d'une façon permanente, car il est interdit d'y entretenir des rapports sexuels tant que le campement n'est pas doté des instruments de l'alliance avec la Terre : l'arbre et le caillou *asyɛ*. C'est seulement lorsque la Terre a accepté les sacrifices propitiatoires, qu'elle a accepté que les hommes entretiennent des rapports sexuels sur son sol, que l'on a scellé l'alliance par l'implantation au campement de l'arbre et du caillou *asyɛ*, c'est seulement alors que les hommes pourront y mener une existence pleinement humaine.

Le campement, promesse d'un futur village, d'un lieu où les hommes sont pleinement hommes et ne sont pas écrasés par les redoutables puissances de la nature, peut se définir comme le seuil critique ultime du passage de la **nature**, dont les forces incontrôlées constituent une menace permanente pour l'existence des hommes, à la **culture**, cadre de sécurité où même si des désordres s'y manifestent (la mort, par exemple) (68), où, même si des forces démoniaques y exercent leurs pouvoirs maléfiques (les *baye*, par exemple) (69), il existe des rituels et des procédures qui normalisent les rapports des hommes entre eux, qui ordonnent le progrès social dans son ensemble comme cohérence idéale et permettent aux hommes en société de prendre possession de leur environnement.

3 – LA STRUCTURE ET LA DYNAMIQUE DU VILLAGE

1 - Les éléments de structure et l'organisation de l'espace villageois

La taille et la disposition en structure des villages baoulé sont très variables et je montrerai au cours du second point de ce paragraphe en fonction de quels facteurs l'une et l'autre varient. Pour l'instant, il s'agit seulement d'analyser les éléments matériels - y compris, le cas échéant, leurs implications rituelles et cultuelles - qui composent l'espace villageois.

a - la cour

La cour constitue l'unité élémentaire d'habitat et l'unité élémentaire de fonctionnement socio-économique. Le terme d'*aulo* par lequel on la désigne renvoie aussi bien à l'aspect spatial qu'au fait d'organisation socio-économique dont il est la manifestation tangible.

La structure spatiale de l'*aulo* est très variable (je montrerai par la suite pour quelles raisons) ; mais on peut dès maintenant en dégager une sorte d'archétype. La cour consiste en un espace ouvert - ou clos par une palissade - renfermant des bâtiments à usage d'habitation, à usage domestique (cuisines, douchières, greniers le cas échéant), à usage agricole (claies et aires de séchage, hangars) ou à usage religieux (l'arbre et le caillou *asyɛ* ; le *lɔkɔsüe*, vase en terre cuite contenant des plantes en macération à usage thérapeutique ; les supports du *kla*, sorte de *mana* transmis en ligne agnatique, consistant en un arbre, un canari, etc.. ; des végétaux correspondant à des *asyɛ-usu*, etc..) Les greniers et certains éléments de stockage (claies verticales

---

(68) Même lorsqu'un campement a été doté de l'arbre et du caillou *asyɛ*, il ne devient un village authentique au sens plein du terme que lorsqu'il possède un cimetière. Pendant longtemps encore après qu'il ait doté des instruments de l'alliance avec la Terre, il dépend de son village d'origine pour les rites funéraires, pour enterrer ses morts. Il en dépend aussi pour le règlement des palabres d'importance où sont impliqués plusieurs villages.

(69) Il s'agit d'esprits surnaturels qui peuvent s'emparer d'êtres humains et les transformer, le plus souvent à leur insu, en sorciers (*bayefwɛ*) au sens anglais de *witch*. Ils agissent sans support matériel ; on dit d'eux qu'ils «mangent leurs victimes de l'intérieur)

pour le maïs, paniers coniques pour l'arachide..), les claies de séchage (horizontales) et même les aires de séchage en ciment peuvent se situer hors de la cour. Les seuls éléments constants de la cour sont la maison d'habitation *(sua)*, la cuisine *(omo, aomo)* et la douchière *(abielie)*. La forme idéale de la cour est celle d'un parallélogramme comprenant une maison pour l'homme et une maison pour la femme se faisant face, quant à la cuisine et à la douchière, elles se situent en des lieux les plus éloignés possibles l'un de l'autre (cf. figure 1a) (70). La maison elle-même, en dépit des variations historiques qu'elle a subies dans sa forme (depuis la grande maison annulaire à impluvium, jusqu'à la maison quadrangulaire en dur et à toit de tôle telle qu'on la conçoit actuellement, en passant par la maison oblongue à véranda dont il subsiste encore quelques exemplaires dans les villages les moins touchés par l'économie monétaire), correspond aussi à un archétype : un espace central commun de réunion familiale (véranda intérieure de la maison à impluvium, véranda extérieure de la maison oblongue, living - «salon» - de la maison actuelle) sur lequel s'ouvrent des chambres individuelles (cf. figure 1b).

Il faut signaler un dernier trait de l'habitat baoulé : les ouvertures, portes et fenêtres, sont toujours très étroites à cause de la peur des animaux sauvages (serpents en particulier) et des voleurs.

Le volume des cours et leur composition (relation entre l'*aulo kpengbe*, chef de cour, et les membres de la cour) sont très variables. Je me bornerai ici à renvoyer aux schémas des figures 1c, 1d, 1e et 1f (71).

Pour comprendre la grande variabilité de la composition de ces groupes élémentaires de fonctionnement socio-économique, il faut se référer au caractère résolument cognatique (72) de la structure de parenté baoulé et à la compétition acharnée à laquelle se livrent les partenaires de l'alliance matrimoniale à l'égard de leur descendance commune (73). La pratique de captation de descendance (74) qui avantage certaines cours au détriment des autres rend compte aussi de l'extrême variabilité du volume des cours (75).

---

(70) Les activités culinaires et les activités qui se déroulent dans la douchière sont rigoureusement incompatibles et ne sauraient se jouxter. Dans la cuisine, on prépare la nourriture, c'est-à-dire ce qui rentre dans le corps pour le réconforter ; en revanche, dans la douchière, on lave la saleté qui est sortie du corps (la saleté d'une manière générale se dit *bi*, ce terme désigne aussi les fèces et, en composition avec l'organe où ils s'accumulent, les autres *excreta* solides ; par exemple *su bi*, le cérumen (*su* = oreille), *twa bi* (*twa* = membre viril), etc.. Enfin la douchière est l'endroit où où ont lieu les accouchements. Un récent projet de village pilote pour la zone de Kossou envisageait, pour des raisons d'économie, de réunir douchière et cuisine sous la même toiture dans un ensemble de murs en forme de grecque (⌈D⌊C⌋ en plan : D = douchière, C = cuisine). Une telle disposition était inacceptable pour les Baoulé.

(71) Extrait de l'enquête régionale de Bouaké, 1962-1964. Tome I : «Le peuplement», pp. 126-136.

(72) Ou «indifférencié» pour reprendre l'expression lévi-straussienne. La parenté est comptée dans toutes les lignes collatérales aussi bien du côté paternel que du côté maternel, aussi loin que peut remonter la connaissance des relations de fait.

(73) Cf. P. et M. ÉTIENNE, 1971.

(74) En principe, la résidence est patrilocale, sauf en ce qui concerne le neveu utérin héritier qui, au décès de son oncle, va habiter dans la cour de ce dernier : «ce ne sont pas les biens qui vont à l'homme, disent les Baoulé, c'est l'homme qui va aux biens». Un homme qui vit chez ses maternels doit donc être considéré comme un gain pour ceux-ci et une perte pour ses paternels. Tous les gains pour les maternels ne se soldent pas toujours par une perte pour les paternels, car il existe un assez grand nombre d'enfants nés hors-mariage et dont la mère ignore ou refuse de révéler le nom du géniteur. Ces enfants-là sont, en quelque sorte, hors compétition puisque leurs paternels n'ont pas l'opportunité de les revendiquer.

(75) Le niveau de coopération socio-économique des différentes familles composant l'*aulo* est lui aussi très variable. Par exemple, dans l'*aulo* de la figure 1e, non seulement les deux frères travaillent ensemble mais encore sont en équipe avec les quatre autres *aulo* de l'*aulo bo* dont ils font partie. En revanche, pour l'*aulo* de la figure 1f, chacun des chefs de famille travaille isolément.

b - les groupes étendus de parenté

Leur nom le plus courant est *akpaswa*. Il existe d'autres termes pour les désigner : *osu* qui veut dire famille, trace, marque, *asasu*, propre aux Ouarébo de la région de Sakassou et qui est sans doute une déformation de *osu* ; *aulo-bo, bo* veut dire chez, auprès de ; alors que l'*aulo* au sens restreint est souvent désigné par l'expression d'*aulo-nu* (*nu* = dedans) ; cette distinction provient sans doute du fait que, pour se situer dans cette structure de groupements familiaux, on fait toujours précéder le terme de l'*aulo* par le nom du chef d'*aulo* (76). Lorsque l'on se réfère à l'*aulo* au sens restreint, on dit «je suis dans *(nu)* l'*aulo* d'un tel» ; lorsqu'on se réfère à l'*aulo* au sens large, on dira «je suis auprès de *(bo)* l'*aulo* d'un tel», ce qui implique que l'on n'appartient pas à la cour même du chef de l'*aulo* (au sens d'*akpaswa*). Dans le premier cas on énonce un rapport d'inclusion, dans le second cas un rapport de dépendance.

Le terme d'*akpaswa* est le plus souvent, et d'ailleurs improprement, traduit par l'expression de quartier de village (77). En effet, s'il s'agissait véritablement de quartiers, les *aulo* qui constituent l'*akpaswa* occuperaient un espace d'un seul tenant ; or, c'est rarement le cas. Le schéma de la figure 4 montre que pour le village en question (et c'est le cas le plus général) les *aulo* constitutifs des *akpaswa* sont dispersés sur toute la superficie du village. Je tenterai de le montrer par la suite (point 3 du présent paragraphe).

L'*akpaswa* est un groupe de familles liées entre elles par des relations de parenté (agnatique, utérine ou cognatique), de captivité et même de clientèle et, aujourd'hui parfois, de salariat, reconnaissant l'autorité d'un chef unique. Pas plus que l'*aulo*, l'*aulo-bo*, ou *akpaswa*, ne correspond à un lignage, c'est-à-dire à un groupement de parenté unilinéaire. Bien que segmentaire, la société baoulé ne saurait être considérée comme une société lignagère. Je m'excuse d'insister sur ce point mais la plupart des observateurs de la société baoulé commettent le contresens qui consiste à prendre l'*aulo* et l'*akpaswa* pour des groupements unilinéaires (78). J'aurai l'occasion d'y revenir par la suite mais je voudrais dire tout de suite ici que la société baoulé est plus une société de **segmentation** qu'une société de **concentration** et plus une société d'**intégration** qu'une société de **stratification** (79). Ceci rend compte en partie de la disposition de l'habitat dans l'espace villageois.

c - les annexes collectives des villages

On peut distinguer deux types d'annexes collectives :

D'une part, celles qui sont *intra-muros* et celles qui sont *extra-muros*. Bien que le village ne soit pas ceint (murailles, palissades, etc..) (80), cette distinction peut se justifier par l'existence de certains rituels,

---

(76) *Osu, aulo-bo, akpaswa* (quand il n'est pas traduit par quartier) sont souvent traduits à tort par lignage. Or, la société baoulé ne comporte pas de structures lignagères. Il n'y a guère que parmi les Kodé, Baoulé patrilinéaires de la région de Béoumi, que l'*akpaswa* (on lui préfère en général le terme d'*osu*) correspond à un patrilignage de fait.

(77) En fait, en son sens premier, *akpaswa* correspond à la notion de catégorie. C'est pour cette raison qu'il est employé pour désigner des réalités très différentes : les groupes familiaux étendus, les fractions à l'intérieur des tribus, les gens qui sont nés la même année*, les objets faits de la même matière, etc.. c'est-à-dire des réalités qui peuvent entrer dans la même catégorie dans la mesure où elles possèdent en commun une caractéristique remarquable.

* On dira d'eux : «*be ti akpaswa kü ba*» : ils (*be*) sont (*ti*) parties - enfants - (*ba*) d'une (*kü*) (même) catégorie (*akpaswa*). On dira de même du verre et de la bouteille (*be ti akpaswa kü ba*) parce qu'ils sont faits de la même matière

(78) Lors de l'enquête régionale de Bouaké en 1962-1963, mon épouse et moi-même, ne sommes pas arrivés, en dépit de nos efforts, à faire comprendre à nos collègues d'autres disciplines qu'il n'existait pas de lignages dans la société baoulé (cf. nos propres textes dans ce rapport d'enquête et ceux de nos collègues statisticiens, économistes, agronomes et géographes).

(79) Intégration, d'une part au niveau global par la fusion en une réalité relativement homogène de trois fonds socio-culturels, radicalement différents et, d'autre part au niveau plus particulier des rapports de captivité, la non-émergence d'une classe ou caste de captifs, en dépit du grand nombre de ceux-ci et de leurs descendants, mais leur intégration dans les groupements de parenté et la communauté villageoise par le truchement de l'alliance matrimoniale. Cf. P. ÉTIENNE, 1965 b et 1971 b - P. et M. ÉTIENNE, 1971).

80) Toutefois, le village est entouré d'une véritable muraille de végétation naturelle (halliers comportant de nombreuses essences épineuses) extrêmement malaisée à pénétrer.

en particulier les rituels de protection collective qui consistent en une procession au cours de laquelle on «sort» les «fétiches» (81) du village que l'on promène dans et autour du village pour en écarter les calamités (82).

1 - les annexes *intra-muros*

- Les lieux ombragés de réunion publique. Il s'agit de «la place du village» (ou dans les gros villages, des «places» du village, chaque *akpaswa* possédant son propre lieu de réunion), à usage multifonctionnel : politique, juridique, religieux, de loisir ; parfois aussi c'est le lieu de travail de certains artisans et, enfin, partiellement commercial.

La place publique s'appelle *gwabo* ; *bo* indique le lieu, *gwa* renvoie à tout ce qui est public. Le champ sémantique de *gwa* (ou *gwabo*) est extrêmement étendu : *gwa* signifie : prix, semaine, marché ; il signifie aussi : verser, s'asseoir, «se poser». On verra par la suite que les Baoulé ne possédaient pas de véritables marchés publics et que ceux-ci, sous leur aspect actuel, ont été introduits par la colonisation ; *gwa* au sens de semaine (il existe un autre terme pour désigner la semaine : *lemɔküe*, qui veut dire huitaine, comme en Français où les expressions huitaine et quinzaine désignent des durées de sept et quatorze jours) semble renvoyer à la périodicité hebdomadaire du marché public ; *gwa*, au sens de prix (ici aussi il existe une autre expression : *o ti ɲɛ* : c'est combien ?) renvoie, à mon avis, non seulement au contexte marché et lieu public, mais aussi au contexte s'asseoir et discuter : *gwa sɛ* (pour *gwa asɛ*, *asɛ* = en bas, par terre), comme *tlâ asɛ* (assois-toi) entre dans les salutations de fin d'après-midi lorsqu'on se rend visite au retour des champs et surtout dans les salutations invitant un nouvel arrivé à assister et participer au règlement d'un palabre en cours de jugement, c'est-à-dire à s'asseoir et à dire son opinion ; le prix est justement la chose dont on discute sur le marché. *Gwa* (ou *gwabo*) est primordialement le lieu public où l'on s'asseoit et où l'on discute des affaires intéressant la communauté dans son ensemble (83).

Lorsqu'il y a une discussion de cet ordre, concernant en général une décision collective à prendre, le «vieux», les notables *(kpê-ngbê)* se rendent vers le lieu de réunion leur chaise à dossier sur l'épaule et s'installent en cercle à l'abri des arbres qui ombragent la place (84). Les jeunes gens (*gbaflê*, jeunes hommes et *talua*, jeunes filles) et les femmes - à l'exception de quelques vieilles, sœurs aînées du chef et des notables qui apportent leurs propres chaises (85) - se rangent en cercle autour des vieux ou s'assoient sur le «banc des jeunes gens» (86).

C'est aussi le lieu où l'on juge les palabres qui dépassent le privé de la cour. Dans les villages importants, il existe un «fétiche du tribunal» sur lequel les parties prêtent serment, jurent de dire la vérité (*be di amwê* = «ils font fétiche»).

C'est là aussi qu'ont lieu les ordalies et que se déroule le *sakaswalɛ* : interrogatoire du cadavre pour déterminer les causes de la mort du défunt (87).

---

(81) En particulier le *bla-nsɛ* (poterie dans laquelle les femmes procèdent à leur toilette intime).

(82) «Entourer» le village peut se faire avec des intentions parfois franchement malveillantes, parfois cette pratique vise seulement à se rendre maître de la volonté des villageois, à «attacher» (*kyi*) le village, à le posséder magiquement.

(83) Cette notion de lieu public se rencontre aussi dans l'expression de *gwa-su-ba* qui sert à désigner les enfants dont la mère ignore ou feint d'ignorer le géniteur («les enfants du public», «leur père peut être n'importe qui», etc..)

(84) Il s'agit d'arbres généralement à grosses racines apparentes qui peuvent servir de siège et dont les branches poussent horizontalement. Les plus grosses branches sont soutenues par des perches pour éviter que leur poids ne les fasse se casser.

(85) Il s'agit de sièges bas, monoxyles et sans dossier, généralement munis d'une poignée. Les avis de ces vieilles femmes (sœurs, mères ou tantes maternelles des notables) sont en général très écoutés car leur connaissance de l'histoire du village (évènements, liens de parenté, etc..) est fort étendue. D'ailleurs, dans le contexte pré-colonial, il n'était pas rare que ce soient des femmes qui assument nominalement les fonctions de chef (village, tribu, etc..)

(86) Ce banc (*gbaflê-waka*, le «bois» des jeunes gens) est composé d'un rondin horizontal supporté par deux fourches et sur lequel on s'asseoit et d'un second rondin, un peu plus bas, sur lequel on repose les pieds.

(87) Cf. plus haut.

C'est là souvent aussi que se trouvent l'arbre et le caillou *asyɛ* du village et qu'ont lieu les libations et les sacrifices qui leur sont offerts.

La place publique est aussi un lieu de loisir. Les gens s'y réunissent parfois sans autre but particulier que le simple plaisir de bavarder de choses et d'autres. C'est là qu'on joue au *ale* (88) ou qu'on y regarde jouer. Là aussi se déroulent certaines danses de masques telles que le *goli* (89) ou des danses de jeunes gens et de jeunes filles, des rondes ou de simples jeux les nuits de pleine lune.

C'est aussi sur le *gwabo* que les colporteurs et les artisans itinérants (surtout les tisserands aujourd'hui, et autrefois les fondeurs et les forgerons) exposent leurs marchandises ou leurs produits. Toutefois, dans le contexte pré-colonial, le plus important des transactions se faisant dans le privé des cours particulières. Les marchés publics n'existaient pas, à l'exception de quelques points de vente du vin de palme à proximité des cours de justice les plus renommées (90).

Le *gwabo* comporte parfois aussi des emplacements ombragés pour les métiers à tisser et des espaces pour la préparation des fils de chaîne. Il peut aussi y avoir là les puits pour la teinture à l'indigo. Mais ces espaces peuvent également se situer en d'autres lieux du village ou de l'*akpaswa*. Les femmes s'y réunissent parfois pour décortiquer le café (mortier et pilon) ou bien on peut y installer les décortiqueurs mécaniques (91). Certaines activités artisanales peuvent avoir lieu sur la place du village : vannerie, la préparation du tabac à mâcher... mais ces activités peuvent tout aussi bien avoir lieu à l'intérieur des cours.

- Les puits. Certains villages ont fait forer des puits, le plus souvent par des puisatiers dioula et, parfois, par les services de l'Hydraulique. Les puits sont situés de préférence dans l'espace villageois. Mais il peut arriver aussi que la disposition de la nappe phréatique oblige à forer les puits à l'extérieur de l'espace villageois.

- Les lieux de cultes. Les cultes collectifs (temples de *Tɛtɛ-kpã*, triangle de *Tigali*, grandes effigies en terre de *slobwa Asyɛ*, temple de Déïma ou des harristes, temple protestant et église catholique le cas échéant) sont situés sur le pourtour du village ou au débouché des chemins qui mènent vers les grandes pistes, telles des sentinelles surveillant l'accès du village comme pour en écarter les maléfices (cf. figure 2).

2 - **entre l'intérieur et l'extérieur**

Adossés à la ceinture de halliers et de forêt, participant à la fois de l'espace naturel et de l'espace culturel, se trouvent les lieux de décharge d'ordures ménagères (cendres, déjections d'animaux domestiques, déchets, etc..) et très fréquemment des jardins plantés en tabac qu'on établit sur les anciennes décharges d'ordures dont la terre (*asyɛ-ufuɛ*, littéralement la terre à ordures) est sensée donner de très bonnes récoltes de tabac.

---

(88) Jeu à douze trous comportant chacun quatre pions. Ce jeu se joue à deux partenaires. Le but du jeu consiste à prendre à son partenaire le plus de pions possible. Les règles du jeu sont nombreuses et variables (dans certaines variantes on ne joue qu'avec vingt-quatre pions au lieu de quarante-huit) et il est répandu dans tout l'ouest africain. Cf. Ch. BEART, 1955, pp. 476-517.

(89) Le *goli* est une famille fabuleuse composée de quatre personnes (le père, la mère, le fils et la fille), chacune représentée par deux masques (l'hypostase masculine et l'hypostase féminine) et dont l'invention relève de la mythologie (avec des versions variables d'une tribu à l'autre. Bien que *goli* soit un *amwê* (protecteur et vindicatif, comme tous les *amwê*), sa danse revêt surtout un caractère récréatif et sportif. Cf. F. LAFARGUE, 1970.

(90) Ce vin de palme est un des épices de justice les plus répandus. Aujourd'hui encore, lorsqu'un homme a trop de vin de palme pour sa consommation personnelle, il expose ses canaris sur la place du village ; le prix est indiqué par des feuilles collées sur la poterie elle-même, chaque feuille représentant l'unité monétaire de vingt-cinq francs (*pɔnu kũ*).

(91) C'est là aussi que s'installent les ramasseurs de produits (café, cacao, riz, coton) avec leur bascule et leurs véhicules.

3 - les annexes *extra-muros*

- Le cimetière (*asielie, si* = ensevelir) se trouve en général à une courte distance du village, fréquemment à proximité du chemin menant à la piste principale (92).

- Les bosquets à masques (*amwé-bo-nu*, la forêt : *bo* - où est, dedans : *nu* - le «fétiche» : *amwê*). Seuls savent, en principe, où ils se trouvent les porteurs du masque et leurs assistants ; les femmes n'ont pas le droit d'en approcher.

- Les marigots. Lieu de collecte d'eau et en même temps lavoir, le marigot, quelle que soit la distance à laquelle il se trouve du village, est relié à celui-ci par un chemin et est solidement intégré à l'espace villageois car les femmes s'y rendent deux fois par jour, une fois le matin et une fois le soir, pour faire la provision d'eau quotidienne ; certaines femmes, qui n'ont pas suffisamment d'aides-ménagères, sont parfois obligées de faire deux ou trois voyages à chaque fois car les Baoulé utilisent beaucoup d'eau à leur toilette. Tout le monde se lave entièrement le corps deux fois par jour (tout au moins en principe). Dans ces conditions, à raison d'un seau d'une dizaine de litres par personne adulte (on peut compter un demi-seau pour les enfants et un peu moins pour les bébés et les enfants qui ne sont pas assez grands pour se laver par eux-mêmes), on peut estimer qu'une femme est appelée à transporter entre quarante et cent litres d'eau par jour (93).

- Les lieux d'aisance. Si l'on urine dans la douchière, en public, et sans retenue, contre le mur d'une maison, contre un arbre, etc.., on se cache parmi les herbes ou derrière un buisson pour aller à la selle. D'une manière générale, il n'existe pas de latrines. En une dizaine d'années, je n'ai rencontré que deux ou trois exceptions à cette règle. Les excréments sont considérés comme trop sales pour que la défécation s'effectue au village même. Les lieux d'aisance sont à proximité du village, tout d'abord parce qu'on va le plus souvent à la selle le soir, après s'être administré un clystère et avant de prendre la douche (94). Le procès intestinal et l'excrétion anale jouent un rôle très important dans la vie quotidienne des Baoulé. Le contrôle du sphincter anal (non seulement en ce qui concerne les matières fécales, mais aussi l'évacuation des gaz) est l'objet de préoccupations constantes. En même temps, alors que pour ce qui est de l'appareil urino-génital les Baoulé appellent un chat un chat, tout ce qui a trait à l'analité s'exprime par euphémisme. L'expression concrète pour dire aller à la selle, *gye*, est considérée comme extrêmement grossière et est remplacée par des expressions telles que «je vais dans le chemin» (*nkɔ aî nu*), «je vais sur la branche» (*nkɔ waka su*), etc.. *Bi*, qui désigne les excréments et toute saleté d'origine organique, lorsqu'on l'utilise dans un contexte sérieux pour insulter quelqu'un (95) est considéré comme une injure grave. Le paroxysme de l'ivresse ne se manifeste pas, comme dans d'autres systèmes culturels, par des vomissements, mais par

---

(92) Les Baoulé répugnent beaucoup à installer leurs villages sur le bord des pistes. Les quelques villages ainsi situés l'ont été, dans la plupart des cas, par contrainte administrative, en général à l'occasion de regroupements autoritaires de villages. Les Baoulé, lorsqu'on leur demande la raison de cette répugnance invoquent plusieurs raisons : la poussière, les véhicules qui écrasent les volailles et le petit bétail, etc.. Il s'agit bien entendu de phénomènes de rationalisation car le fort débit actuel du trafic automobile est trop récent (guère plus d'une quinzaine d'années) pour justifier cette attitude. Ils disent parfois aussi qu'en s'écartant des pistes carrossables ils sont davantage à l'abri des tracasseries de l'administration. Mais ceci, non plus, n'est guère convaincant car la distance entre le village et la piste excède rarement un kilomètre. Il semble plutôt qu'on ait affaire là à un réflexe de sécurité : le chemin aboutit au village, mais ne le traverse pas et la forêt entoure le village de sa protection.

(93) Ainsi, les eaux de puits et même les eaux de pluie sont-elles hautement appréciées (sauf, il est vrai, comme boisson car on les trouve particulièrement insipides alors que l'eau de marigot «a du goût») parce qu'elles libèrent en partie les femmes des corvées d'eau.

(94) Les personnes âgées, aux sphincters un peu relâchés, prennent même la précaution de s'administrer leur clystère sur le lieu même de l'endroit où elles vont à la selle.

(95) On peut en effet utiliser les mêmes expressions injurieuses et insultantes dans des contextes à plaisanterie ; soit spontanés, soit institutionnalisés. Cf. La notion de *tukpɛ* définissant des relations à plaisanterie, P. ÉTIENNE, 1971 b.

une défécation incontrôlée (96). Aussi n'est-il pas étonnant que cette configuration aille de pair avec des troubles somatiques et la fréquence des phénomènes de constipation et de diarrhée qu'il semble peu plausible de mettre uniquement au compte du régime alimentaire.

Le village baoulé, avec ses cours, ses *akpaswa,* ses annexes inclues dans l'espace villageois, entre l'espace villageois et son terroir et dans l'espace du terroir (97), constitue une réalité matérielle bien définie inscrite dans l'espace avec précision et netteté (98).

Toutefois, cette structure, dont je n'ai présenté qu'une abstraction, une sorte d'archétype, est sujette à des variations qu'il convient d'analyser.

d - durée et structure

Toutes choses restant égales par ailleurs, il semble bien que la durée rende largement compte de trois variations importantes de la structure du village : variations de la taille des villages, variations de la configuration des cours, variations de la disposition des *akpaswa.*

Il convient de distinguer deux types de durée : d'une part la durée relative aux cycles longs et cumulatifs tels que le cycle de l'évolution de la maison annulaire à impluvium et véranda intérieure en maison quadrangulaire, à pièce commune centrale, à toit à quatre pentes et, en fonction de la richesse de son propriétaire, à terrasse non couverte (99) et, d'autre part la durée des cycles courts et répétitifs, tels que celui de la croissance du village entraînant, au bout d'un certain temps, le déplacement du village et l'inauguration d'un nouveau cycle. C'est de ce dernier type de durée qu'il sera ici question.

Il est bien évident, si l'on fait abstraction des autres variables, que plus un village est de fondation ancienne, plus il y a de chances pour que le volume de sa population soit élevé et qu'il occupe dans la hiérarchie politique de la tribu une situation prépondérante. Or, il n'en va pas toujours ainsi. Je montrerai par la suite - au cours de la troisième partie - comment des accidents (épidémies, phénomènes de sécession à la suite d'un palabre, de l'ouverture d'une succession, du déplacement du village, etc..), des conjonctures particulières (afflux de captifs et de réfugiés lors du passage de SAMORI parmi les populations situées au nord des Baoulé) et enfin la colonisation (chefferies illégitimes, regroupements autoritaires de villages) ont infléchi l'accroissement naturel des populations villageoises dans un sens ou dans un autre (100).

S'il n'intervient pas d'autres facteurs, on peut donc considérer que la simple durée, provoquant un phénomène d'accumulation sur place, détermine au bout d'un certain temps, les villageois à changer de site. Les circonstances qui déterminent ces changements sont parfois liées à des accidents tels qu'épidémies ou incendies. Il arrive aussi que les villageois préviennent ces calamités et décident d'eux-mêmes que leur village est trop «serré» ou trop «sale» (maisons en ruine, passages entre les cours ravinés par les pluies, etc..) et, après consultation des augures, choisissent un nouvel emplacement.

---

(96) Le vomissement, qui dans d'autres contextes culturels constitue un véritable scandale psycho-social - cf. l'analyse du cas yarock par ERICKSON, 1945 - est considéré par les Baoulé avec le plus grand réalisme ; on dira : «il a vomi, il a trop mangé, il a trop bu, il a mangé quelque chose de mauvais, etc..»

(97) Même les lieux d'aisance doivent être considérés comme faisant partie intégrante du terroir, non seulement parce qu'ils servent aussi de libre pâture, mais encore parce qu'ils sont périodiquement remis en culture.

(98) Les choses sont déjà beaucoup moins nettes en ce qui concerne le terroir et particulièrement ses limites.

(99) Ces terrasses découvertes présentent certes le désavantage de n'abriter ni du soleil ni de la pluie, mais, en même temps, elles servent d'aires de séchage et, par ailleurs, sont une manifestation de prestige très appréciée.

(100) La courbe de la figure 6 n'offre rien de très remarquable et appelle peu de commentaires. La taille des villages varie de moins de 100 à plus de 2000. Mais les très petits villages comme les très gros sont rares. La moyenne se situe aux alentours de 300 personnes par village. Plus de 56% des villages comprennent entre 100 et 400 habitants et moins de 25% dépassent le seuil de 500 habitants.

Le processus qui conduit à une densification de l'espace villageois bâti est très simple et se manifeste autant au niveau de la configuration des cours élémentaires qu'en ce qui concerne les *akpaswa.* Les figures 2 à 5 montrent bien cette évolution. Les cours du village de Kokro-Kouassikro (figure 3) sont relativement vastes, bien aérées, éloignées les unes des autres, laissant entre elles beaucoup d'espaces vides. C'est qu'il s'agit là d'un village d'implantation récente (1958). Le village d'Autobo-Aluibo (figure 2) présente un tout autre aspect : les cours sont serrées les unes contre les autres, ne laissant entre elles que de très étroits passages. Les places pour les réunions publiques sont à peine visibles sur le plan (101). Le site actuel du village est certainement très ancien. Voici ce qu'en dit J.P. TROUCHAUD : «L'érosion a profondément entamé la surface dénudée ouvrant des entailles profondes de 80 cm ; les soubassements de certaines cases anciennes témoignent d'un niveau d'origine situé à environ un demi-mètre au dessus de l'actuel» (102).

Le resserrement des cours et, en même temps, la densification du village, proviennent du fait que la résidence chez les Baoulé est rarement néolocale (103). Lorsqu'un homme veut que son épouse vienne habiter avec lui, il faut qu'il construise une maison pour elle. Le processus du mariage est très lent, chacun des conjoints continue pendant très longtemps à résider parmi sa propre parenté après la consommation du mariage (104) et même après que la femme ait mis un, deux ou trois enfants au monde. Pendant tout ce temps-là, l'homme fait un champ pour la femme et ses enfants, et cette dernière fait la cuisine pour lui et lui portera ou lui fera porter une ou deux fois par jour un plat complet (une boule d'igname, ou de banane, pilée et un plat de «sauce»). Le soir, c'est l'homme qui se déplace et va dormir dans la cour de son épouse. Lorsqu'il s'agira pour lui de construire la maison et, le cas échéant, une cuisine pour la femme, il s'efforcera de le faire dans la cour de son père, de son frère aîné ou de son oncle utérin si c'est chez ce dernier qu'il habite ou, à défaut, le plus près possible de l'endroit où il a l'habitude de vivre, c'est-à-dire de manger, de bavarder, de dormir, d'être en communauté. La solidarité de fait se fonde beaucoup plus sur la commensalité que sur une relation de parenté privilégiée, agnatique ou utérine (105).

Je voudrais comparer maintenant la disposition des *akpaswa* à propos du village de Diamelassou (figure 5) et celle du village d'Andobo-Aluibo (figure 4). Dans le premier cas, les trois *akpaswa,* à l'exception de la cour dont il a été question note 103, forment chacun un tout homogène. La disposition dans l'espace est sensiblement l'image fidèle de la structure des groupements de fonctionnement socio-économique. On serait assez tenté, dans ce cas, de parler de «quartiers», puisque chaque *akpaswa,* si l'on ne tient pas compte de l'exception déjà mentionnée, occupe un espace d'un seul tenant. Mais cette concordance entre occupation de l'espace et structure sociale n'est qu'un cas particulier de la disposition de l'habitat dans les villages baoulé.

---

(101) Certaines cours jouxtent la ceinture de forêt de broussailles qui entoure le village. Les villageois hésitent beaucoup à empiéter sur cette couronne car elle protège le village, non seulement autrefois contre les agressions, mais aussi contre les feux de brousse.

(102) République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan, 1966, document 8, p. 56.

(103) Le village de Diamelassou présente une exception à cette règle (figure 5). L'un des hommes de la famille étendue.Il *(akpaswa)* a établi sa cour le plus loin possible de l'*aulo-bo* dont il relève alors qu'il y avait assez d'espace pour qu'il s'installe à proximité. Tout d'abord, il s'agit d'un ancien migrant, maçon à Abidjan où il avait résidé une dizaine d'années. Il était revenu au village pour les funérailles de son père décédé depuis quatre ans au moment de l'enquête ; et, seconde raison de son établissement à l'écart, lui-même et son frère étaient peu satisfaits du partage de la succession de leur père, estimant qu'ils avaient été lésés au profit des utérins par le chef d'*akpaswa.* Cf. aussi figure 1f, plan schématique de la cour d'A... Amani. Le dernier des trois fils du chef de cour a été amené à construire sa maison à l'écart de la cour où résident ses frères car il ne restait absolument plus de place, ni dans la cour elle-même, ni autour.

(104) Il est même beaucoup plus fréquent que ce soient les rapports sexuels et la grossesse conséquente qui inaugurent le processus de l'alliance matrimoniale que l'inverse. Lorsqu'une fille non mariée est enceinte, elle doit dévoiler le nom du géniteur ; c'est ainsi que se font la plupart des mariages à l'heure actuelle car il existait anciennement la pratique de fiançailles prépubertaires.

(105) Même si la relation de parenté est donnée comme raison de la résidence : «j'habite avec un tel parce que c'est mon père, parce que c'est le frère de ma mère, etc..»

Le plan schématique du village d'Andobo-Aluibo (figure 4) témoigne, pour sa part, d'une discordance frappante entre l'occupation de l'espace et la structure en *akpaswa* du corps social.

Le fait que certains éléments construisent leur cour - ou leur maison, embryon d'une nouvelle cour - à l'écart parce qu'ils s'entendent mal avec les gens de leur *akpaswa* ou parce qu'il n'y a pas assez de place dans, ou à proximité de, leur cour d'origine, a sans doute joué un rôle dans l'éclatement des *akpaswa* d'Andobo-Aluibo. Mais, plus important, me semble être le rôle des changements d'allégeance au moment des successions. L'*akpaswa*, comme la cour, est un groupe cognatique ; on y rencontre des utérins et des agnats à des degrés divers par rapport au chef de village et des cognats, ainsi que des captifs et des descendants de captifs. Lorsque le neveu utérin, héritier de l'ancien chef, vient prendre possession des biens et des charges de celui-ci, certains agnats et cognats se trouvent vis-à-vis de ce nouveau chef dans un rapport de parenté tellement éloigné et se sentent si peu solidaires de lui qu'ils préfèrent se rattacher à un autre *akpaswa* de leur parenté (106) sans, pour autant, changer de résidence.

Ainsi, si le village en tant que réalité écologique manifeste une unité (habitat groupé) et une stabilité (les villages ne se déplacent que tous les trente à soixante ans) incontestables, il n'en va plus de même lorsqu'on considère le village aussi comme unité sociale et comme composé d'unités sociales.

a - La dialectique de la vie villageoise

Cette dialectique se manifeste dans trois domaines :

- à l'intérieur du village lui-même ;
- entre villages, c'est-à-dire entre unités de même niveau (on peut faire ici abstraction des rapports hiérarchiques entre les villages) ;
- entre unités de niveaux différents : les relations villages-campements et les relations villages centres de polarisation.

a - à l'intérieur du village

L'extrême mobilité des personnes qui constituent un village, l'extrême complexité de la manifestation dans l'espace, de l'organisation sociale (107), la disparité des droits et des statuts des gens à l'intérieur de la communauté villageoise (108), ne peuvent se comprendre pleinement que par référence aux contradictions majeures de la société baoulé. Si la personne, dans les cas où le système fonctionne idéalement par référence à l'un des termes de la contradiction, a autant de facilité à changer de situation dans le cadre de l'organisation sociale, si les liens d'alliance matrimoniale sont aussi aisément rompus, si les changements d'allégeance (d'*akpaswa* à *akpaswa* ou de village à village) sont aussi nombreux, c'est que la personne participe de plusieurs allégeances à la fois, relève de plusieurs groupes sociaux. Et lorsqu'une personne ne relève que d'un seul groupe social au sein duquel elle ne se plait pas, elle peut toujours, avec l'aide des siens, fonder un campement qui deviendra un village. Le cas est d'ailleurs assez fréquent (109). S'il est tout seul ou s'il n'a pas avec lui assez de monde pour fonder un campement, il existe pour l'individu un dernier recours : il abandonnera tous ses biens au village, y compris ses vêtements, et se présentera, entièrement nu,

---

(106) Surtout lorsque l'héritier n'a pas été élevé dans la cour dont il vient recueillir la succession, mais dans un autre village. Ou encore lorsqu'il appartient à un niveau généalogique inférieur à celui d'agnats et de cognats de l'*aulo-bo* qui, en tant qu'«aînés», seront peu enclins à respecter son autorité.

(107) Cf. la disposition des *akpaswa* d'Andobo-Aluibo (figure 4).

(108) Je fais abstraction ici des conditions de captivité. Les différentes sortes de captifs ont joué un rôle très important, surtout lors du passage de SAMORI, dans la vie villageoise. Mais j'en parlerai plus loin dans la troisième partie.

(109) La toponymie est souvent révélatrice des conditions de fondation du village : des noms tels que Mahonon (je suis mort dedans), Mamian (je suis serré), Bofia (la forêt où l'on va se cacher), Assengou (asseyons-nous ici), Touakalé (paie ta dette), etc.. indiquent en général une sécession à la suite d'une querelle.

dans un autre village où il ne possède ni parents, ni alliés, ni amis, ni connaissances et auquel il demandera l'hospitalité. Il s'agit là d'un simulacre de suicide suivi d'une sorte de renaissance sociologique qui semble avoir été assez rare (110).

Cette appartenance multiple de l'individu est la conséquence même de la structure cognatique de la parenté. Un homme dépend, dans un contexte d'assistance en général réciproque (111), non seulement de ses paternels et de ses maternels, mais aussi des paternels et des maternels de ses paternels et des paternels et des maternels de ses maternels et ainsi de suite, aussi loin que remonte le souvenir des relations de fait et autant que les rapports entre les partenaires de la relation de parenté sont entretenus par des visites, des services, de l'assistance, etc.. (en particulier à l'occasion de funérailles, de mariages, de palabres).

Or, cet idéal de multidépendance n'est pas toujours réalisé dans les faits. Il existe une catégorie de personnes dont le nom même d'*aulo-ba* (enfants de l'*aulo*) exprime le fait qu'ils sont dans une situation de dépendance unique. Il s'agit d'enfants de captifs ou de captives de l'*aulo* ou de l'*aulo-bo* qui ont été mariés avec des personnes de l'*aulo* ou de l'*aulo-bo* ; d'enfants issus d'unions entre membres apparentés de l'*aulo* ou de l'*aulo-bo* (112), d'*ato-vlɛ-ba* (enfants issus d'un mariage *ato-vlɛ*) (113) ; d'enfants nés hors mariage ou de père inconnu ; enfin, bien qu'on ne les désigne point ainsi, on pourrait ranger dans cette catégorie les gens qui ont rompu avec leurs paternels - ou qui n'ont même jamais habité parmi eux (114) - et qui vivent dans la dépendance unique de leur oncle utérin (115).

En principe, les droits des partenaires de l'alliance matrimoniale sur leur descendance commune - ainsi que les droits de celle-ci sur les deux branches de sa parenté - sont partagés. Un enfant «est pour le père» dit-on, c'est-à-dire qu'il habite dans la cour de son père, la résidence étant théoriquement patrilocale (sauf pour les héritiers utérins), qu'il travaille avec et pour son père, etc.. En revanche, il succèdera au frère de sa mère, mais pourra aussi être mis en gage par ce dernier. Or, il est très fréquent qu'un enfant soit élevé et réside dans la cour de ses maternels (116). Il arrive aussi, je l'ai déjà mentionné, qu'à l'ouverture d'une

---

(110) Le suicide concret (pendaison ou par coup d'arme à feu) semble même avoir été plus fréquent.

(111) «Je dois assistance à l'ensemble de ma parenté et aux parents de mon épouse et je peux compter sur l'assistance de l'ensemble de ma parenté et sur celle des parents des époux de mes sœurs». Il est bien évident qu'il ne s'agit là que d'une formulation théorique et que les cas de non-assistance ou d'assistance insuffisante, ou estimée telle, sont nombreux et servent en général de prétexte à des différends dont l'aboutissement est en général le changement d'allégeance et la sécession.

(112) Il s'agit parfois d'unions incestueuses (*plɔ plɔ̀*) qui ne sont pas nécessairement nulles - il suffit d'accomplir la cérémonie lustrale et de boire le «remède» protecteur - bien plus, elles sont généralement plus durables que les unions ordinaires. Outre ces unions incestueuses entre utérins, certaines unions entre apparentés - en relation agnatique ou cognatique - sont possibles à condition que les partenaires n'aient pas en commun ou ou une ancêtre encore en vie. Les Baoulé sont extrêmement désinvoltes à l'égard de l'inceste défini comme tel. En revanche, ils sont beaucoup plus respectueux des empêchements aux mariages déterminés par des unions antérieures : interdiction rigoureuse du sororat ; impossibilité pour deux frères d'épouser deux sœurs ; pour la sœur d'*ego* d'épouser le frère de la femme d'*ego* ; etc.. (cf. plus loin).

(113) Mariage sanctionné par des transferts importants de poudre d'or et des festivités onéreuses en contrepartie desquels la parenté de l'épouse renonçait à tous ses droits sur celle-ci et sa descendance. Les enfants issus d'un tel mariage ne dépendaient que de leurs paternels.

(114) Il n'est pas rare en effet que certains mariages déjà sanctionnés par une, deux, voire trois naissances, se terminent par un divorce, ou le décès de l'époux, avant que la femme soit venue résider chez celui-ci. Des enfants élevés chez leurs maternels sont irrémédiablement perdus pour leurs paternels.

(115) Même s'il s'agit de l'héritier présomptif, il est assez fréquent qu'un chef fasse habiter chez lui l'utérin qu'il désire avoir comme héritier, on dira de lui qu'il est «comme le captif de son oncle». Non pas parce que ce dernier peut le mettre en gage, mais parce qu'il se trouve en situation d'unidépendance, soumis uniquement à l'autorité de l'oncle utérin.

(116) En fait, dans la pratique, c'est la femme, en tant que mère, qui, primordialement, dispose des enfants. En cas de divorce, il n'est pas rare que des enfants qui «ont déjà grandi» (entre 12 et 15 ans), et pas seulement parmi les filles, mais aussi parmi les garçons, s'en aillent avec leur mère. En cas de décès de la mère, si les enfants déjà élevés, capables d'aider aux champs ou aux tâches domestiques, restent fréquemment avec leur père, les enfants en bas âge sont confiés à une parente de la femme. J'ai même rencontré quelques cas où des garçons, déjà adultes à la mort de leur mère, quittèrent la cour de leur père parce qu'ils ne s'entendaient pas avec la nouvelle épouse de celui-ci.

succession certains membres de l'*aulo* ou de l'*aulo-bo* préfèrent résider avec un autre groupe de leur parenté (autre *akpaswa,* autre village).

C'est que, si l'idéal explicite du système de valeurs en ce qui concerne l'organisation sociale se donne comme partage de droits, l'idéal implicite que caresse tout homme baoulé est de conserver autour de lui, non seulement ses propres fils et les enfants de ses fils, mais encore la descendance issue de ses sœurs et de ses filles. L'idéologie explicite renvoie nettement à un partage équitable (117) ; l'idéologie implicite à la concentration de descendants et de dépendants. Alors que la première pourrait avoir pour devise «un peu de tout pour chacun», la seconde dit très nettement «tout pour moi».

Dépondération de l'un des termes de l'alliance matrimoniale et captation de descendants (118) rendent compte, à mon sens, du caractère disparate de la composition des cours, des *akpaswa* et des villages et de la mobilité des individus dans l'espace (119).

b - les rapports entre villages

Comme je l'ai dit au début de ce paragraphe, on peut faire abstraction des rapports verticaux de hiérarchie entre les villages. Ils correspondent, en théorie, au classique modèle akan de type pyramidal. En fait, ils sont assez peu opérants, d'une part parce que l'affaiblissement du pouvoir central de Sakassou au cours de la seconde moitié du XIXe siècle est allé de pair avec la multiplication de chefferies pratiquement indépendantes de la capitale et, d'autre part, parce qu'il n'existe pas de ségrégation socio-politique : les captifs ne constituent pas un corps social spécifique (caste ou classe) séparé du reste de la société et destiné à se produire lui-même en endogamie ; bien au contraire les captifs sont rapidement intégrés à la communauté villageoise par le truchement de mariages avec des personnes libres (*lyewa*) (120) et les descendants de ces unions (*ablua*) se distinguent fort peu des autres Baoulé (121).

---

(117) Ce souci de non monopolisation se manifeste en d'autres domaines, en particulier dans celui de l'alliance matrimoniale. Le fait que certains mariages ne soient pas autorisés en raison d'un mariage antérieur (je ne peux pas épouser la sœur de ma femme, je ne peux pas me marier avec la sœur de la femme de mon frère) et d'une manière plus générale la répugnance à l'égard de toute forme de mariage-échange directe ou successive, est justifiée par le souci de ne pas accaparer les partenaires de l'alliance dans le même groupe de parenté, de laisser aux autres groupes l'opportunité de nouer eux-aussi des alliances avec mes alliés. Si je cherche une femme dans le groupe où un de mes frères s'est marié, on dira que nous voulons toute cette famille pour nous seuls ; si je donne une de mes filles en mariage dans la famille d'où vient sa mère, non seulement je me prive de ce fait de la possibilité de nouer une nouvelle alliance avec un autre partenaire* mais j'en prive aussi mes partenaires.

* L'intérêt de cette multiplication des alliances réside en ceci que mes alliés ne sont pas alliés entre eux mais dans une position de rivalité par rapport à moi-même et que je peux donc les jouer les uns contre les autres.

(118) Toujours d'ailleurs dans le respect des procédures. Cf. P. et M. ÉTIENNE, 1971.

(119) Déjà, au cours de l'enquête régionale de Bouaké en 1962-1963, j'avais remarqué que, même chez les Kodé, Baoulé patrilinéaires de la région de Béoumi, où l'*Akpaswa,* qu'on préfère appeler *osu,* correspond très sensiblement à un quartier de village et constitue presque un patrilignage, il existait des cours d'utérins dans les *akpaswa.* Cf. REP. C. d'Iv., Minist. Plan, 1966, volume I, p. 144). En 1970, enquêtant dans cette même région pour le compte de l'A.V.B. (Autorité pour l'Aménagement de la Vallée du Bandama), je fus confronté plus pratiquement avec le problème posé par la présence d'utérins dans des groupes à structure en principe patrilinéaire. Le barrage, édifié sur le Bandama, un peu au nord de Yamossoukro, oblige le déplacement d'un certain nombre de villages dont le site actuel est appelé à être inondé. Dans le petit village d'Andé (quelques 120 habitants) du groupe Dienviensou, six chefs de famille, qui étaient à Andé chez leurs maternels, demandèrent à être réinstallés chez leurs paternels. Ainsi, à la faveur d'un déplacement autoritaire de villages dans le contexte actuel, se manifestent des tendances sécessionnistes qui étaient très agissantes dans le contexte traditionnel.

(120) Il était assez rare, c'est tout au moins ce qui ressort de l'étude généalogique d'une demi-douzaine de villages, que les captifs se marient entre eux.

(121) Les enfants d'un captif et d'une sœur de chef peuvent même prétendre à l'héritage.

Ces rapports verticaux se manifestent surtout dans le domaine juridico-politique : la guerre (122), le règlement des querelles entre villages (123) qui portaient en général sur des problèmes fonciers (gîtes aurifères, population d'*elaeis*, de rôniers, etc.., terrains de chasse, lieux de pêche, etc..) et sur des problèmes de rançonnement des marchands sur les routes de traite avec Tiassalé. Mais tout ceci entre plutôt dans le cadre des phénomènes de polarisation dont je parlerai plus loin.

Les rapports entre villages ou, si l'on préfère, entre unités de même niveau intéressent essentiellement deux domaines : celui de l'alliance matrimoniale et donc de la parenté et celui du rapport foncier. L'alliance matrimoniale ne consiste pas seulement en un transfert de femmes, elle peut être considérée comme un «phénomène social total» en ce sens qu'elle apparaît à tous les niveaux de la réalité sociale.

Les rapports qu'elle détermine se situent dans un contexte profondément ambivalent de solidarité et de compétition d'autant plus sensible que les partenaires du rapport d'alliance sont plus proches dans l'espace les uns des autres. En effet, la lenteur du processus du mariage, qui commence avec les premiers rapports sexuels et ne se trouve pleinement accompli que plusieurs années plus tard, lorsque la femme rejoint définitivement le domicile de son époux, et qui implique pourtant une coopération quotidienne entre les conjoints, oblige généralement ceux-ci à résider à assez proche distance l'un de l'autre (124). Dès que l'union est officielle (125) ou que la grossesse de la femme est manifeste, l'homme est tenu de faire un champ pour elle ou, plus exactement comme le traduisent les interprètes, «au nom de la femme» (126). Cette dernière, en contrepartie, est tenue d'envoyer à son époux un plat cuisiné complet au moins une fois par jour. Quant à l'homme, c'est à lui à se déplacer le soir jusqu'à la cour où réside son épouse s'il veut bénéficier de ses services sexuels.

C'est en grande partie pour cette raison que le village s'établit en général sur une des limites de son terroir et que les villages des terroirs voisins en font autant. Le village de Diamelassou par exemple se situe à environ un kilomètre et demi de trois autres villages (Mdrikro, Ndrikouakoukro et Aourokro). Il s'en suit que près de 60% des alliances matrimoniales se font dans un rayon de 1500 m (127). Les villages baoulé sont ainsi le plus souvent groupés par trois, quatre ou cinq, formant une sorte de complexe matrimonial dont la structure n'est pas nécessairement identique à celle de la hiérarchie politique.

---

(122) La guerre, soit contre d'autres blocs ethniques (Gouro à l'ouest, Agni à l'est), soit entre tribus baoulé n'a jamais pris l'importance qu'elle a pu avoir parmi les sociétés Krou (Dida, Bété, Guéré, pour ne citer que les plus importantes), ni même Mandé sud.

(123) Les querelles entre familles ou même entre individus qui ne trouvaient pas de solution au niveau du village ou de la sous-tribu étaient portées devant la cour de justice de la ville siège de la chefferie de la tribu. Il s'agissait avant tout d'affaires d'adultère, de divorces, voire de simples querelles de ménages, d'accusation de vol, d'empoisonnement et de sorcellerie, etc..

(124) Il existe, bien entendu, des cas de *télégamie liés dans le contexte pré-colonial surtout au négoce* (nécessité d'avoir des alliés dans les villages qui jalonnaient la route de traite vers Tiassalé) et à l'artisanat itinérant. Cf. P. et M. ÉTIENNE, 1971, pp. 51-52.

(125) Dans le cas des fiançailles prépubertaires, dès que la jeune fille était capable de travailler aux champs et de cuisiner convenablement.

(126) Cette expression renvoie au fait que la femme n'est pas vraiment la propriétaire du champ mais seulement l'usufruitière d'abord de la récolte d'igname qu'elle utilise librement pour la consommation familiale et qu'elle peut commercialiser en partie à charge pour elle d'acheter avec le produit de la vente les produits d'usage domestique courants (sel, savon, pétrole, etc..) - le reste de la récolte commercialisable est en principe «pour l'homme» - en second lieu des façons culturales de départ (défrichement et buttage) qu'elle utilise pour des cultures associées ou de seconde ou troisième année (maïs, coton, arachide, riz, condiments, etc..) et qui sont sa propriété.

(127) Par effectifs cumulés, les mariages se font, pour 7,8%, à l'intérieur de l'*aulo-bo*, pour 13,7% à l'intérieur du village, pour 59,3% dans un rayon de 1,5 km, pour 69,4% dans un rayon de 3 km, pour 85,9% dans un rayon de 15 km. Cf. Rép. C. d'Iv., Minist. Plan, 1966, Document 4, p. 87.

En effet, Aourokro et Diamélassou seraient issus de Tiépli, village d'origine Tagouana (128), le fondateur de Gbendekouassikro serait parti d'Akawa (ou Amouenkanoukro, siège de la chefferie des Souafoué du Ndranoua) (129) à la suite d'un palabre et Mdrikro et Ndrikouakoukro seraient originaires de Djekro, siège de la chefferie légitime des Assendré du Ndranoua.

L'alliance matrimoniale, sauf en ce qui concerne le mariage *ato-vlɛ*, n'implique pas de transferts importants de richesses ; elle n'est sanctionnée que par des dons de biens immédiatement consommables (viande de chasse et sel) ou symboliques et de peu de valeur (la natte «de l'urine», *mie-bɛ*, qu'on offre à la belle-mère en remplacement des nattes que la fille lui a gâtées quand elle était enfant) et, enfin, par des prestations de travail sur les champs des alliés (*sia-djumâ* = le travail des beaux-parents), dons de viande de chasse (130) et prestations de travail se poursuivant aussi longtemps que dure le mariage.

L'alliance et la parenté ont aussi des répercussions économiques considérables au niveau des rapports entre villages à l'occasion des funérailles. Tous les parents, alliés et amis du défunt sont tenus d'apporter leurs «condoléances» qui se concrétisent par des dons en numéraire, destinés, une part à être thésaurisés dans l'*adja*, le trésor héritage (131) et, pour une autre part à être dépensés à assurer la subsistance des nombreux visiteurs qui viennent assister la famille en deuil, et aussi par des dons en nature qui consistent essentiellement en boissons et animaux domestiques destinés à être consommés durant le temps que se poursuivent les funérailles, ainsi qu'en pagnes, nattes et couvertures dont une partie sera ensevelie avec le défunt et dont le reste ira grossir l'*adja*.

Il n'est pas un évènement de quelque importance de l'existence villageoise qui n'intéresse qu'un seul village. Tout le groupe de trois, quatre, cinq villages et parfois plus, est également concerné. Funérailles, palabres et, à un moindre degré, mariages et naissances (132), mobilisent parfois pour plusieurs jours la quasi-totalité des habitants de ces villages car ils entretiennent tous les uns avec les autres des relations de parenté ou d'alliance à des degrés divers qui les obligent à manifester leur solidarité et à participer à l'évènement.

J'ai déjà dit au début de ce paragraphe que le contexte dans lequel s'établissaient les relations entre villages était ambivalent. C'est-à-dire que les relations entre villages ne se structurent pas seulement en termes de liens de solidarité, mais aussi en termes de compétition, de rivalité, de conflits.

La densité et la complexité des relations qui s'établissent ainsi entre un nombre relativement restreint de groupes sociaux élémentaires, à l'intérieur d'une aire spatiale peu étendue et dans un contexte

---

(128) Il existait déjà des villages d'agriculteurs et de forgerons tagouana établis dans la région proche de Bouaké lorsque les Assendré venant de Koumassi s'y installèrent. Tiépli, dans le contexte traditionnel, était un village vassal qui, à la faveur de la conquête coloniale, usurpa la chefferie des Assendré.

(129) La tribu (*mê*) Ndranoua est constituée par deux *akpaswa* : les Souafoué qui seraient venus avec la reine Pokou et les Assendré venus plus tard à la recherche des Assabou pour les prier de regagner l'Ashanti.

(130) A l'heure actuelle, le gibier étant de plus en plus rare, les dons de viande de chasse sont remplacés par des dons en espèces. De temps en temps, lorsqu'on rencontre sa belle-mère, on lui donne 25, 50, 100 francs, en lui disant : «Tiens, prends, voici ta viande». Les menus cadeaux, comme les prestations de travail, se poursuivent tout le temps que dure le mariage.

(131) Actuellement, une partie de l'argent est aussi consacrée à l'achat d'un cercueil et à l'édification d'un tombeau en ciment recouvert parfois de carreaux de faïence de couleur.

(132) Les naissances et les mariages* sont marqués par des festivités mais qui apparaissent très modestes par comparaison avec la célébration des funérailles.

* A l'exception du mariage *ato-vlɛ*. Mais cette forme de mariage semble avoir disparu avant même la conquête coloniale au moment du passage de SAMORI dans les territoires situés au nord des Baoulé.

d'ambivalence (solidarité-rivalité) (133) ne peuvent qu'accumuler les tensions et les occasions de conflits. Or, dans la société baoulé, les procédures manifestes de résolution des conflits sont en fin de compte peu nombreuses et peu opérantes en grande partie parce que les arrêts rendus par les cours de justice même par la plus éminente (Sakassou) ne règlent les différends que pour un temps. A la première occasion (décès d'une des parties en cause, ou décès du chef de canton, ou de l'un des juges les plus importants du tribunal, mutation du fonctionnaire d'autorité de l'administration, etc..) le palabre que l'on croyait réglé ressurgira. Il faut noter que la procédure peut être très longue. Si l'une des parties n'est pas satisfaite du jugement rendu au niveau du village, elle peut récuser la compétence du tribunal et porter le différend soit auprès d'une juridiction de même niveau (un autre village par exemple) soit à un niveau supérieur, auprès du tribunal du siège de la chefferie d'*akpaswa* (au sens de fraction de tribu) ou de la tribu *(mê)* ou d'une autre tribu, ou même jusqu'à celui de Sakassou. En fait, la procédure juridique baoulé agit un peu comme la médecine pré-freudienne : elle fait disparaître les symptômes pour un temps sans supprimer les causes. Enfin, la faible efficacité de la procédure juridique baoulé s'explique aussi en partie par référence aux systèmes de valeurs et de représentations : la rancune, le ressentiment - et toute décision judiciaire est appelée à en susciter au moins chez une des parties, sinon chez les deux - tout comme la haine, la jalousie, l'envie, sont des sentiments extrêmement forts : tout d'abord parce qu'ils sont sensés être très difficiles à supprimer et, en second lieu, parce qu'ils peuvent rendre malade, voire tuer, soit celui qui en est l'objet, soit celui qui les éprouve.

Le village et son entourage immédiat, constituant ce que j'ai appelé un complexe matrimonial, fonctionnent comme une sorte de marmite de Papin : au delà d'un certain seuil d'accumulation de tensions il intervient nécessairement des scissions de la part des éléments les moins intégrés et le plus en désaccord avec le *consensus* et qui inaugurent, par le processus de création de campements, un nouveau cycle de la dialectique itérative campement-village-campement-village, etc.. impliquant dans un processus identique au processus initial des unités sociales du même modèle que les unités initiales.

Il convient de faire ici une remarque. Tout d'abord la dynamique de l'extension du groupe baoulé, depuis sa constitution jusqu'à la conquête coloniale, fut fonction de facteurs autres que la seule accumulation des tensions en vase clos (134). L'expansion baoulé pré-coloniale doit se comprendre aussi en fonction de facteurs économiques globaux : la recherche des gisements aurifères et de captifs, les deux monnaies essentielles du négoce pré-colonial - et de facteurs politiques globaux : conquête des territoires agni vers l'est et tentative identique, mais non couronnée de succès, vers l'ouest contre les Gouro -.

En second lieu, ce que j'ai appelé le complexe matrimonial ne constituait pas un ensemble fermé. Tout d'abord, certains éléments se trouvaient dans une situation de structure telle (règles d'interdits de mariage et surtout d'impossibilité de mariage) (135) qu'il leur était difficile, et parfois impossible de se marier dans le cadre restreint du complexe matrimonial constitué en général par moins d'une demi-douzaine de villages. En second lieu, certains cas de télégamie sont induits, soit par une première alliance

---

(133) Conflits entre conjoints, conflits entre partenaires de l'alliance matrimoniale à l'égard de leur descendance commune, conflits de successions, conflits à propos des droits de culture, d'accès aux palmiers, aux réserves forestières (café, cacao), accusations d'empoisonnement, de sorcellerie, etc..

(134) Cf. Ph. de SALVERTE-MARMIER (Rép. C. d'Iv., Minist. Plan, 1966, Tome I, pp. 39-43) qui appelle le processus que je viens de décrire l'«essaimage naturel».

(135) Non seulement je ne peux pas me marier avec mes *sia* (mes alliés), dans les groupes où j'ai déjà eu une épouse ou dans lesquels mes parents du niveau généalogique supérieur au mien et mes frères et mes sœurs ont déjà trouvé des conjoints, mais encore je ne peux pas non plus me marier chez mes *ula*, mes «rivaux», c'est-à-dire les alliés de mes alliés. Parents (*osufwɛ*), alliés *(sia)*, conjoints (*yi* épouse, *wû* époux) et alliés des alliés ou «rivaux» *(ula)* sont des termes en relation d'incompatibilité mutuelle.

à longue distance (136), soit par d'autres facteurs soit économiques (la traite) (137), soit religieux (le commerce cultuel) (138).

Mais, avant d'aborder ce dernier point, je voudrais traiter d'un aspect dont je n'ai parlé jusqu'à présent qu'incidemment : il s'agit de l'aspect juridique des rapports des villageois avec leurs terres. En effet, si la terre est moins un objet d'appropriation que la partenaire d'une alliance, les modalités d'accès à sa jouissance ou à celle de ses «produits» spontanés ne sont pas identiques pour chacun, mais dépendent, outre de l'usage qui en est fait (les modalités d'accès à la terre en tant que support immédiat de la subsistance ou en tant que support de revenus monétaires ne sont pas les mêmes (139), au statut des individus définis par rapport à l'ancêtre fondateur qui a, le premier, scellé l'alliance avec la terre et les puissances qui l'habitent.

Qu'il s'agisse du niveau du village ou de celui des rapports entre villages, les points suivants me semblent importants à souligner ou à rappeler :

- la disparité des droits des agnats et cognats, d'une part, et des utérins d'autre part, selon qu'il s'agit des terres à cultures vivrières ou des populations de palmiers et, actuellement, des plantations de café et de cacao ;
- les cessions de droits de culture et de pouvoirs sur la terre ;
- les limites des terroirs et le chevauchement des parcelles sur les parties mitoyennes.

En ce qui concerne les terres à cultures vivrières, les agnats et les cognats ont priorité sur les utérins. Bien entendu, l'application de cette règle théorique varie en fonction du rapport qui existe entre le volume de la population du village et la superficie de son terroir. Dans les villages à terroir très vaste, la mise en culture des parcelles vivrières se fait librement en fonction seulement du *consensus*. En revanche, dans les cas de forte densité, lorsque la quasi-totalité du terroir a été mis en culture, toutes les parcelles

---

(136) C'était le cas du mariage *ato-vlɛ*. Il se faisait de préférence entre villages éloignés car l'*ato-vlɛ-bla* ne retournait pas en visite chez ses parents ; les *ato-vlɛ-ba* n'allaient pas non plus en visite chez leurs maternels ; celle-là et ceux-ci étaient enterrés dans le village du mari et du père. En outre, cette forme de mariage se pratiquant entre *agwa* (nobles, descendants en ligne utérine des nobles venus de l'ashanti) ou *blêngbi* (riches notables) qui seuls détenaient assez d'or pour en assumer les frais et obligeait donc fréquemment à aller chercher des partenaires dans des villages éloignés. L'*ato-vlɛ-bla* se faisait accompagner par une ou deux jeunes parentes qui l'assistaient dans ses tâches ménagères et lui donnaient aussi le sentiment de ne pas être trop isolée dans le village de sa belle-famille. Ces aides-ménagères et dames de compagnie grandissaient et finissaient par se marier dans le village où leur parente était mariée en *ato-vlɛ*.

(137) J'ai déjà mentionné que les routes de traite étaient peu sûres et le rançonnement des marchands fréquent, et que l'on avait tout intérêt à avoir des alliés dans les villages qui jalonnaient les pistes menant vers les centres commercieux. L'artisanat itinérant provoquait aussi des mariages à longue distance. Les artisans (tisserands, fondeurs et orfèvres) s'établissaient dans un village de leur parcours habituel, y travaillant à la demande ; ils y restaient souvent assez longtemps pour nouer une intrigue amoureuse avec une fille du village et l'engrosser. Si la fille désignait l'artisan comme le géniteur de l'enfant qu'elle attendait, il était obligé de l'épouser.

(138) Le commerce des cultes a toujours été très actif dans le pays baoulé, cf. P. ÉTIENNE, 1966.

(139) Dans le contexte traditionnel, les activités liées à la terre n'apportaient pas de revenus monétaires, sauf dans quelques cas exceptionnels. Les plus importants provenaient de la recherche de l'or. Mais il existe peu de renseignements en ce domaine ; d'après J.P. CHAUVEAU, dans la région de Kokumbo où voisinaient des éléments provenant de diverses tribus baoulé - Aïtou, Faafoué, Sa, etc.. - l'accès aux gîtes aurifères était fonction de rapports de force (guerre) ou de clientèle, beaucoup plus que fonction de rapports de parenté. Il serait intéressant de savoir comment les choses se passaient parmi les Ayaou et, surtout, dans la région de Bocanda où l'extraction de l'or était un monopole tribal. En second lieu, à proximité des cours de justice les plus importantes, il existait des points de vente de vin de palme. Dans quelques localités, comme Kokumbo, centre minier composite, Toumodi, étape sur la route de traite vers Tiassalé, la nourriture elle-même pouvait faire l'objet d'un commerce. Enfin, dans le nord du pays baoulé, les captifs, une des principales monnaies avec l'or, le fer et le sel, s'échangeaient, lors du passage de SAMORI, contre des vivriers. Toutefois, il s'agit là de cas exceptionnels.

sont appropriées et font en général l'objet d'une dévolution agnatique. Le fondement du droit, en l'occurence, réside dans le fait qu'un homme continue à cultiver là où il a déjà lui-même fait ses propres cultures (c'est-à-dire, normalement, sur les parcelles qui lui ont été désignées par son père), là où il a aidé son père à cultiver, là où il a cultivé pour sa mère et, le cas échéant, pour ses sœurs. Ainsi, les utérins qui viennent recueillir une succession dans le village de leurs maternels sont-ils en général obligés de cultiver leurs vivriers sur les parcelles les plus éloignées du village. Lorsqu'il n'y a plus assez de terres disponibles, ce sont eux qui doivent en demander auprès des villages voisins (où, d'ailleurs, ils sont généralement *yaswa-ba*) (140). Ce fut le cas d'un village assez récent de l'*akpaswa* Akpouéssou de la tribu Ahri (sous-préfecture de Brobo) fondé dans le courant de la première moitié du XIXe siècle, qui avait obtenu du chef des Akpouéssou un terroir proportionné au volume de sa population. Le passage de SAMORI parmi les populations Tagouana, Djimini et Djamala, provoqua un accroissement démographique considérable dû à l'achat de captifs ou à l'accueil de réfugiés fuyant SAMORI et considérés comme des captifs. En 1963, la population du village était constituée, pour environ ses deux tiers, de captifs et de captives et de leurs descendants.

La figure 6 montre, pour le village, de Diamélassou, que ce sont les utérins qui cultivent les parcelles de vivriers les plus éloignées du village.

Les droits sur les palmiers appartiennent aux utérins. Lorsqu'un agnat ou un cognat veut abattre des palmiers pour en extraire du vin de palme, il doit en demander l'autorisation à l'utérin qui détient sur eux les droits éminents. La récolte du lundi (jour généralement chômé, réservé aux libations à la Terre et aux Mânes des ancêtres) revient à celui-ci. Si l'exploitant vend du vin de palme, il doit remettre la recette au propriétaire qui lui en rendra une partie, en général entre un tiers et la moitié. Les choses sont parfois plus compliquées encore. J'ai connu le cas d'un *bla-ba* qui jouissait de droits éminents sur les palmiers qu'il tenait de son oncle utérin, mais qui acquittait les droits de *yaswa-ba* au chef de village pour les palmiers qu'il tenait de celui-ci.

La dévolution des plantations de café et de cacao est l'objet de pratiques très différentes variant selon les régions et aussi en fonction des rapports de force entre héritiers utérins et fils du défunt. Dans certains cas, la stricte règle de succession utérine est appliquée et toutes les plantations vont au fils de la sœur du défunt. Dans d'autres cas, dans la région de Bocanda par exemple, le fils hérite la totalité des plantations de son père s'il a aidé celui-ci régulièrement sinon elles reviennent au neveu utérin. Dans la plupart des cas, les choses ne sont pas aussi tranchées et il intervient une sorte de partage entre les fils et l'héritier. A Diamélassou par exemple, cette procédure de partage apparaît nettement sur le plan cadastral. A la mort du dernier chef, le grand bloc caféier, situé dans le lieu-dit *Bo-Kpri* (grande forêt), a été partagé entre l'héritier (le chef actuel) et les fils, ce qui explique l'intrication des parcelles dans un bloc, à l'origine d'un seul tenant. Dans la région de Sakassou, j'ai rencontré un autre cas de partage, se manifestant par une sorte de délégation des pouvoirs de gestion du neveu utérin héritier aux fils du défunt. Lorsque l'héritier préfère rester dans son village paternel, en général pour des raisons d'ordre économique, il confie la surveillance de la plantation aux fils de son oncle ; il ne vient lui-même que pour de courtes visites. Lorsque le produit a été commercialisé, les fils donnent à l'héritier le montant de la vente et celui-ci leur en rend une partie, en général entre un tiers et la moitié.

Il existe un second point sur lequel je voudrais attirer l'attention : La cession de simples droits de culture et la cession des pouvoirs sur la terre. La première est beaucoup plus fréquente que la seconde, car cette dernière implique le complet renoncement à leurs droits de la part des détenteurs éminents. En revanche, cette procédure engendre, tout autant que la première et sinon plus, des conflits postérieurs entre les héritiers des donateurs et ceux des donataires.

---

(140) Pour la distinction entre *bla-ba* (utérin, enfant de femme) et *yaswa-ba* (agnat ou cognat, enfant de garçon). Cf. P. et M. ÉTIENNE, 1966, pp. 59-63.

Ceci intéresse non plus le niveau du village (141) mais le niveau des rapports entre villages et même entre fractions de tribus (*akpaswa*) et tribus.

La cession de droits de culture entre villages est très fréquente. Ce genre de cession intervient seulement à titre précaire et le droit de cultiver peut toujours être remis en cause par le donateur ou ses héritiers. Toutefois, même lorsqu'il s'agit de terres à café ou à cacao, même lorsque les donateurs ou leurs héritiers parlent de reprendre leurs droits, il est très rare qu'ils mettent leur menace à exécution. En fait, le droit accordé reste valide tant que le bénéficiaire ou son héritier reste en relations de bonne intelligence avec ceux qui détiennent les droits éminents sur la terre. Ces cessions sont gratuites ; les dons de volailles ou de petit bétail - et des boissons qui les accompagnent - ne doivent en aucun cas être considérés comme le prix d'achat de la terre, ni même le prix d'achat du droit de cultiver ; il s'agit seulement de sacrifices et de libations offerts aux Mânes des ancêtres du donateur et à la Terre elle-même. De la même manière, lorsqu'il intervient aussi un transfert de numéraire, il faut considérer celui-ci comme la rétribution des services religieux sanctionnant l'attribution de droits de culture et non pas comme le prix d'un achat.

La cession des pouvoirs sur la Terre, c'est-à-dire l'attribution au donataire de l'arbre et du caillou *asyɛ* et la capacité d'effectuer les sacrifices et libations d'appeler, de «convoquer» (*taka*) la Terre et sa bienfaisance, situe les rapports entre villages en ce qui concerne le foncier dans un tout autre contexte. Paradoxalement, ce genre de cession, qui est fait une fois pour toutes, qui non seulement accorde la totalité des droits sur la terre (en particulier sur les palmiers) mais qui, encore, constitue un véritable transfert irréversible des pouvoirs sur la terre et qui devrait donc éliminer toute contestation ultérieure, provoque pourtant en général beaucoup plus de litiges que les cessions précaires portant uniquement sur le droit de cultiver (142).

Très souvent d'ailleurs, ce n'est pas la totalité de l'espace cédé qui est revendiqué par les héritiers du donateur, mais seulement une partie. Ceci semble provenir du fait que ces genres de cessions portent sur un espace non clos et dont les limites ne sont pas toutes définies. Le donateur définit une ligne de départ marquée par des accidents de terrain ou de grands arbres et deux autres lignes, sensiblement perpendiculairement à la première, mais je n'ai jamais entendu dire qu'on détermine à l'avance une ligne que les bénéficiaires de la cession seraient tenus de ne pas transgresser. La conception théorique baoulé de l'espace cultivable est celle d'un espace non entièrement fini. Ceci se manifeste d'ailleurs dans le vocabulaire : un des termes servant à désigner la notion de limite, de frontière, est *anyaliɛ*, l'endroit où l'on se rencontre (*ya* = se rencontrer) (143). La limite n'est en fait qu'un accident de terrain, elle n'existe que parce qu'il existe autour d'un village donné d'autres villages. C'est un fait avéré que dans les zones de faible densité, il est à peu près impossible de se faire préciser la totalité des limites du terroir (144). Ceci ne veut pas dire pourtant qu'il existerait des espaces interstitiels ne relevant d'aucune autorité ; bien au contraire, ces espaces, apparemment libres, relèvent en général de plusieurs autorités virtuelles qui sont appelées à se définir par la rencontre des fronts de culture et donc à provoquer à cette occasion des litiges auxquels il est le plus souvent impossible d'apporter une solution satisfaisante.

On peut prendre le cas concret du palabre qui oppose Koumambo, village de l'*akpaswa* Djé de la tribu Sa, aux trois villages assendré dont il a déjà été question (Gbendekouassikro, Diamélassou et Aourokro ou Ndouakro) dont l'ensemble constitue un lieu-dit appelé *Blenzue* (la rivière - *nzüe* ; de *Blɛ*). Dans le courant de la première moitié du XIXe siècle, les Djé et les Mounia de la tribu Sa située à l'ouest du Ndranoua

---

(141) Toutefois, il convient de noter que des différends fonciers peuvent survenir dans les villages qui ont plus d'un fondateur. Cela pouvait en effet arriver que deux campements, n'ayant pas entre eux de liens de parenté, se réunissent pour former un seul village.

(142) Je montrerai, au cours de la seconde partie, quels genres de changements a apportés l'introduction des cultures marchandes et les phénomènes de migrations qui leur sont liés.

(143) L'autre terme pour limite est *awɛ*. Cf. *awɛfwɛ*, le voyant, celui qui franchit la limite du monde sensible.

(144) Ceci d'ailleurs n'est pas particulier aux Baoulé. Il semble qu'en deçà d'un certain seuil de densité, une ou plusieurs limites du terroir restent indéterminées.

demandèrent de la terre au chef des Souafoué (Mlan Ndri) (145) ; les Djé fondèrent les villages de Koumambo, Lokassou et Pokoukro et les Mounia ceux d'Aférisénago-Konankro, d'Agou-Sarakakro et d'Akpuibo. Les choses se passèrent à peu près bien jusqu'au jour où les gens de Koumambo se mirent à couper des palmiers et à défricher de la forêt pour le café sur des terres sur lesquelles les gens de Brenzué pensèrent avoir des droits éminents. La situation constitue un véritable imbroglio. Tout d'abord, il faut rappeler que les gens de Gbendekouassikro qui avaient accueilli les deux frères Ndoua Aouro (fondateur d'Aourokro ou Ndouakro) et Ndoua Oka (fondateur de Diamélassou) étaient eux-mêmes originaires d'Akawa (ou Amouen-Kanoukro) siège de la chefferie des Souafoué. Ils se considèrent certes comme Assendré puisque le vieux Gbendé Kouassi avait quitté Akawa à la suite d'un palabre et avait demandé l'hospitalité aux Assendré, vassaux des Souafoué. Mais, en même temps, ils se réfèrent au haut statut politique que leur confère leur origine Souafoué et qui leur permet de contester - tantôt en partie, tantôt entièrement - la cession aux villages Sa par Mlan Ndri, alors chef du Ndranoua, de la partie du territoire des Assendré que ceux-ci leur avaient concédée. A l'heure actuelle, le litige n'est pas encore réglé (146).

Il reste à traiter un dernier point en ce qui concerne les rapports entre terroirs : celui du chevauchement des intérêts économiques sur les parties mitoyennes. Je prendrai encore l'exemple de Diamélassou La carte de la figure 8 montre bien cette intrication des intérêts économiques propres à plusieurs villages et portant sur des parcelles du même terroir. On peut distinguer quatre grandes catégories : les terres cédées gracieusement, mais à titre théoriquement précaire (147) ; les terres cultivées par un homme d'un autre village pour un homme de Diamélassou (ici il s'agissait d'hommes trop âgés pour travailler) ; les terres accordées à ceux qui effectuent ce genre de prestation, en fait moins en contrepartie du service rendu que pour des raisons de commodité - il est plus aisé de travailler sur des parcelles jointives ou proches les unes des autres - et, enfin, les terres travaillées au nom d'épouses résidant dans d'autres villages. Les normes de l'enquête 1962-1963 n'ont pas permis de repérer les parcelles hors-terroir (148) sur lesquelles les habitants de Diamélassou (surtout les femmes n'ayant pas rejoint le village de leur mari) ont des intérêts économiques. Il est très vraisemblable qu'une enquête plus poussée sur ce point ait montré que les gens de Diamélassou avaient aussi des intérêts économiques sur les terroirs des villages voisins (Ndrikro, Ndrikouakoukro, Konankro, Ndouakro et Gbendekouassikro).

J'ai déjà parlé des prestations de travail, fournies surtout par les jeunes hommes, sur les champs des parents de leurs épouses. Je voudrais maintenant décrire le cadre dans lequel s'effectue généralement ce travail. Il faut signaler que le travail en commun est très peu institutionnalisé chez les Baoulé. Certes, il existe bien deux formes de travail collectif, le *mbli* et l'aide *ukalɛ*, sorte d'aide à la demande. L'aide *ukalɛ* n'est pas du tout institutionnalisée. Lorsqu'un homme a besoin de l'aide de ses parents, de ses alliés, de ses voisins, etc.. il leur demande de venir participer au travail en cours (il s'agit en général, soit de tâches agricoles : défrichements, buttage, tuteurage ou encore nettoyage des plantations de café ou de cacao, soit de la construction d'une maison, de la réfection d'une toiture, etc..). A la fin de la journée de travail, il doit récompenser ces aides bénévoles par un bon repas (comportant de la viande domestique (149) et du vin de

---

(145) L'expansion Sa était limitée à l'ouest par les Ouarébo, au nord par les Faafoué, au sud par les Aïtou et au sud-est par les Nzipri. Le Ndranoua était une toute petite tribu et, en outre, au territoire peu peuplé. La tradition rapporte qu'une épidémie de variole avait décimé les Assendré quelque temps avant l'installation des villages Sa sur leur territoire.

(146) Le fait que, à la faveur de la conquête coloniale, la chefferie assendré soit passée de Djekro à Tiépli contribue à compliquer encore le règlement du différend.

(147) Surtout lorsqu'il s'agit de plantation de café comme c'est le cas pour trois parcelles de la figure 8.

(148) Toutefois, j'avais fait dans le cadre de l'étude sur les migrations durables, une enquête sur les plantations hors terroir de café et de cacao. Elles sont très nombreuses (23 plantations extérieures pour vingt *aulo* groupés en trois *aulo-bo*) ; ces plantations sont en outre très dispersées : elles vont de Ouéllé à l'est, à Bécédi au sud, et jusqu'à Issia et Varoua à l'ouest. Cf. Rép. C. d'Iv., Minist. Plan, 1966, Document 4, pp. 94-102.

(149 C'est seulement en cette occasion - ou encore pour honorer un visiteur - que l'on abat et consomme du bétail domestique sans qu'il soit nécessaire d'invoquer des prétextes cultuels (sacrifices, funérailles, etc..)

palme en abondance). Les bénéficiaires de travail du *mbli* sont tenus aussi de nourrir les prestataires ; mais la viande domestique n'est pas une obligation, le poisson séché suffit et le vin de palme n'est consommé qu'en quantités raisonnables. Le *mbli* est davantage formalisé. Il semble qu'autrefois il groupait surtout les jeunes hommes d'un même village pour effectuer le travail sur les champs des pères ou des frères aînés de leurs fiancées et de leurs épouses. Aujourd'hui, surtout avec le déficit des classes jeunes (15 à 25 ans) provoqué par les migrations saisonnières sur les plantations en forêt (150), le *mbli* a quelque peu perdu ses caractères anciens et l'on s'en sert pour désigner tout groupe d'hommes liés entre eux par des rapports de parenté (ou de captivité) ou de voisinage, qui travaillent ensemble quelles que soient les différences d'âge entre eux. De toutes façons, le *mbli* est avant tout un groupement optionnel : un homme peut très bien préférer travailler isolément, il n'est pas obligé de participer au *mbli* ; en outre, il peut exister plusieurs *mbli* par village et leur composition peut varier d'une année à l'autre ; enfin, le *mbli* d'une part s'il collectivise la force de travail, ne collectivise pas du tout l'appropriation des produits qui reste individuelle et, d'autre part ne pénalise pas les abstentéistes (151). On le voit, ce genre de groupement est fort éloigné des instruments massifs de la force de travail des hommes jeunes que sont le *«ton»* malinké ou le *«poro»* sénoufo. Le travail collectif chez les Baoulé implique rarement la mobilisation d'un grand nombre de personnes ; le groupe de travail se limite le plus souvent aux membres de la cour - et encore pas toujours (152) - et, au mieux, aux membres de l'*aulo-bo* ; mais ceci n'est pas très fréquent et ne se rencontre guère que dans les cas d'*aulo-bo* de petites dimensions (153). Quant au travail des gendres et des époux des sœurs cadettes, il constitue une aide extrêmement variable (154), mais toujours assez limitée.

De toute façon, quelle que soit la forme que prenne le travail, collective ou individuelle, le produit du travail est toujours l'objet d'une appropriation strictement individuelle. Même à l'intérieur du groupe symbiotique des conjoints, j'ai déjà eu l'occasion de le montrer dans divers textes (cf. P. ÉTIENNE, 1968 et 1971a), des produits comme l'igname et le coton sont appropriés, tout au moins en théorie, d'une façon rigoureusement individuelle. La femme au nom de laquelle est fait un champ d'igname n'est la propriétaire, ni des ignames, ni du champ (155) ; elle en est seulement l'usufruitière. Elle peut prendre des ignames à discrétion pour la consommation familiale, elle peut en prendre pour en vendre au marché et acheter avec le produit de la vente le sel, le pétrole, le savon, etc.. ; s'il reste de l'argent elle doit, en principe, le rendre à son mari. Mais la femme n'est pas seulement l'usufruitière de la récolte d'igname, elle l'est aussi des façons culturales de défrichement et de buttages : entre les buttes, ou en second ou troisième cycle, elle plante ou

(150) Il s'agit là, bien sûr, surtout des villages situés en savane. En forêt, le *mbli* en tant que force collective de travail des hommes jeunes, semble aussi avoir perdu de son importance en raison des progrès des rapports de salariat ou de pseudo-salariat.

(151) A l'heure actuelle, il arrive que les jeunes, ou une partie des jeunes d'un village s'organisent en «société», sorte de coopérative de production, avec un «président», un «secrétaire» et un «trésorier» ; ils cultivent en général du riz. La récolte une fois commercialisée, l'argent est confié au «trésorier» ; il est utilisé soit comme un fonds d'aide (maladie, funérailles, etc..), soit pour financer des festivités (Premier Janvier, Fête de l'Indépendance, etc..). Le groupe est optionnel, mais une fois qu'on en fait partie il faut en respecter les règles de fonctionnement. C'est ainsi que les absents sans raison valable sont pénalisés par des amendes. Il faut noter que, la plupart du temps, ces groupes se désorganisent assez rapidement à la suite de litiges sur l'utilisation du fonds collectif.

(152) Par exemple, dans la cour d'A.. Amani (figure 1f), chacun des six hommes de la cour, le vieux A.. Amani, son captif, son neveu utérin et ses trois fils, travaillent isolément et ne prennent pas non plus leur repas en commun.

(153) C'est le cas de l'*aulo-bo* de T.. Kouadio, chef de village (cf. figures 1d et 5) : tous les hommes de l'*aulo-bo* travaillent ensemble : le chef actuel, les deux fils du chef précédent, le fils d'un captif de l'*aulo-bo*, un autre *bla-ba* (utérin) et deux *yaswa-ba* (agnats ou cognats à des degrés éloignés). A l'exception des fils de l'ancien chef, tous ces hommes se réunissent dans la cour de T.. Kouadio pour prendre en commun le repas du soir.

(154) Fonction du rapport de force entre les alliés de conjonctures (lorsque son beau-père, ou le frère aîné de l'épouse est malade, un homme se sentira obligé de travailler davantage sur les champs de ses *sia*, en général sous la pression de son épouse) et, enfin, de la générosité même du gendre ou de l'époux de la sœur cadette.

(155) Bien qu'elle participe au plantage, au tuteurage, au sarclage et à la récolte.

sème des produits - parmi lesquels le coton - dont la récolte est sa propriété personnelle. Le cas du coton, et de l'appropriation des pagnes, est particulièrement intéressant : ce sont les femmes qui possèdent, en droit, les pagnes bien que ce soient les hommes qui les tissent. En effet, les Baoulé partent du principe que du moment que c'est la femme qui plante le coton, le sarcle, le récolte, le carde et le file, le produit fini - à ce stade les écheveaux de coton - est sa propriété exclusive. Il s'établit alors entre les conjoints le même rapport qu'entre un artisan à la commande et ses pratiques : la femme confie les écheveaux de coton à son mari qui les transforme en pagnes et les remet à son épouse ; celle-ci lui en rend une partie à titre de rétribution du service de tissage et conserve le reste par devers elle. Cette appropriation des pagnes par les femmes peut se vérifier dans l'analyse des biens offerts à la famille du défunt pour les funérailles : alors que le numéraire, les boissons et les animaux domestiques sont surtout offerts par les hommes, les pagnes, dans leur presque totalité, sont offerts par les femmes (*cf. P. ÉTIENNE, 1968, pp. 813-817*).

La production et la consommation peuvent être collectives - et cette dernière peut d'ailleurs donner lieu à des échanges et des transferts (plats cuisinés, menus cadeaux, dons importants pour les funérailles, sacrifices liés à des obligations cultuelles, etc..) qui sont susceptibles d'être interprétés en termes de redistribution - mais l'appropriation, elle, est toujours individuelle, sauf en ce qui concerne la richesse théoriquement inconsommable (156), thésaurisée dans *l'adja* de *l'aulo* de *l'akpaswa, etc.. et qui constitue* l'un des fondements de la solidarité de ces groupes (157).

Un dernier caractère spécifique des rapports entre villages mérite d'être mentionné : la pratique qui consiste à confier du bétail en gardiennage auprès d'autres villages, en quelque sorte à le mettre en pension. Le gardien est rétribué par une partie du croît, selon la règle du tiercement (158), cette pratique affecte surtout le gros bétail, mais peut porter aussi sur le petit bétail (ovins et caprins) et même les volailles.

En général, les Baoulé invoquent comme raison de cette pratique leur bas niveau de technicité en tant qu'éleveurs ou encore ils disent qu'ils ont confié leurs bêtes à un tel et un tel de tel ou tel village parce que, dans leur propre village, elles risquaient de commettre des déprédations sur les cultures. Ces raisons sont d'autant moins plausibles qu'il peut arriver qu'un individu mette ses bêtes en gardiennage auprès d'amis ou d'alliés d'autres villages, en général assez éloignés, et acceptent en même temps d'assurer le gardiennage de bêtes appartenant à des tiers.

Tout d'abord, il s'agit pour les Baoulé de cacher les animaux qu'ils possèdent, autant pour éviter les sollicitations de parents, d'alliés ou de voisins lorsque ceux-ci sont dans l'obligation de faire un sacrifice

---

(156) En effet, toute richesse gelée dans *l'adja* peut être réintroduite dans le circuit de l'échange marchand par le truchement de la mise en gage. En outre, dans le cas de *l'adja*, le processus d'appropriation ne va pas sans ambiguïté. En principe, les richesses conservées dans *l'adja*, le sont au nom des ancêtres et destinées à être transmises aux générations futures d'utérins. Le chef n'est pas à proprement parler le propriétaire de ces richesses ; il en est le gardien. En cas de dilapidation de sa part, les notables peuvent être amenés à le destituer. Toutefois, il n'est pas rare que des chefs autoritaires et violents abusent de leurs pouvoirs de simple gestion sans que personne ose s'y opposer.

(157) Les agnats et les cognats (fils de l'ancien chef, fils de ses filles, etc..), lorsqu'ils restent dans la dépendance de l'héritier de leur père ou grand-père ont leur *adja* «ailleurs», auprès de leurs maternels. Cependant, ils se sentent solidaires de l'*adja* de l'*aulo* dans lequel ils continuent à vivre, parce que c'est leur père qui était autrefois le gardien de l'*adja* et qu'il a, lui aussi, contribué à sa constitution par son apport personnel et cela avec l'aide du travail de ses fils et de ses autres dépendants non-utérins. Les fils du chef précédent sont même considérés comme les meilleurs garants de la pérennité de l'*adja* dans son intégrité, parce que, justement, ils ont contribué à sa constitution, à la constitution d'une richesse qui ne leur appartient pas en droit mais dont ils surveilleront d'autant plus jalousement l'utilisation que celle-ci ne pourrait se faire ouvertement qu'en faveur de l'héritier utérin de leur père. Les agnats et les utérins sont par référence à *l'adja* un peu dans la même relation que le chien et le bœuf de la fable par rapport à la botte de foin.

(158) Le premier veau est pour le propriétaire, le second pour le gardien, le troisième pour le propriétaire, et ainsi de suite. Cf. Rép. C. d'Iv., Minist. Plan, Tome 2, p. 88.

que parce que, d'une façon générale montrer sa richesse n'est pas une bonne chose car on suscite alors de la jalousie et de l'envie, sentiments capables de faire mourir soit celui qui en est l'objet, soit celui qui les éprouve.

En second lieu, cette pratique correspond à la règle de la diversification des intérêts ; on l'a vu pour ce qui est de l'alliance matrimoniale, tout le système des interdits de mariage liés à un mariage antérieur visent à diversifier les relations d'alliance, à empêcher leur renforcement, à éviter que se créent des monopoles d'échange de groupe à groupe qui enfermeraient ceux-ci dans un univers matrimonial théoriquement fini. Il semble bien que la pratique de la mise en gardiennage du bétail corresponde aux mêmes préoccupations dans le domaine des intérêts économiques. Cela est d'autant plus vraisemblable que lorsqu'on possède plusieurs têtes de bétail on ne confie pas l'ensemble du troupeau au même gardien mais à plusieurs gardiens différents.

Dans la mesure où la mise en gardiennage du bétail vise à soustraire celui-ci à la convoitise et aux sollicitations des parents et alliés proches, il est nécessaire de confier les bêtes à des villages assez éloignés et qui ne participent que marginalement aux échanges et aux relations propres au groupe de villages constituant ce que j'ai appelé le complexe matrimonial. Cette pratique oblige donc à sortir du noyau dense et limité formé par ce petit groupe de quatre ou cinq villages. Ceci m'amène au dernier point du présent paragraphe : les relations du village avec des unités de niveaux différents.

Je pense avoir déjà suffisamment parlé des rapports entre villages et campements pour ne pas y revenir ici et pouvoir passer tout de suite à l'étude des rapports du village avec les centres de polarisation et le «vaste monde», avec le monde qui se situe au delà de l'étroit complexe matrimonial, au delà de l'*akpaswa*, au delà de la tribu.

c - les rapports avec les centres de polarisation et avec le monde extérieur

Certes, le village et le groupe de villages que j'ai désigné complexe matrimonial constituent bien, pour reprendre une expression d'H. MENDRAS des «univers relativement autonomes» qui manifestent indubitablement une «cohérence interne» (1958, p. 316) et qui sont susceptibles d'être compris en termes de «totalité». Toutefois, le village ne saurait être considéré comme un **univers** clos, comme une totalité fermée sur elle-même qui, à l'instar de la monade leibnitzienne «sans portes ni fenêtres», contiendrait en elle-même la raison totale de sa propre existence. Bien au contraire, le village baoulé ne peut se concevoir comme réalité concrète qu'en fonction des rapports qu'il soutient avec des unités de même niveau (autres villages) ou de niveau inférieur (campements), avec des centres de polarisation et, enfin, avec le monde extérieur. Je serais assez tenté de dire, non pas que le village entretient des rapports de tel ou tel type avec d'autres villages, etc.., parce qu'il existe en tant que village mais bien plutôt qu'il existe en tant que village parce qu'il se situe à l'intérieur du complexe matrimonial et se définit par référence à des centres de polarisation et au monde extérieur lui-même (159). Le mode relationnel n'est pas un mode particulier de l'existence du village qui se surajouterait en quelque sorte comme un accident au fait villageois **en général** et pourrait tout aussi bien ne pas apparaître, sans que celà affecte fondamentalement les conditions d'existence de la communauté villageoise. Bien au contraire, ce mode est l'existence même du village. En faire abstraction, sous prétexte de définir les limites de l'objet propre à l'étude monographique, c'est-à-dire **une** structure (village, groupe de villages, petite région, etc..) qui renfermerait en elle-même la **totalité** des éléments

(159) Ce monde extérieur, je le montrerai plus loin, a toujours été au premier rang des préoccupations et des **projets** des Baoulé.

suffisants et nécessaires à sa compréhension, me semble être une démarche bien peu rigoureuse (160). Bien plus, on peut se demander si l'identité du village baoulé ne se fonde pas davantage sur le système des relations du village que sur sa structure propre dont la prégnance se situe à un niveau très bas. En effet, le village baoulé existe sans aucun doute mais tout le procès de son existence semble conspirer à son éclatement et à son évanescence. Ainsi que je l'ai déjà montré, la disparité des droits et des statuts de ses membres, la multiplicité corrélative des identifications, la mobilité des personnes, l'indétermination d'un certain nombre d'appartenances, etc.. font du village baoulé une «mauvaise forme» au sens gestaltiste de l'expression et, comme il ne suffit pas d'invoquer les contraintes administratives pour rendre compte du fait villageois (161), il faut bien émettre l'hypothèse que le réseau de relations dans lequel le village se trouve impliqué, s'il constitue une menace permanente à l'égard de son identité et de sa pérennité, est tout en même temps la garantie de son existence en tant que communauté.

Je m'excuse de cette longue digression théorique, mais de trop nombreuses études monographiques de géographes et de sociologues du monde rural dans les régions intertropicales donnent encore, à l'heure actuelle, l'impression que la communauté villageoise est seulement un microcosme se suffisant à lui-même.

Il est un dernier point théorique sur lequel je voudrais m'arrêter avant de clore cet exposé : il s'agit du rapport entre le monde rural et le fait urbain. Lorsque H. MENDRAS écrit : «Il n'en reste pas moins, cependant, que le milieu rural se définit par rapport à la ville. Tant qu'il n'y a pas de ville, il n'y a pas, à proprement parler, de société rurale mais une société «sauvage» ou «archaïque». Selon l'ethnologue américain R. REDFIELD, les «sauvages» vivent dans les «communautés» locales restreintes comptant rarement plus d'une centaine de feux, où tout le monde participe à l'acquisition de la nourriture et dont la profonde cohésion suppose un rejet total du monde extérieur : ceux qui ne font pas partie du groupe ne sont pas considérés à proprement parler comme des hommes (*Ibid*, p. 317), on est d'abord tenté d'adhérer à sa façon générale de concevoir les rapports entre le monde rural et l'univers urbain, l'un se définissant par rapport à l'autre et vice-versa». Mais la société baoulé est et a toujours été une société rurale, elle ne saurait en aucun cas être classée dans la catégorie des sociétés «sauvages» ou «archaïques» telle que la définit H. MENDRAS se référant à R. REDFIELD (162). Mais, en même temps, c'est une société rurale sans villes, une société où, à l'encontre de nombreuses sociétés «traditionnelles» de l'Afrique de l'Ouest (163), le

---

(160) Il ne s'agit pas de se contenter de l'énonciation banale, vague et abstraite, du fait que «tout est dans tout», mais de saisir dans leur réalité concrète les relations qui s'établissent entre les divers niveaux d'intégration de la société en cause. Certes, Henri MENDRAS est tout à fait fondé d'écrire : «Les études extensives portant sur un problème déterminé dans des ensembles régionaux plus vastes, pour utiles qu'elles soient, ne se conçoivent pas sans des monographies locales qui permettent de replacer le problème dans la totalité d'une société particulière» *(Ibid)*. Mais il convient aussi de ne pas se laisser enfermer dans la logique de l'analyse monographique, de ne pas prendre l'objet constitué de cette méthode pour une réalité en soi.

(161) L'Administration a toujours préféré avoir affaire à des populations groupées, ce qui facilitait la tâche : recensement et collecte de l'impôt, contrôle militaire, réquisitions, contrôle sanitaire, etc.. Non seulement elle a toujours essayé de s'opposer aux processus de scissions, mais elle a toujours encouragé, et parfois même imposé par la contrainte directe, les regroupements de village.

(162) Cette conception de la société «archaïque» n'est d'ailleurs pas elle-même totalement satisfaisante. Il n'est pas d'exemple, à ma connaissance, de société entièrement close. Même dans les cas de «bandes» de faible volume, peu organisées et très instables (par exemple une partie de la population indienne de l'aire amazonienne), le phénomène d'autarcie n'est jamais aussi développé que ce qu'on se l'imagine pour les besoins de la cause. Ceux qui n'appartiennent pas au groupe ne sont pas considérés comme des «non-hommes», ne serait-ce que parce que si on les tue c'est pour pouvoir mieux épouser leurs femmes (épouses ou filles ou sœurs).

(163) Les annales des géographes arabes ainsi que les récits plus tardifs de voyageurs européens (je pense ici plus particulièrement à BOSMAN, et surtout à BOWDICH auquel l'on doit une bonne description de Koumassi datant du début du XIXe siècle) apportent un témoignage indubitable sur l'existence de villes, tant dans la ceinture sahélo-soudanienne que pour ce qui est du milieu côtier ou forestier de l'Ouest africain.

phénomène urbain ne se manifeste pas. De la même manière, la société baoulé traditionnelle, pour laquelle le négoce était très important, n'avait pas de marchés publics. Certes, il existait des localités où l'on savait qu'on pouvait acheter des captifs, du sel, des pagnes, des fusils, etc.. mais il n'y avait pas de ventes publiques (164), pas de ventes à l'étal ; les transactions s'opéraient dans le privé des cours particulières. Le fait que les centres de polarisation remplissent des **fonctions** supra-villageoises (politiques, juridiques, religieuses et économiques) n'implique donc pas nécessairement que les localités qui assument ces fonctions aient une **structure** différente de celle des autres villages. En effet, les «capitales» régionales ne se distinguent des autres localités que par leur volume, d'une part, et par le fait qu'elles assument des fonctions qui se surajoutent à celles dont sont investis **tous** les villages baoulé.

Ceci correspond sans doute largement au fait que la société baoulé est beaucoup plus une société **d'intégration** qu'une société de stratification (165) et, en même temps, beaucoup plus une société de **segmentation** qu'une société de **concentration** (166).

Pourtant, le projet des Assabou, lorsqu'ils quittèrent l'Ashanti vers 1730 à la suite d'une guerre intestine, accompagnés de leurs partisans, de leurs alliés, de leurs vassaux, de leurs clients et de leurs captifs, fut de retrouver ou de reconstituer des conditions écologiques, politiques et économiques du milieu qu'ils avaient dû abandonner.

Ils trouvèrent, avec la savane arborée de la région de Bouaké, un biotope comparable à celui des environs de Koumassi. Elle était déjà en partie occupée par de petits groupes de chasseurs gouro (167), de forgerons tagouana et, vraisemblablement, djimini et djamala (168) et, enfin, un groupe akan, les alanguira, venus du Dankyra (Ghana) avant les Assabou (vers 1700), mais qui n'avaient pas imposé leur domination aux populations déjà en place (169).

Le premier soin des Assabou fut d'imposer leur hégémonie à ces populations éparses et de recréer un ensemble socio-culturel, politique et commercial analogue à la confédération ashanti. Mais ils ne réussiront que partiellement cette entreprise.

Au niveau socio-culturel, par exemple, ils réussirent à imposer le principe de succession utérine, mais les notions d'*abusuâ* (matrilignage) et de *ntɔrɔ* (patrilignage) furent complètement oblitérées et la structure bilinéaire de la parenté ashanti se trouva transformée en structure cognatique ou indifférenciée (170). Au culte de la terre et au culte des ancêtres ayant pour support matériel la chaise sacrificielle *(bia)*

---

(164) Il faut faire une exception pour les points de vente de vin de palme établis aux abords des grandes cours de justice (par exemple Yablassou situé à quelque 8 km au nord-est de Sakassou) ou aux abords de localités originales dont l'existence est liée au négoce avec Tiassalé ou à la recherche de l'or (Toumodi, Kokumbo, etc..)

(165) Les captifs, par exemple, ne constituent pas une caste qui vivait à part, groupés en villages ou en quartiers spécifiques, mais sont le plus souvent intégrés à l'ensemble de la société par le truchement de l'alliance matrimoniale.

(166) Je pense avoir déjà suffisamment montré que tout le procès social de la vie villageoise à l'encontre de la constitution de localités à forte concentration et favorise les phénomènes de scission et d'essaimage accélérés.

(167) Gossan, le nom d'un des *akpaswa* de la tribu Faafouaé, est le nom gouro du maïs.

(168) Cf. p. 54. Le village de Tiépli dans le Ndranoua, d'origine tagouana. Par ailleurs, les tribus baoulé du nord et du nord-est (surtout Ndranoua, Faafoué, Ari) ont toujours entretenu avec leurs voisins septentrionaux, non seulement des relations commerciales, mais aussi des relations d'alliance matrimoniale. En outre, certains cultes à masques (en particulier Djè et Dô) proviennent de ces populations et entraînaient des voyages périodiques (visites, informations sur les rituels en partie oubliés, etc..). Il en va de même pour le Dô des femmes, société d'excision répandue dans le nord-ouest et l'ouest du pays baoulé*.

* Cf. Rép. C. d'Iv., Minist. Plan, Document 9 : Quelques aspects de la vie sociale, le Dô société initiatique féminine, pp. 39-49.

(169) Il existait quelques autres populations dont subsistent actuellement des noyaux enclavés dans le bloc baoulé et qui ont conservé leur spécificité : Ouan de la région de Béoumi (mélange de Gouro et de Mandé-Nord ?), Gan ou Gen de la région de M'bahiakro, qui seraient originaires de la région d'Accra (Ga) ; Ayaou et Yaoure, Namalé de la rive gauche du Bandama, etc..

(170) Cf. P. et M. ÉTIENNE, 1967, pp. 61-65.

se sont ajoutés les cultes à masques du fonds gouro et du fonds sénoufo. On pourrait multiplier les exemples de cette sorte.

Il en alla de même au niveau politique. L'hégémonie assabou s'imposa certes en partie par l'intimidation, voire par la force, mais aussi par le truchement d'alliances matrimoniales. En même temps, la rapidité des processus de scission et d'essaimage qu'ils soient dus à des querelles au sein des groupes ou liés à la recherche de territoires de chasse, de populations à soumettre ou pourvoyeuses de captifs, de gisements aurifères, de débouchés pour les pagnes et les autres produits de l'artisanat, des rivalités et des guerres entre tribus - et même intra-tribales - eurent tôt fait de réduire l'autorité du pouvoir central de Sakassou.

Avec la découverte des gisements aurifères de la région de Kokumbo (171), la dégradation de la structure politique s'accentue. Warébo, Faafoué, Ngban, Aïtou, Sâ, Ouarébo... se ruèrent vers le sud et s'installèrent soit aux alentours du Kokum Boka, soit sur la route de traite vers Tiassalé. Cette dispersion des tribus se fit anarchiquement et donna lieu à de nombreux conflits armés que le pouvoir central de Sakassou se révéla impuissant à régler convenablement et encore plus à prévenir.

De la même manière, un des projets majeurs des Assabou, qui visait à recréer une route de traite entre le «nord» et la «côte» ne fut que partiellement réalisé. Ce souci de reconstituer une route de traite se manifeste dès la remontée des Assabou vers le nord après qu'ils eurent traversé le cours du Bandama vers Tiassalé. Ils laissèrent à cet endroit divers groupes (Mamini, Souamélé, Elomoué et Ahua) sans doute en partie pour protéger leurs arrières, mais aussi et surtout, à mon sens, pour constituer un front de négoce avec les populations «lagunaires» qui contrôlaient l'accès à la côte.

Le commerce fut toujours très actif à l'intérieur du territoire baoulé et avec les populations voisines. Du nord provenait le sel gemme qui descendait en barres entières jusqu'à des villages goli (au nord de Béoumi), où celles-ci étaient fractionnées pour la revente auprès de villages situés plus au sud, des objets de manufacture locale (en particulier des armes à feu), probablement du gros bétail et enfin des captifs, surtout lors du passage de SAMORI. Le commerce avec l'ouest (gouro) portait surtout sur les barres de fer (*djêdɛ* en baoulé, *blɔ* ou *sɔmpɛ* en gouro), les grandes nattes d'écorce (*ofwé*), les sièges en bois à dossier (et non pas les sièges monoxyles, en général à fût ajouré) et accessoirement les captifs (172). Du sud, provenaient, outre le sel alladian, diverses marchandises d'origine européenne : barres de fer, armes à feu, poudre à fusil, tissus, verroterie, etc.. Le commerce avec l'est semble avoir porté sur la plupart de ces produits et marchandises quoique d'une façon peu active. Mais ceci n'est peut-être qu'une impression due au manque d'information et à ma mauvaise connaissance des marches orientales du pays baoulé (173).

Les principales monnaies d'origine baoulé, qui étaient aussi des marchandises, consistaient surtout en pagnes, en or et en produits de l'orfèvrerie.

L'artisanat ambulant déterminait le même genre de relations. Les artisans, surtout les tisserands, les teinturiers, les orfèvres, les fondeurs (bracelets et bijoux en cuivre) et les forgerons se déplaçaient au cours de la saison sèche avec une partie de leurs produits finis et s'installaient dans les villages de leur parcours habituel et travaillaient à la demande. Il arrivait parfois qu'ils soient appelés pour enseigner leur art, en particulier les artisans des métaux.

Les guérisseurs et les voyants (174)(danseurs inspirés de tel ou tel culte, de tel *asyɛ-usu)* se déplaçaient - et continuent encore à l'heure actuelle à le faire - pour proposer leurs services ou bien appelés en consultation (175).

---

(171) J.P. CHAUVEAU, 1971, situe la fondation de Kokumbo au cours de la première moitié du XIXe siècle.

(172) Il semble que ces derniers aient fait entre Gouro et Baoulé l'objet d'un commerce bilatéral, chacun des partenaires essayant de vendre à l'autre ses plus mauvais sujets.

(173) Le commerce avec les Dida par l'intermédiaire des Mamini semble aussi avoir été assez actif.

(174) Il peut aussi s'agir de guérisseuses et de voyantes, car en ces domaines il n'existe pas de spécialisation par sexe.

(175) Dans certains cas, en particulier en ce qui concerne les guérisseurs, les soins se doublent d'un apprentissage de la thérapeutique. Le malade lui-même, ou quelqu'un de son entourage, apprend en même temps la pratique et devient

...

L'espace commercial du pays baoulé était très vascularisé. Il existait plusieurs routes de traite du nord au sud et plusieurs transversales d'est en ouest. Toutefois, ici encore, le pouvoir central de Sakassou se révéla impuissant à maintenir l'ordre et à assurer la sécurité sur les routes de traite. Ceux qui se livraient au commerce, ou bien se déplaçaient en caravanes suffisamment fortes et bien armées pour ne pas craindre d'être attaquées, ou bien, lorsqu'ils voyageaient isolément, avaient des alliés (*sia*) ou des «camarades» (*tukpɛ*) dans la plupart des villages qu'ils étaient appelés à traverser, ou bien ils risquaient d'être capturés comme *gye*, dépouillés de leurs marchandises et rendus aux leurs seulement contre rançon. Ce phénomène était extrêmement développé. Dans la plupart des villages dont j'ai relevé la généalogie, il existe des groupes, parfois importants, constitués par des descendants de voyageurs ainsi capturés. Par ailleurs, les discontinuités anormales que manifestent certaines généalogies sont sans doute parfois imputées à des épidémies - ou à des accidents de chasse (176) par exemple - mais le plus souvent au fait que les personnes en cause, dont on conserve le souvenir en raison de leur descendance utérine mais qui n'ont point laissé de descendance agnatique - ou vice-versa - sont un jour parties faire du commerce et ne sont jamais revenues.

Toutefois, on ne peut pas mettre seulement au compte des carences du pouvoir central, de son incapacité à achever une société politique fédérale de type ashanti, l'absence de villes, l'absence de marchés publics et l'insécurité des routes de traite. On ne peut pas non plus s'en tenir à la diversité des fonds d'origine du groupe baoulé pour expliquer l'échec partiel des Assabou dans la réalisation de leurs projets primordiaux.

Il convient d'invoquer un fait, sur lequel j'ai déjà eu l'occasion d'insister : les Baoulé sont **tous** et **avant tout** des agriculteurs : certes, certains d'entre eux peuvent être de très bons artisans, des marchands habiles, des orateurs - ou des juges, ce qui revient au même - réputés, d'excellents guérisseurs, des clairvoyants fameux, etc.. mais ils ne le sont qu'autant que les soins que requiert l'agriculture - et surtout la culture de l'igname - leur en laissent le temps. Ces activités, dans lesquelles il peut leur arriver d'exceller, ne sont pour eux que des activités secondaires par rapport à la culture de l'igname. L'absence de corps d'artisans et de corps de marchands ne suffit sans doute pas à expliquer l'absence de villes et l'absence de marchés publics. Mais, si l'on ne peut établir de celles-là à celle-ci un rapport de causalité, les unes et les autres se trouvent dans un rapport de compréhension qui renvoie au même complexe de facteurs.

Il est temps de clore cet exposé, en m'excusant encore de n'avoir pu, faute de temps, procéder à l'analyse de l'environnement édifié par la colonisation et à la description des phénomènes, encore à l'état embryonnaire, d'urbanisation du village liés au déplacement et à la réinstallation de quelques 85 000 paysans baoulé autour du périmètre d'inondation du barrage de Kossou.

A l'heure actuelle, la vie urbaine, par le truchement des divers services qu'elle dispense : commerces de produits d'usage quotidien (sel, savon, pétrole, etc..), services d'enseignement, de santé, d'état-civil, etc.. est appelée à pénétrer de plus en plus la vie villageoise et le village, à devenir semblable à ce qu'étaient il y a encore une quinzaine d'années la plupart des Chefs-lieux de Subdivision : des bourgs à activités essentiellement agricoles sur lesquels s'étaient greffés des quartiers à vocations non agricoles, administratives, commerciales et artisanales, assumées presque toujours par des populations non baoulé.

La situation coloniale justifiait qu'on tente de définir le milieu rural par rapport aux milieux à vocation urbaine qui s'étaient créés autour des pistes militaires et administratifs et, inversement, qu'on définisse ces milieux comme urbains par référence au monde rural.

.....

de ce fait à son tour guérisseur. Il peut exercer, mais doit remettre les honoraires à celui qui lui a appris à guérir, à moins d'avoir acquitté des droits assez élevés. Par ailleurs, il faut rappeler ici qu'il n'existe pas de généralistes parmi les guérisseurs baoulé ; les plus savants d'entre eux ne savent guère soigner qu'une demi-douzaine d'affections.

(176) Très rarement à la guerre.

Mais, dans le contexte précolonial, le monde rural baoulé ne pouvait se définir que par rapport à lui-même. En deçà du village (*klɔ*), il n'y avait que des établissements pas tout à fait humains, les campements, qui ne possédaient pas l'arbre et le caillou *asyɛ*, où l'on ne pouvait pas entretenir de rapports sexuels, qui étaient dépourvus de cimetière, etc.., au delà du village il n'y avait rien et, aujourd'hui encore, pour désigner la ville, les Baoulé utilisent le terme *klɔ* ; la ville est le *blɔfwɛklɔ*, le village des Blancs le *kɔmiklɔ*, le village des commis le *dyulaklɔ*, le village des Dyoula.

Pleinement humaine, pleinement sociale, la société baoulé était une société rurale ; rurale dans toutes ses réalisations, rurale à tous ses niveaux d'expression et qui, pour se définir comme telle, n'avait nul recours à autre chose que le fait rural.

Annexe 1

SIGNES PHONÉTIQUES ET PRINCIPAUX TERMES DU VOCABULAIRE SOCIOLOGIQUE BAOULÉ

a ..... identique au français
â ..... nasalisée de ..bl*a*nc
b ..... identique au français
d ..... identique au français
ə ..... *e* muet de .. bl*eu*
e ..... *e* fermé (é) de .. l*é*ger
ɛ ..... *e* ouvert (è) de .. p*è*re
ê ..... nasalisé de .. p*ain*
f ..... identique au français
g ..... toujours dur .. *g*albe
i ..... identique au français
î ..... nasalisée
k ..... identique au français
l ..... correspond au *r* et au *l*
m ..... identique au français
n ..... identique au français
ɲ ..... correspond à *gn* de p*agne*
ŋ ..... correspond à *ng* anglais de..si*ng*
o ..... fermé de .. d*ô*me
ɔ ..... ouvert de .. b*o*l
ô ..... nasalisé de .. t*on*
p ..... identique au français
s ..... correspond à *ss* de .. ta*ss*e
t ..... identique au français
ʃ ..... palatalisée
ü ..... correspond au *u* de .. l*u*tte
u ..... correspond au *ou* de .. c*ou*p
û ..... correspond au *un* espagnol
v ..... identique au français
w ..... identique au français
y ..... (*yod*) de .. *y*eux
z ..... identique au français

Les tons n'ont été mentionnés que dans les cas d'identité phonologique où seules les différences tonales permettent de distinguer les différences de signification. / indique un ton haut, indique un ton bas et – un ton médian.

—

abefwɛ (voir *nzü tɔ fwɛ*) faiseur de pluie,
abielɪɛ douchière,
ablua descendant de captif,
abunsâ métayage au tiers sur les plantations de café et de cacao ; un tiers de la récolte revient au métayer (*bu* : diviser, partager, *nsa* : trois),
abuɲo métayage à la moitié (*ɲo* : deux),
adedua (*adudua, aedua*) dieu créateur ; cf. *anagama,*
adja héritage, trésor d'*aulo,* d'*akpaswa,* de village, etc..
adjà mariage *adjà-sika* (or du mariage), *adjà-nïge* (choses du mariage), compensation matrimoniale,
agwa noble, descendant en lignée utérine des nobles venus de l'Ashanti,
akpaswa 1- catégorie ; 2- groupe étendu de parenté à l'intérieur du village ; 3- fraction de tribu,
akpwɛ latérite, objet de culte, nom propre donné aux personnes,
akwa esclave, captif, miséreux,
ala iroko, objet de culte, nom propre,

ale (*awale*), jeu à 12 cases et 48 pions,

alufwɛ personne de caractère violent, bourreau,

alüi (*lüi, düi*) arbre fournissant le poison des épreuves juridiques,

amwê fétiche, objet de culte, nom propre,

amwê-bla hypostase féminine du fétiche,

amwê-bo-nu bosquet forestier où sont gardés les fétiches (en général, les masques),

amwê-yaswa hypostase masculine du fétiche,

limite, frontière (de *ya* : se rencontrer),

aofwɛ étranger, visiteur,

aomo (*omo*) cuisine,

aoswa neveu utérin ; parfois synonyme d'héritier,

aowa gage,

aowa-slâ personne mise en gage,

asielie cimetière (de *sie* : ensevelir),

Asyɛ terre, au sens matériel et au sens de puissance surnaturelle ; nom propre,

asyɛ-ble terre noire,

asyɛ-ɔkɔle terre rouge,

asyɛ-ufuɛ terre aux abords du village où sont déposées les ordures (*ufuɛ*),

asyɛ-usu génie de la terre,

ato-vlɛ forme de mariage sanctionnée par des transferts importants de poudre d'or et des festivités onéreuses, en contrepartie desquels la parenté de la femme renonçait à tous ses droits sur celle-ci et sa descendance,

ato-vlɛ-ba enfant issu d'un mariage *ato-vlɛ*,

ato-vlɛ-bla épouse,

atûngble enfant né sur le chemin,

at chemin,

aüè riz, objet de culte et nom propre,

aulo cour, concession, domicile, ensemble des personnes habitant une cour,

aulo-ba enfant de l'*aulo* : c'est-à-dire en situation de dépendance unique : 10 enfant d'un captif ou d'une captive de l'*aulo* et d'une personne de l'*aulo* ; 2- enfant issu d'un mariage *plɔplɔ̀* (incestueux), enfant issu d'un mariage *ato-vlɛ*, enfant né hors mariage ou de père inconnu,

aulo-bo synonyme d'*akpaswa* au sens de groupe étendu de parenté à l'intérieur du village,

awɛ limite, barrière,

awɛfwɛ clairvoyant, danseur inspiré d'un fétiche ou d'un *asyɛ-usu*,

ba (*ma, wa*) : enfant, petit, graine, complément d'un objet (e.g. *taa-ma*, la flèche ; *taa*, l'arc), moteur (e.g. *ba*, masque, porteur d'un masque ; *aûnêba*, le cœur, littér. : le moteur de la viande du moi),

baye démon malfaisant pouvant s'emparer d'une personne,

bayefwɛ personne possédée par un démon malfaisant ; sorcier au sens de *witch*,

bi saleté, excrément,

bla femme,

bla-ba utérin (enfant d'une femme),

bla-nsɛ poterie servant à la toilette intime des femmes fétiches,

blê ngbi notable riche,

blo la brousse

blo- génies de la brousse,

blo-lafwɛ fou, qui dort (*la*) en brousse,

blo-nïge puissance surnaturelle (*nïge* = chose) de la brousse ,

blɔ (*blɔ-lɔ*) l'au-delà,

blɔfwɛ européen,

blɔfwɛklɔ la ville (le village des Européens),

blɔ-lɔ-bla épouse de l'au-delà,

blɔ-lɔ-byã époux de l'au-delà,

bo forêt,

bo-lafwɛ fou qui dort en forêt,

bo-usu génies de la forêt, synonyme de *kakatika*,

boka montagne, objet de culte, nom de personne,

byâ homme (*vir*),

dumâ nom,

dyulakrɔ quartier (village) des Dioula,

dyumâ travail,

famyê roi, chef de tribu, chef de canton,

fɛtɛ mare, objet de culte, nom de personne,

fia ũ fwɛ fou (*fia*, s'enfuir ; *û*, le moi),

fie le champ,

fie-usu génies du champ,

flôndo baobab, objet de culte, nom de personne,

fɔliɛ igname bouillie, sommairement écrasée et mélangée à de l'huile de palme, prémices

gbaflé jeune homme, serviteur, captif,

gbaflê-waka banc des jeunes gens,

gwa lieu public, prix d'une chose, verser, s'asseoir,

gwabo marché,

gwa-su-ba enfant du lieu public, enfant dont on ignore le nom du géniteur,

gyeliwafwɛ clairvoyant (*gyeliwa* : un des nombreux noms du chat),

gye voyageur retenu captif et libéré seulement contre rançon,

gymiliwafwɛ fou,

kâga captif,

kakatika *asyɛ-usu* spécifique (petits hommes rouges très laids et dont les pieds sont tournés sens devant-derrière),

kla sorte de *mana* transmis en lignée agnatique, objet de culte, nom de personne ; destinée personnelle ; sort, chance, hasard,

kla-dumâ nom de personne correspondant au jour de naissance,

village, ville,

kɔdiaüe fou dangereux vivant à l'état sauvage et capable de meurtre,

kɔmiklɔ quartier (village) des commis,

kpâgba dalle de granite, objet de culte, nom de personne,

kpê vieux, aîné,

kpê ngbê vieux, aîné, chef,

kumâ trou, fossé trappe,

lɔ kɔ sü e poterie contenant de l'eau et des plantes en macération à usage cultuel et thérapeutique,

lyewa personne libre

mbli groupe collectif de travail,

me palmier à huile, objet de culte, nom de personne,

mê pays, peuple (cf. *mvle*),

mie - bɛ natte de l'urine (fait partie de la compensation matrimoniale),

mɔgya sang, réalité psycho-physiologique transmise en lignée utérine,

namwe campement *mvle* : synonyme de *me*,

nana aïeul, aïeule (terme de référence et terme d'adresse ; sert aussi pour désigner les chefs importants et s'adresser à eux),

ndɛ histoire, jugement, affaire, palabre,

ndɔlɛ raphia, fibre de raphia, cordelette faite avec les fibres de raphia qu'on porte aux chevilles, aux genoux ou aux poignets et où sont enfilées des amulettes (perles, cauris, etc..), collet pour capturer les animaux,

ni mère, tante,

nu-ndɛ-kã-fwɛ juge, avocat, plaideur (celui qui raconte l'affaire (*ka*, parler, dire, raconter), synonyme de *gye*,

nzüe eau, pluie, rivière, objet de culte, nom de personne,

nzü tɔ fwɛ faiseur de pluie (cf. *abefwɛ*).

nyama frère ou sœur (par extension, cousin, cousine)

ɲamye Dieu, Firmament, ciel,

osu famille (synonyme d'*akpaswa*), parenté, origine, trace,

osufwɛ parent,

oflɛ papayer, objet de culte,

plɔplɔ́ inceste ; cérémonie sanctionnant l'inceste ; «remède» bu pour se protéger contre les effets néfastes de l'inceste,

plɔplɔ̀ pourguères utilisées comme haies vives et supports de clôture,

saka cadavre,

sakaswalɛ interrogatoire du cadavre,

sasafwɛ garde, gardien,

sɛ canari, funérailles,

si père, oncle,

sia alliés, beau-père, belle-mère, beau-frère, etc..,

sia-dyumâ prestations de travail sur les champs des alliés,

sifwɛ les gens qui sont derrière (moi) : 1- mes dépendants, 2- les gens dont je dépends,

sika or, numéraire,

sika-ma poids à peser l'or,

sikefwɛ hôte (même ambivalence qu'en français),

slâ homme (au sens de *homo*),

somâ fiancée, fiancé (partenaire du rapport sexuel), le rapport sexuel lui-même,

sɔ immoler en sacrifice, par extension adorer,

sɔfwɛ victimaire,

sua maison,

Taka fonder, convoquer,

takafwɛ fondateur,

talua jeune fille, servante, captive,

tukpɛ partenaire de relations à plaisanteries institutionnalisées entre tribus, amis, camarades, nés la même année qu'*ego* ; conscrit,

ukalɛ groupe d'aide à la demande,

ula rival, rivale : les co-épouses, les conjoints antérieurs du conjoint, d'*ego* (homme ou femme) ; les alliés des alliés d'*ego* ; le conjoint mystique du conjoint d'*ego*,

umyé mânes des ancêtres,

umyè force intérieure (sorte de *mana*),

umyê souffle, respiration,

ûné le corps (littér. : la viande, *nu*, du moi *u*),

unzi-yifwɛ clairvoyant, prophète, féticheur, danseur inspiré,

waka arbre, morceau de bois,

waka-slâ statues en bois représentant des ou des conjoints de l'au-delà,

wawɛ 1- ombre ; 2- reflet ; 3- spectre ; 4- composante spirituelle de l'être humain vivant ; 5- âme,

wû époux,

yalefwɛ miséreux,

yaswa homme (*vir*), garçon,

yaswa-ba agnat (ou cognat), fils de garçon,

yɔbwɛ (*yɛbwɛ*) : caillou, pierre, rocher, objet de culte, nom de personne,

yi épouse.

Annexe 2

ILLUSTRATIONS

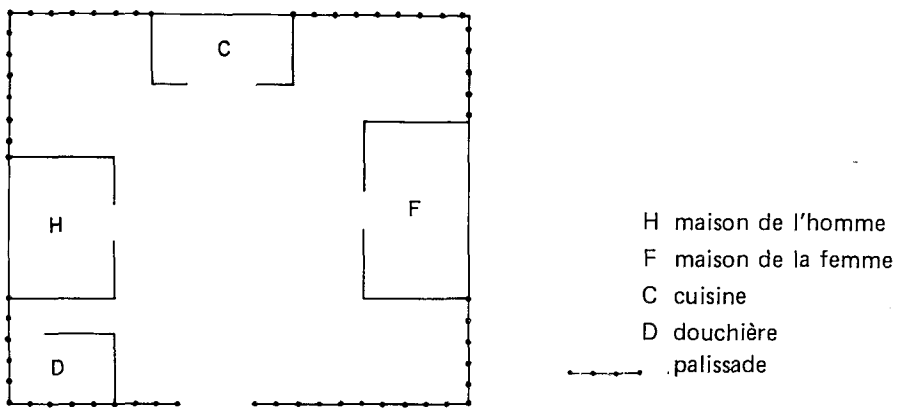


Figure 1a
Plan schématique d'une cour

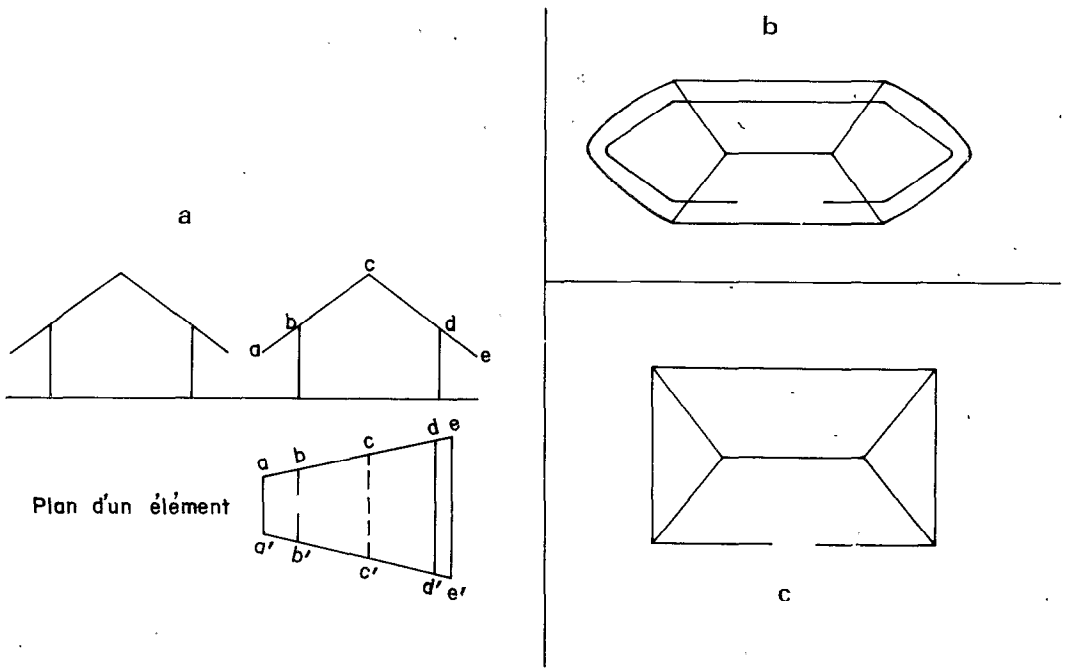


Figure 1b
Évolution de la forme de la maison
a - maison annulaire à impluvium
b - maison oblongue (toit à quatre pentes)
c - maison quadrangulaire (toit à quatre pentes)

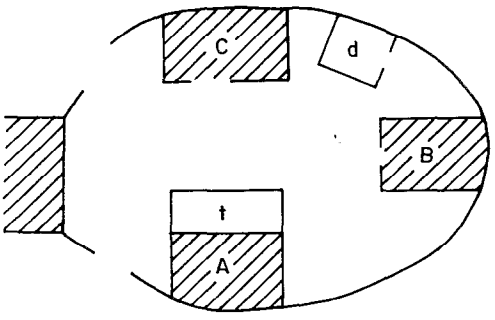


Figure 1c

Aulo de T.. Kouakou

Bâtiment A : T.. Kouakou et sa seconde épouse qui continue à venir y coucher bien qu'elle fasse sa cuisine dans la cour de ses paternels.

Bâtiment B : demi-sœur utérine de T.. Kouakou (*venue soigner son frère malade*) et fille de sa fille.

Bâtiment C : première épouse de T.. Kouakou.

d : douchière,

t : terrasse

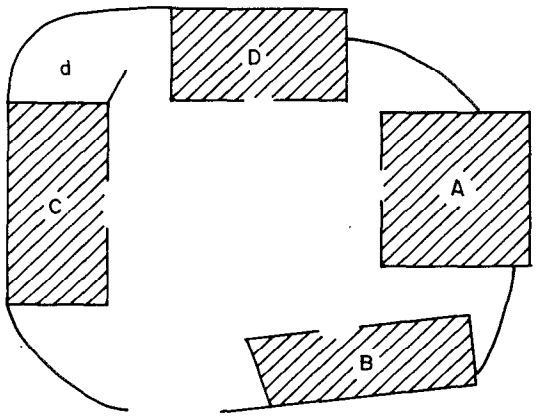


Figure 1d

Aulo de T.. Kouadio

Bâtiment A : bâtiment destiné à la seconde épouse de T.. Kouadio qui continue à résider chez ses parents dans un village voisin ; occupé par le fils de T.. Kouadio et sa première épouse et par une cousine utérine de T.. Kouadio (veuve) et ses trois enfants.

Bâtiment B : logement et cuisine de la première épouse de T.. Kouadio et de deux de leurs enfants.

Bâtiment C : occupé par une nièce utérine de T.. Kouadio.

Bâtiment D : occupé par le père de T.. Kouadio (très âgé et malade) et une nièce utérine de T.. Kouadio, chargée de lui donner des soins.

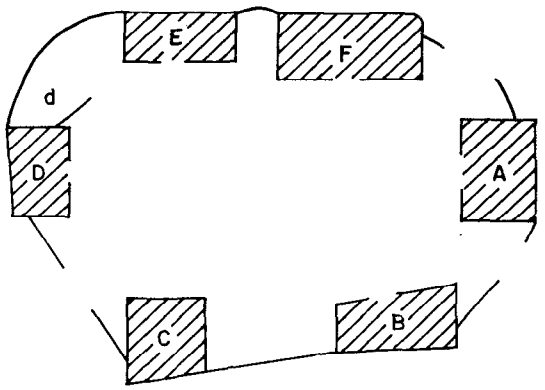


Figure 1e

Aulo de K.. Yao et K.. Kouakou

Bâtiment A : occupé par le chef de cour K.. Yao et son épouse ainsi que par quatre de leurs enfants.
Bâtiment B : cuisine.
Bâtiment C : occupé par la mère de K.. Yao, par une co-épouse de cette dernière et par deux filles de K.. Yao.
Bâtiment D : appartient à un frère de K.. Yao, planteur à Daoukro ; occupé par deux jeunes gens, fils d'une sœur de K.. Yao.
Bâtiment E : occupé par K.. Kouakou, demi-frère consanguin de K.. Yao, par l'épouse de K.. Kouakou et leurs cinq enfants, ainsi que par trois des fils d'une sœur de K.. Kouakou.
Bâtiment F : occupé par un enfant et un adolescent, fils du fils de la sœur du père de K.. Yao.

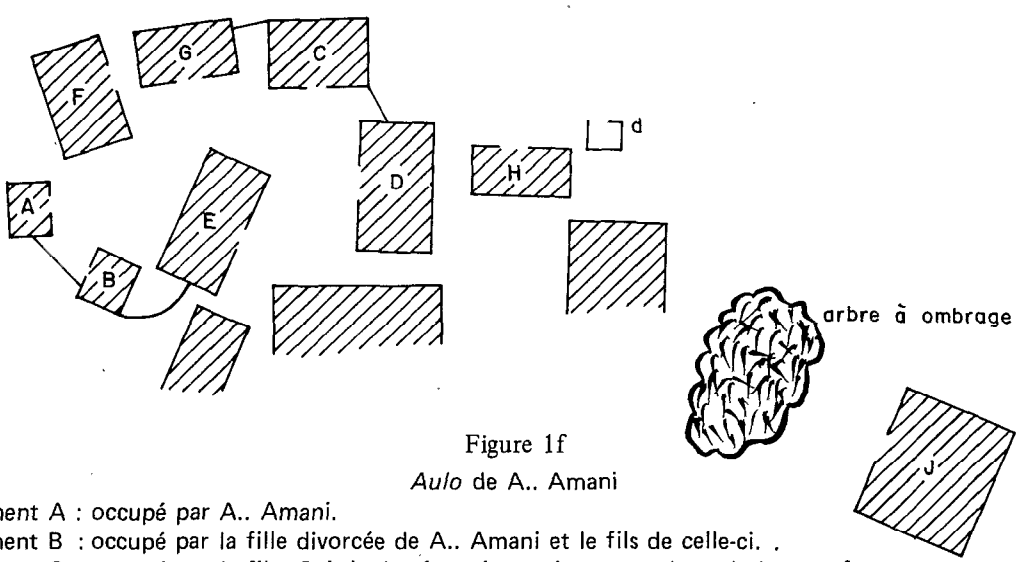


Figure 1f

Aulo de A.. Amani

Bâtiment A : occupé par A.. Amani.
Bâtiment B : occupé par la fille divorcée de A.. Amani et le fils de celle-ci.
Bâtiment C : occupé par le fils aîné de A.. Amani, son épouse et deux de leurs enfants.
Bâtiment D : destiné à la seconde épouse divorcée du fils aîné d'A.. Amani, actuellement inoccupé.
Bâtiment E : occupé par le second fils d'A.. Amani, son épouse et leur fille, ainsi que par la nièce de l'épouse, de l'épouse, aide-ménagère.
Bâtiment F : occupé par le neveu utérin d'A.. Amani, ses deux épouses, une de leurs filles, mariée au village, mais n'ayant point rejoint le domicile de son époux, ses deux enfants en bas âge et les trois autres enfants du neveu utérin d'A.. Amani.
Bâtiment G : captif d'A.. Amani.
Bâtiment H : cuisine de la femme de D.
Bâtiment J : frère de D.

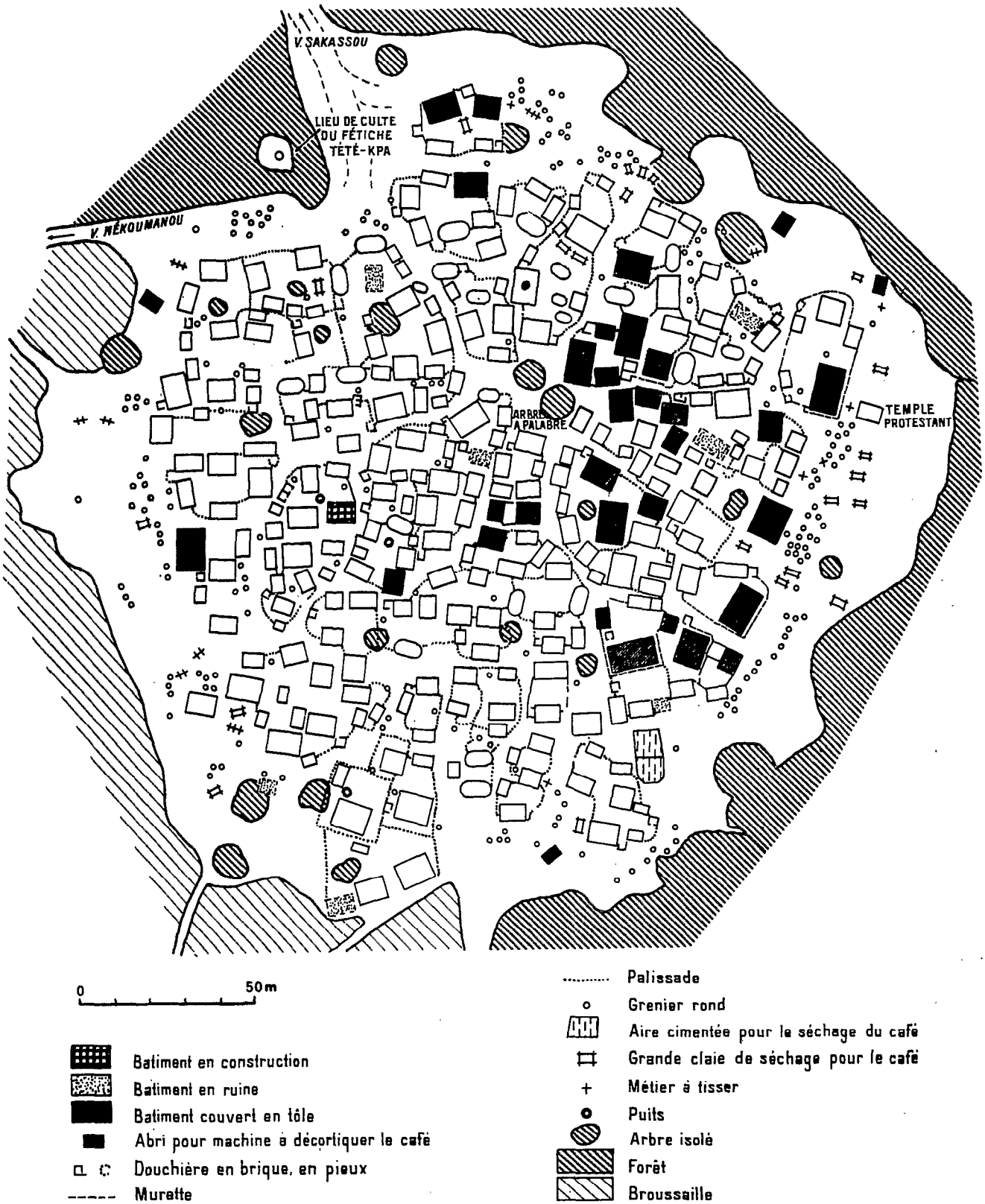


Figure 2
Village d'Andobo-Alluibo - août 1963

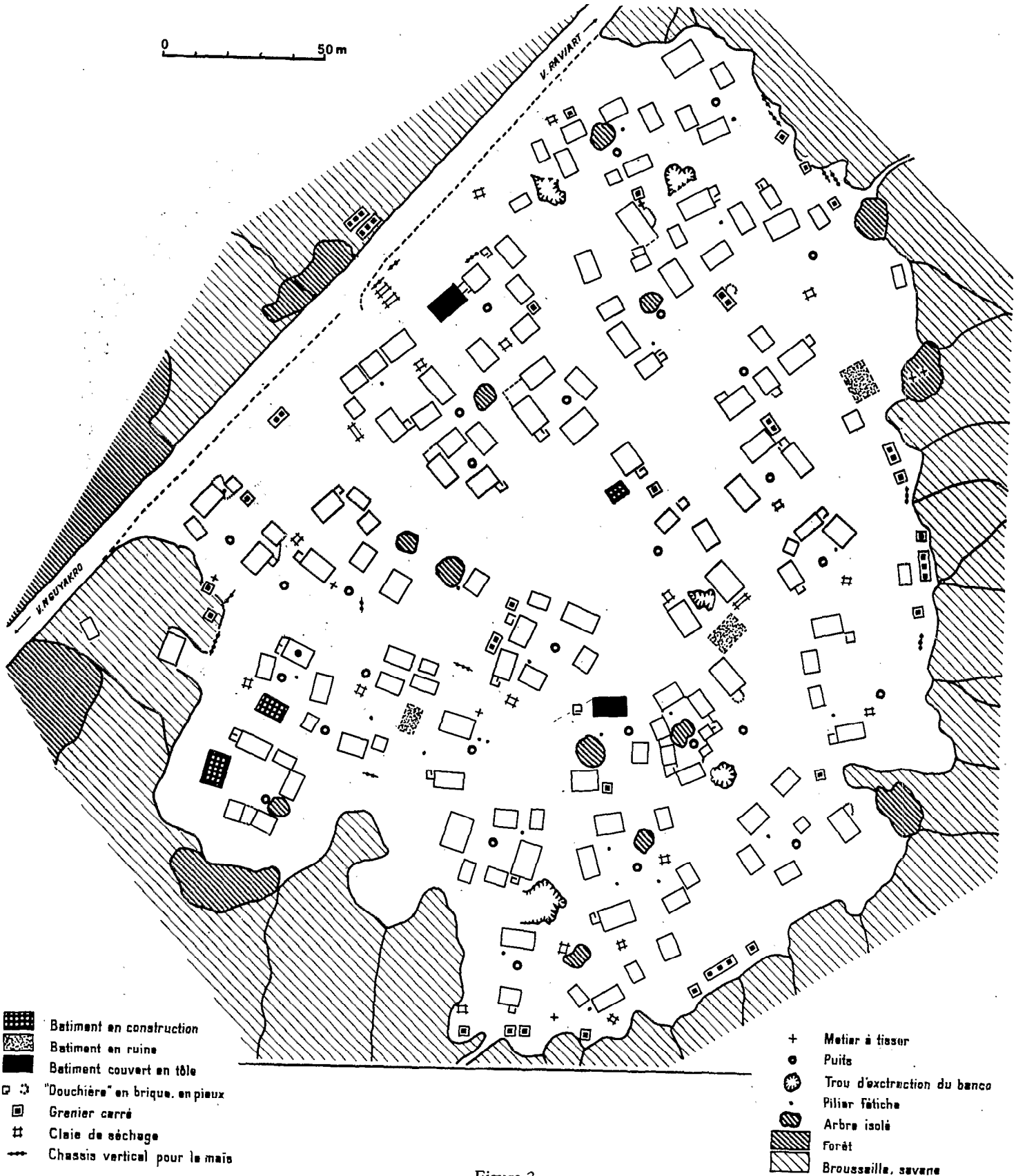


Figure 3
Village de Kokro-Kouassikro - juillet 1963

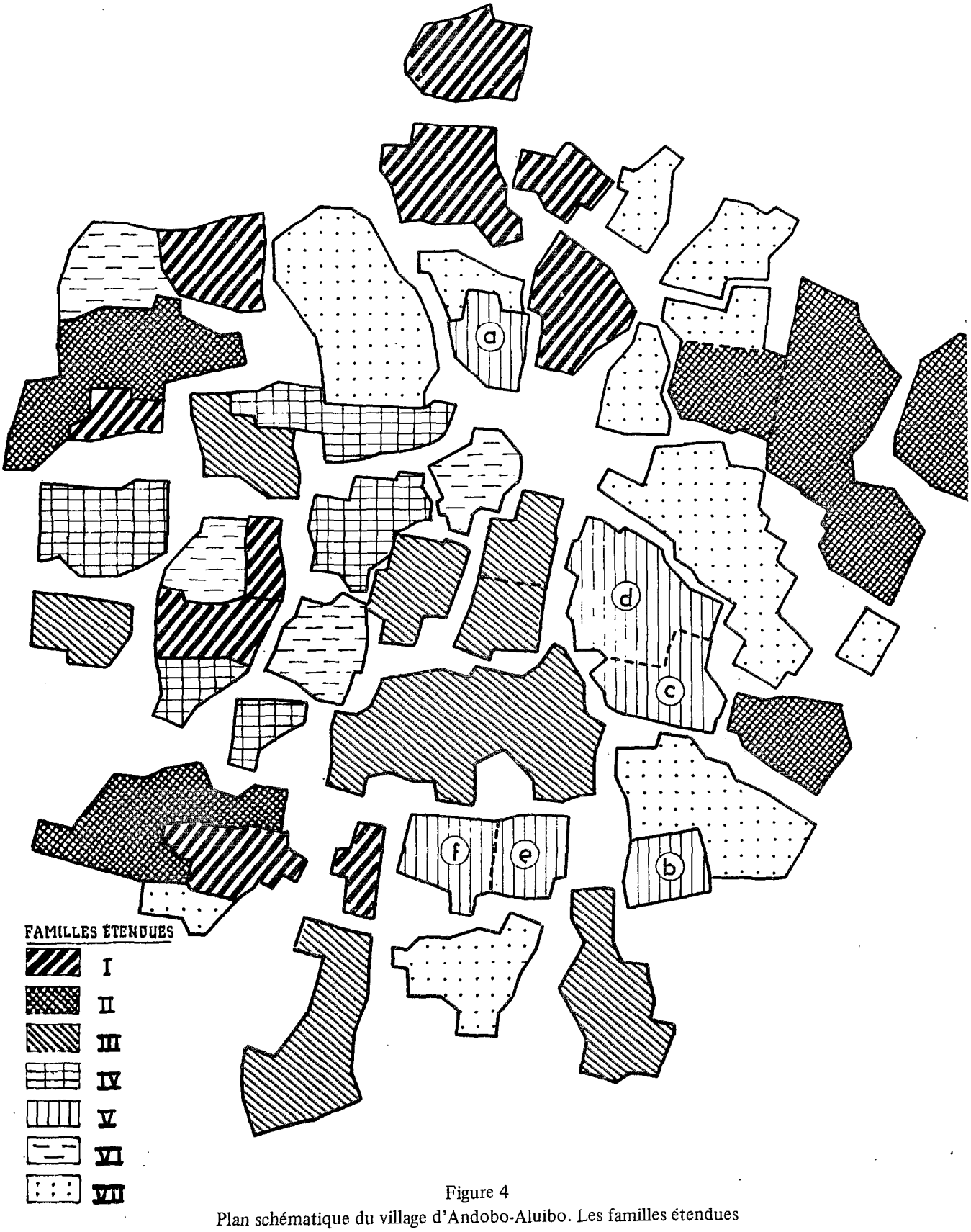


Figure 4
Plan schématique du village d'Andobo-Aluibo. Les familles étendues

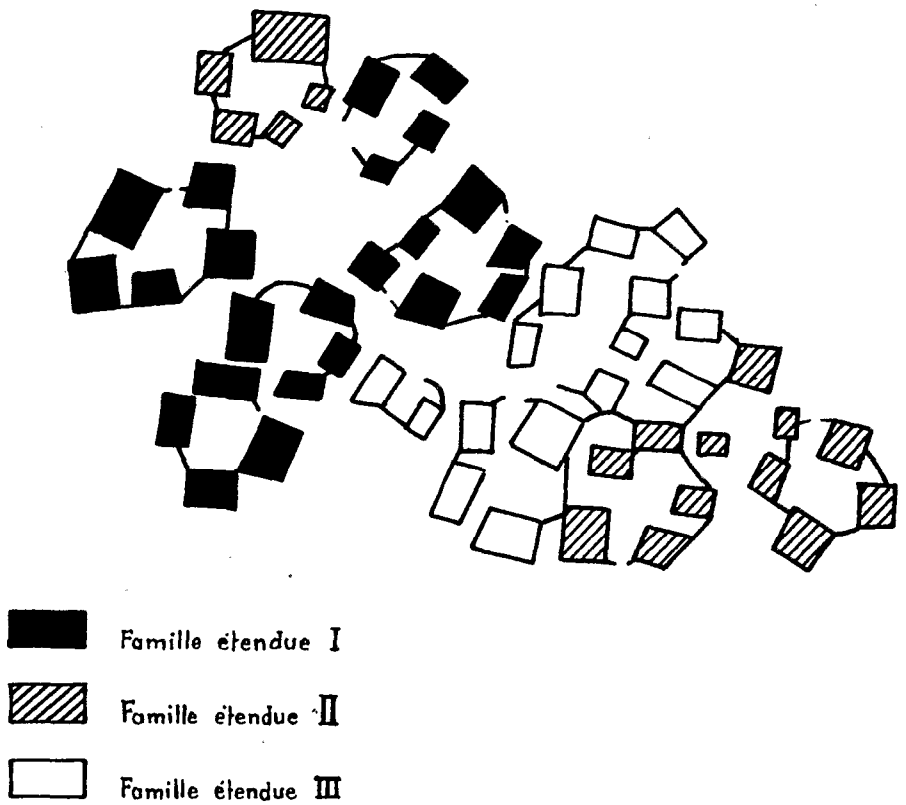


Figure 5
Plan schématique du village de Diamélassou

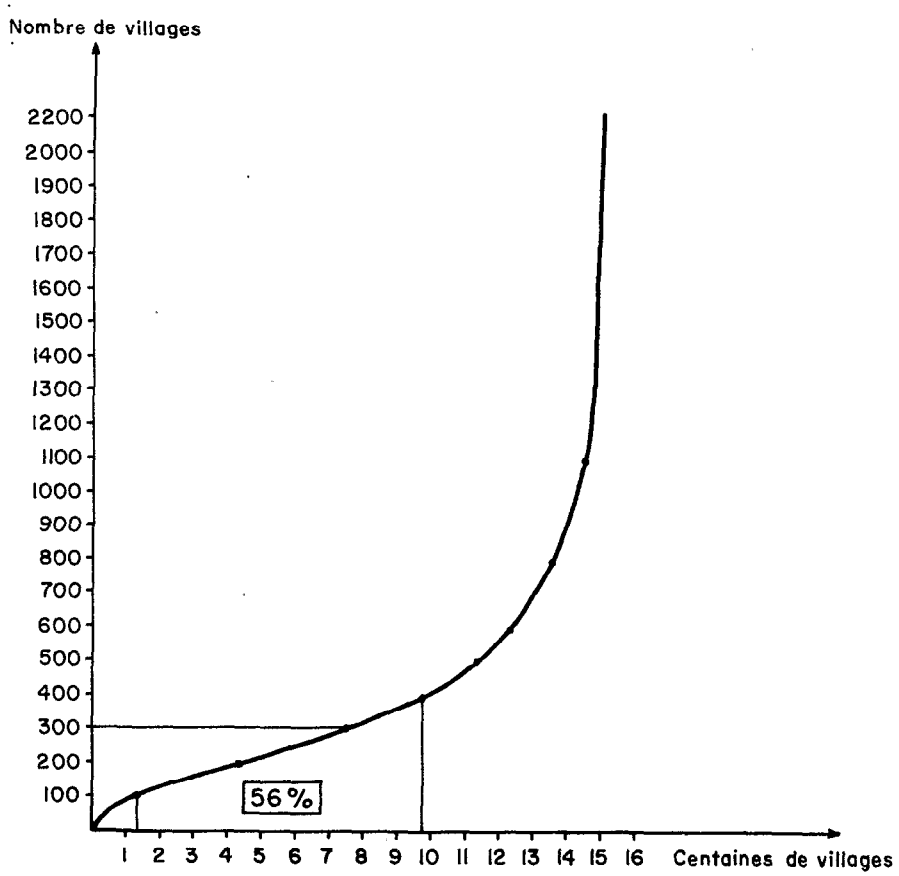


Figure 6
Répartition des villages par effectifs cumulés

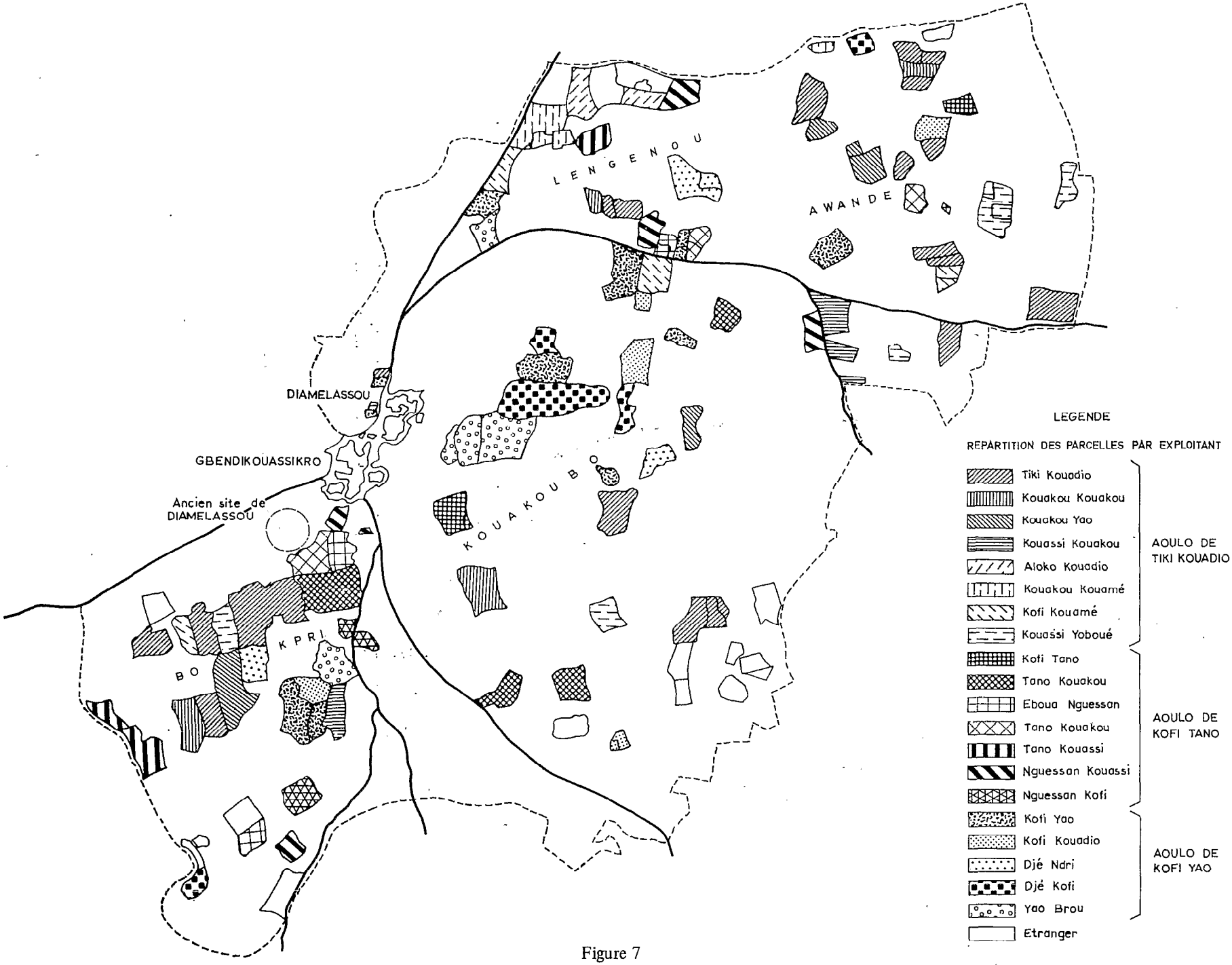


Figure 7
Cadastre de Diamélassou. Dispersion de l'appropriation foncière .

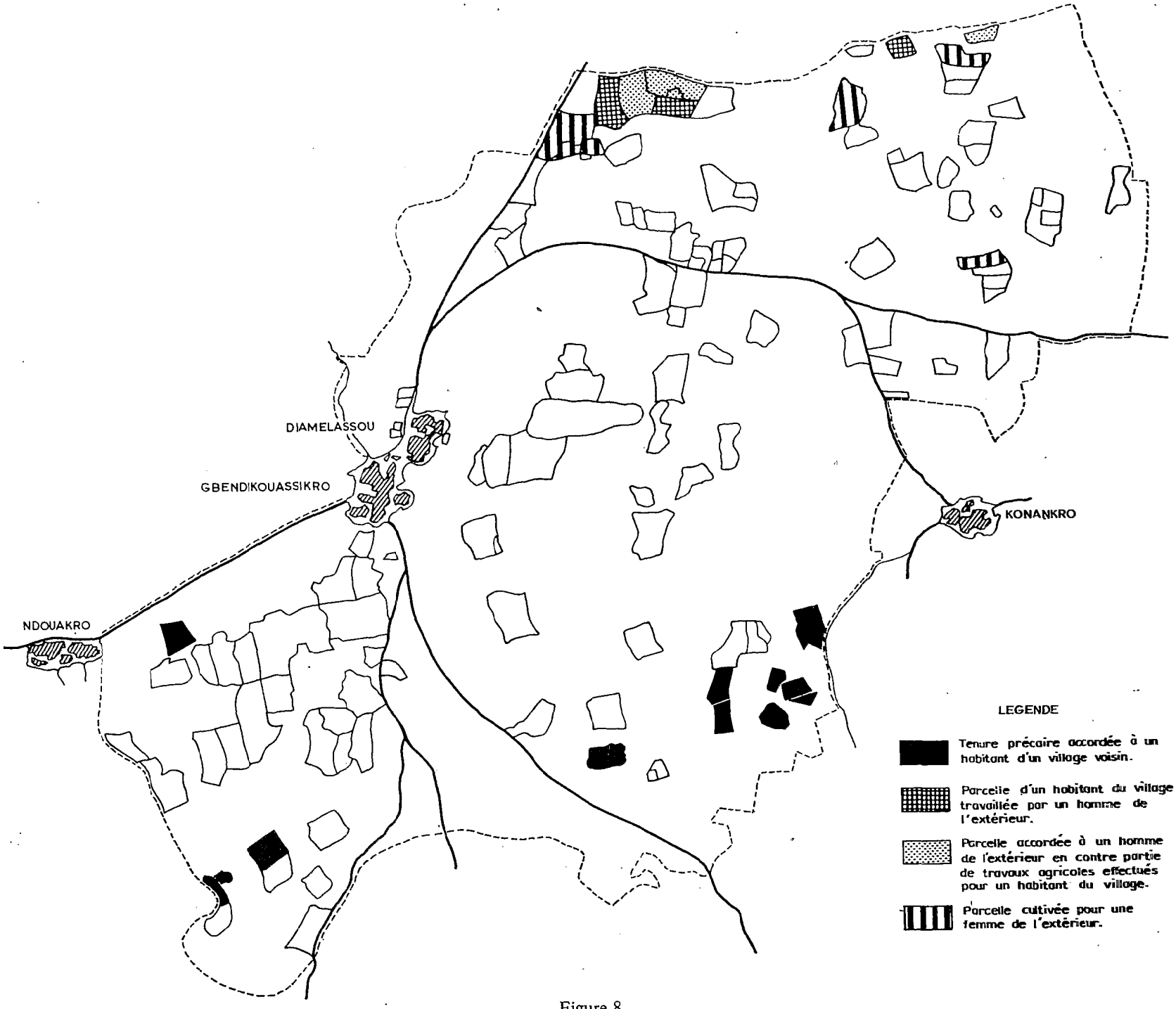


Figure 8
Cadastre de Diamélassou. Distribution périphérique des parcelles cultivées par ou pour des habitants de villages voisins

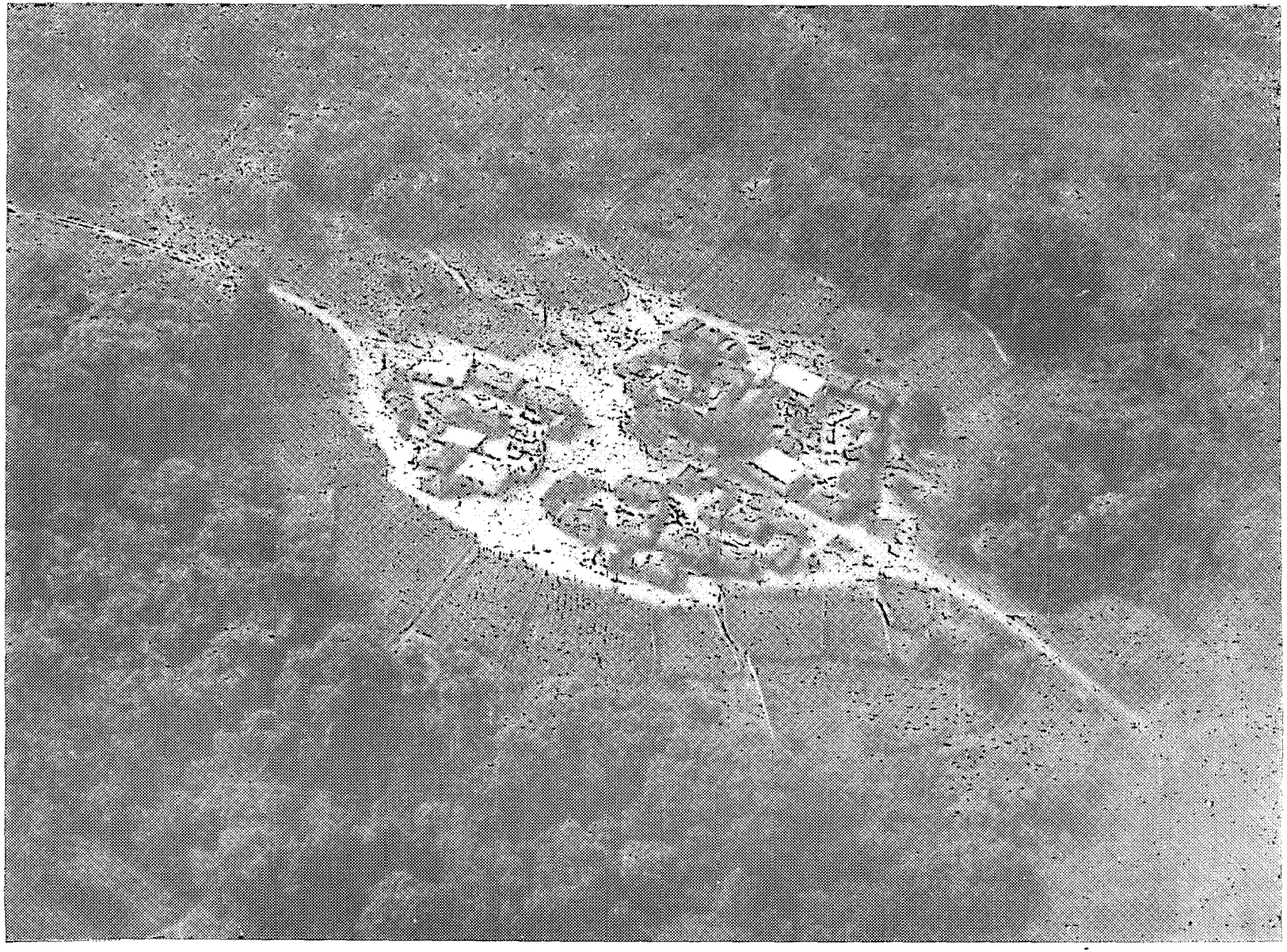


Photo 1
Couronne de champs de tabac sur les lieux de dépôts des ordures ménagères (photo G. Payen)

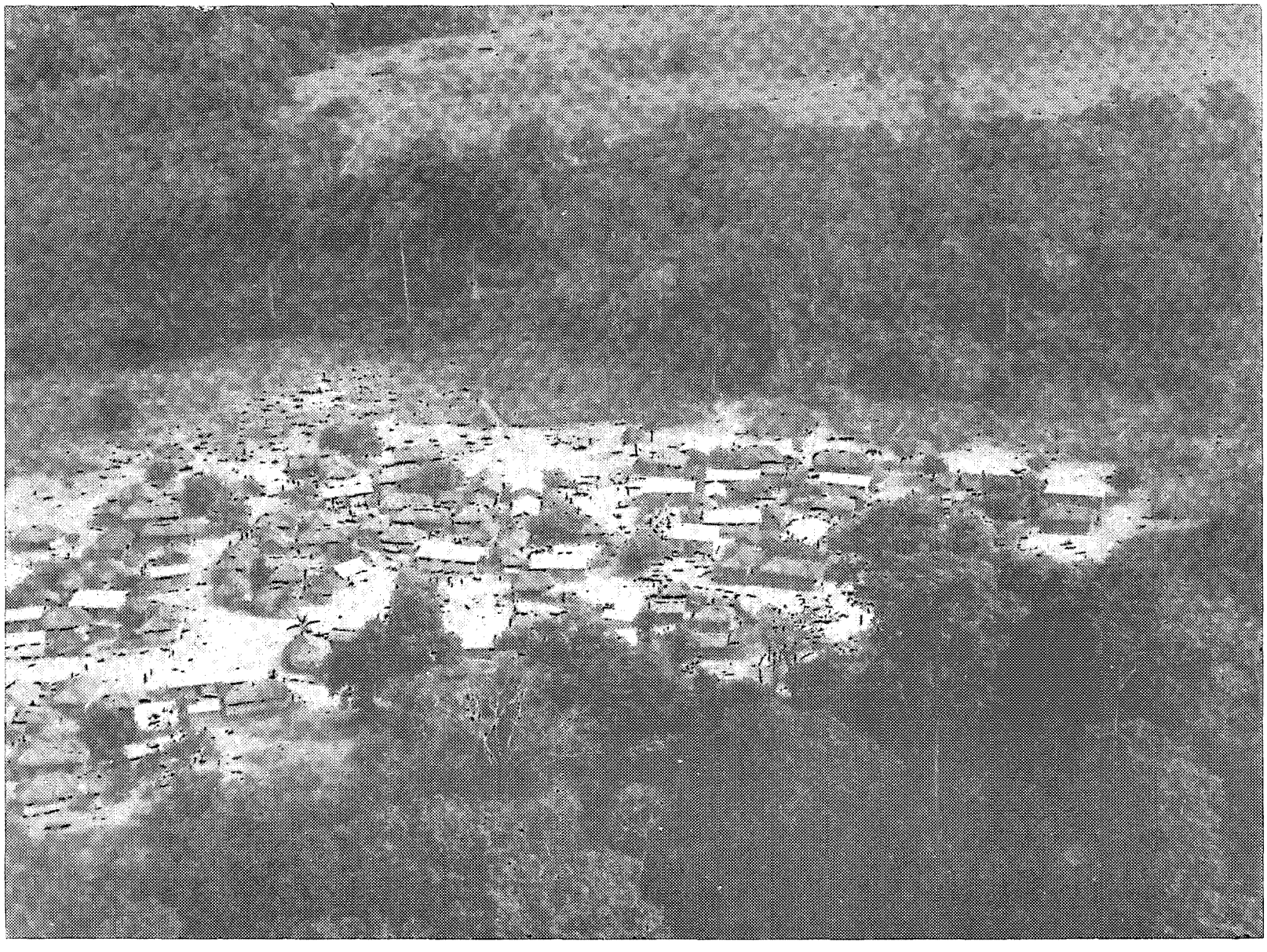
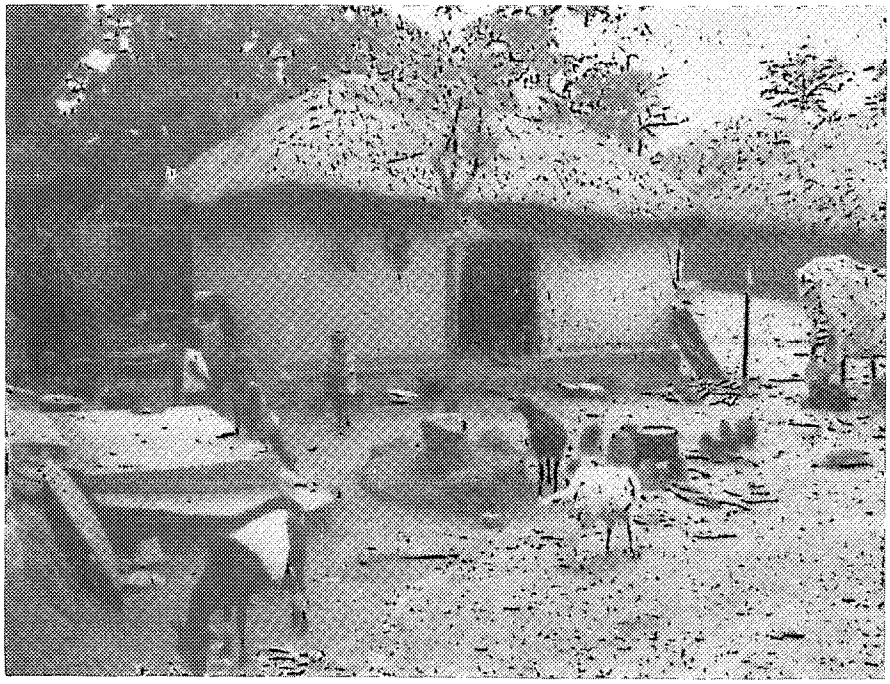


Photo 2
Couronne de forêt autour du village ; pare-feux (incendies de savane) et protection (photo G. Payen)



Phoro 3
Érosion au bas des cases (au centre l'arbre et le caillou *asyɛ* , instruments de l'alliance avec la terre) (photo G. Payen)

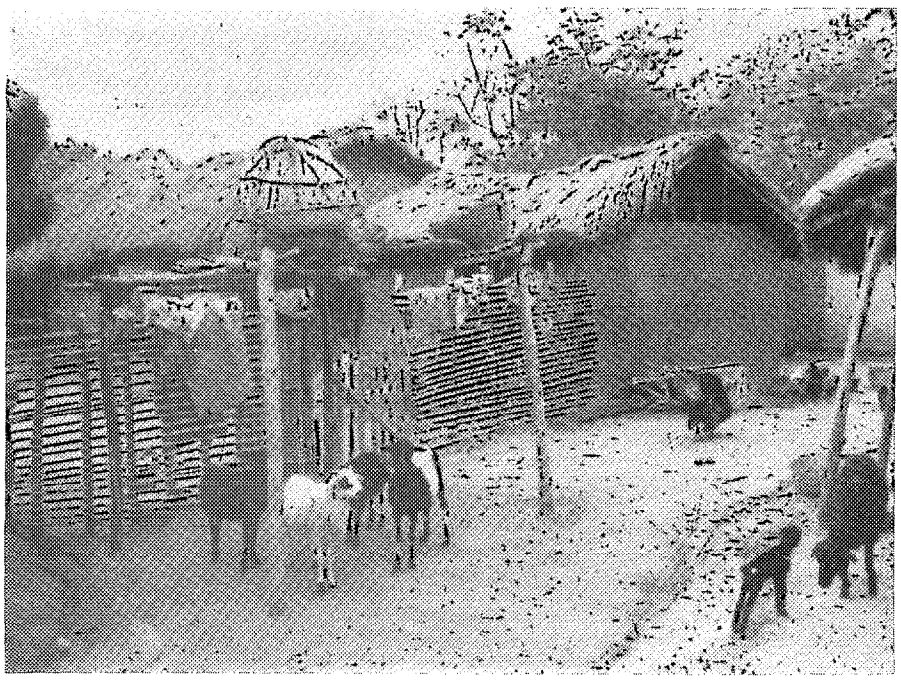


Photo 4
Barrière à claire-voie. Notons le séchoir et le grenier à arachides (photo G. Payen)

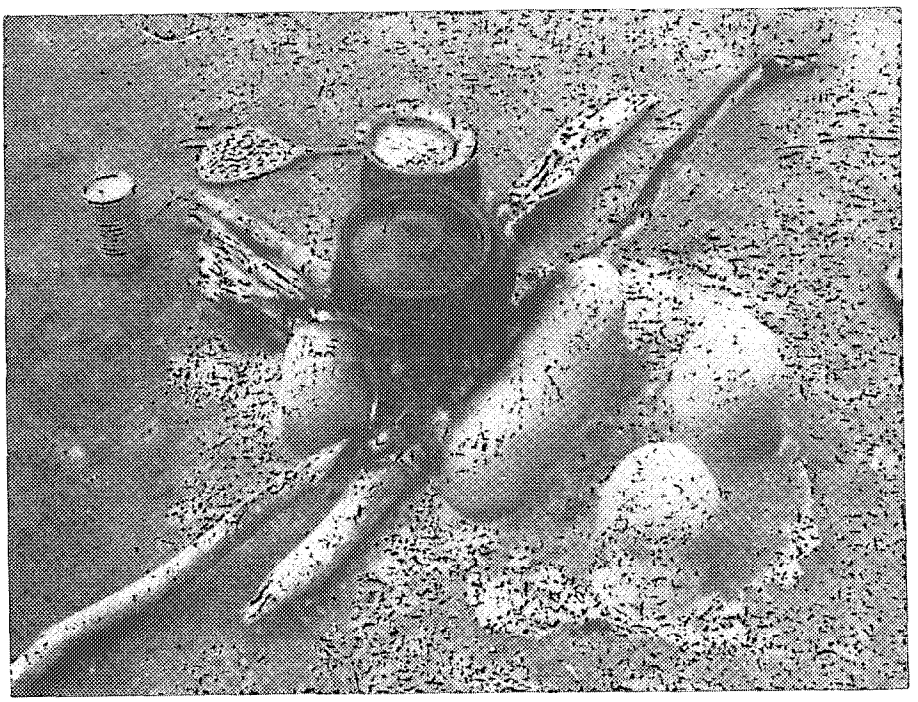


Photo 5
Cuisine en plein air (deux foyers) (photo G. Payen)

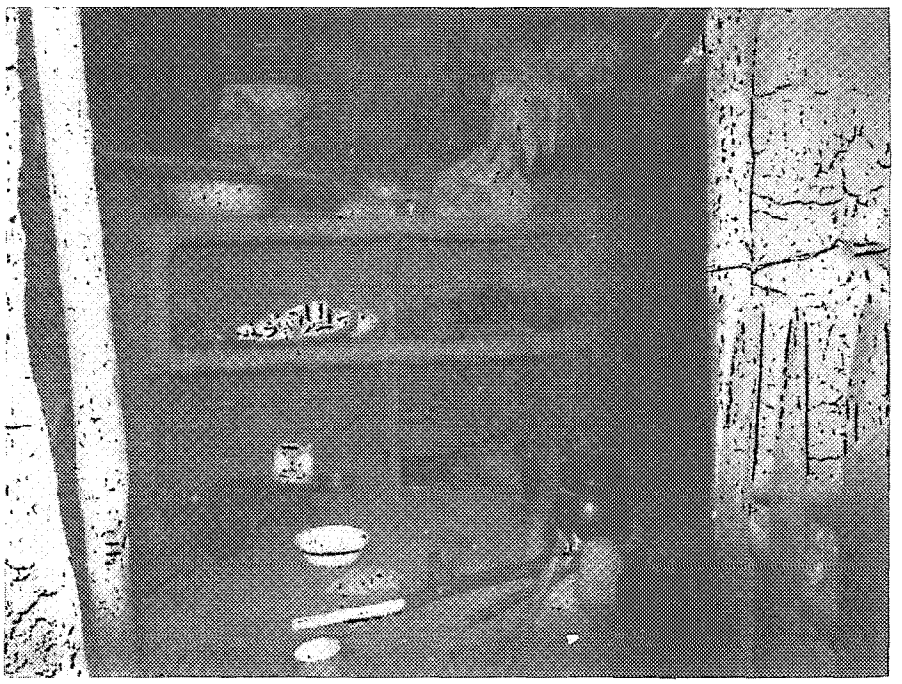


Photo 6
Intérieur de cuisine (photo G. Payen)

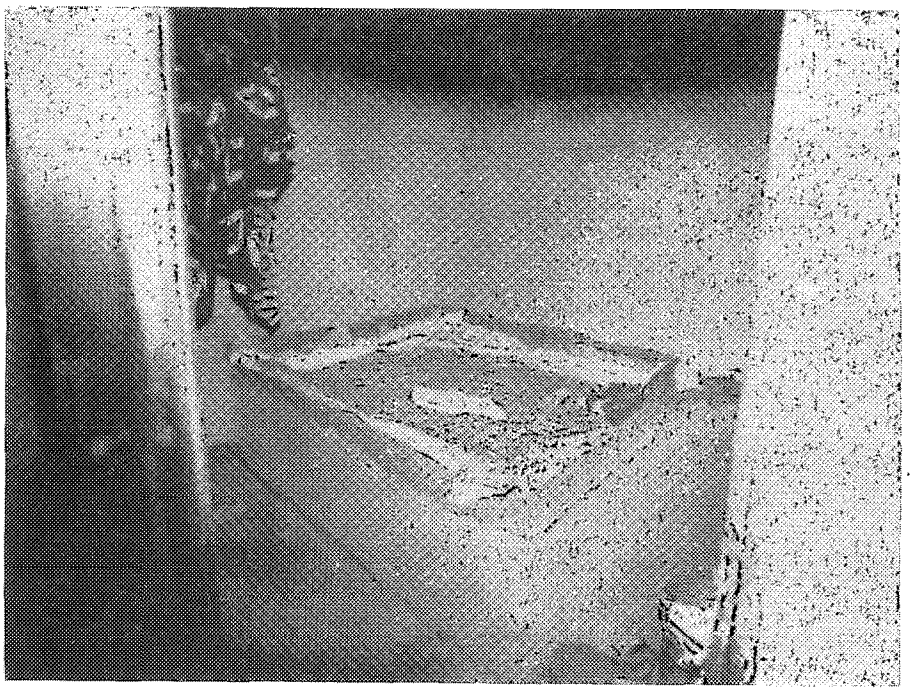


Photo 7
Lit traditionnel en terre crue. La couche est faite de pagnes superposés d'écorce battue (photo G. Payen)

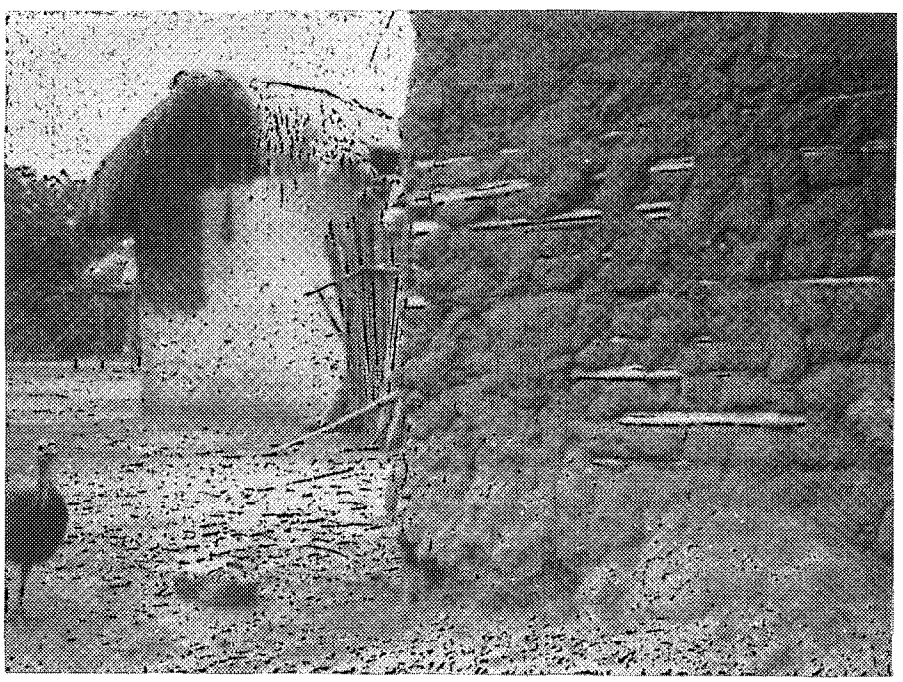


Photo 8
Dégradation d'une construction en banco armé (photo G. Payen)

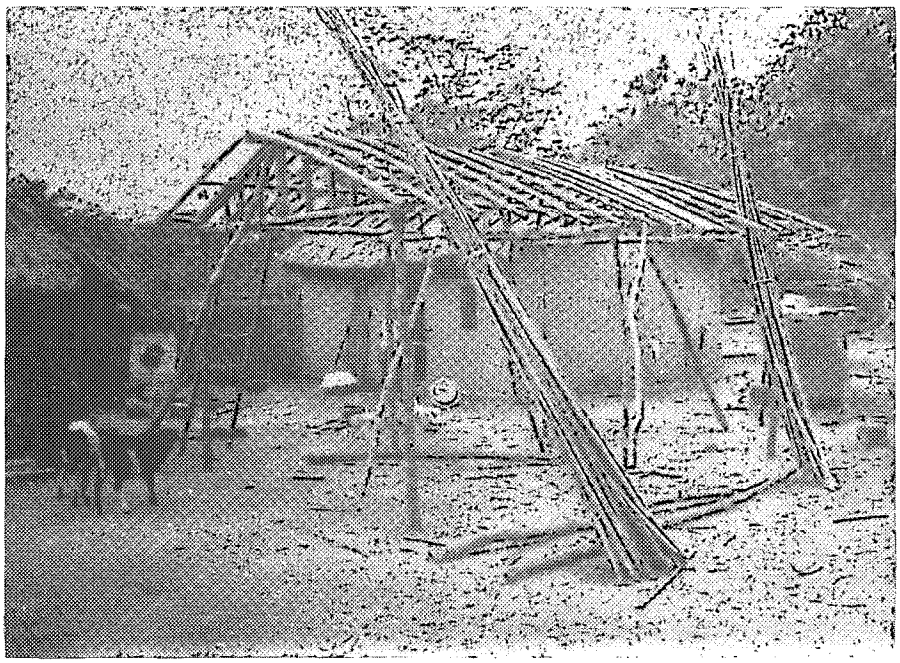


Photo 9
Cuisine en début de construction (toit à deux pentes, cf. photo 3). Case d'habitation, toit à quatre pentes (photo G. Payen)

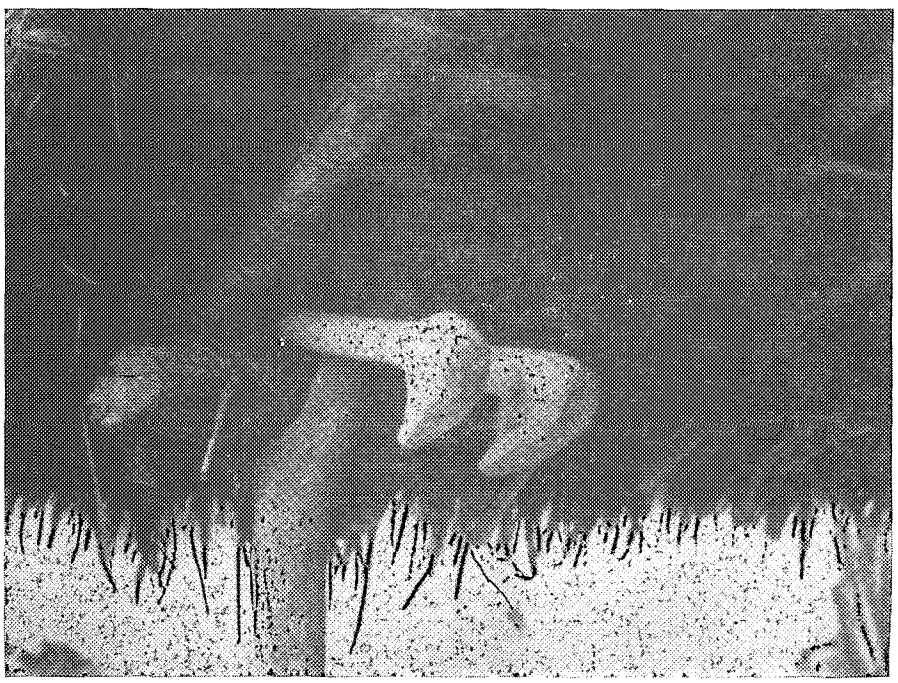


Photo 10
Manches de houes, épis de maïs glissés sous un toit de cuisine (photo G. Payen)

BIBLIOGRAPHIE –

ABEL, H. - 1952 - Déchiffrement des poids à peser l'or en Côte d'Ivoire. *J. Soc. Africanistes,* Paris, XXII, pp. 95-114.

ABEL, H. - 1954 - Les poids à peser l'or. *Bull. Inst. fr. Afr. noire,* Dakar, XVI, sér. B, 1-2, pp. 55-82.

ABEL, H. - 1959 - Déchiffrement des poids à peser l'or en Côte d'Ivoire. *J. Soc. Africanistes,* Paris XXIX, pp. 273-286.

BEART, Ch. - 1955 - Jeux et jouets de l'Ouest Africain. *Mém. Inst. fr. Afr. noire,* Dakar, 42, tomes I et II, 867 p.

CARTERON, Rév. P. M. - 1966a - Lexique Français-Baoulé. Bocanda, A + B + C + 296 + S1 + S2, multigr.

CARTERON, Rév. P. M. - 1966b - Lexique Baoulé-Français. Bocanda, 77 p., multigr.

CHAUVEAU, J.P. - 1971 - Note sur l'histoire du peuplement de la région de Kokumbo. Centre ORSTOM de Petit Bassam, Abidjan, 26 p. multigr.

EFFIMBRA, G. - 1959 - *Manuel de Baoulé.* F. Nathan éd., Paris, 314 p.

ERICKSON, E.H. - 1945 - Childhood and Tradition in Two American Indian Tribes *in The Psychoanalytic Study of the Child.* Morrow, Londres, I, pp. 319-350.

ÉTIENNE, P. - 1965a - Études de villages dans la région de Bouaké, Côte d'Ivoire. Bull. liaison des Sciences humaines, ORSTOM, Paris, multigr., pp. 46-66.

ÉTIENNE, P. - 1965b - Structures de parenté en pays baoulé. Un point de problématique sur l'organisation et la structure des sociétés segmentaires. Bull: liaison des Sciences humaines, ORSTOM, Paris, multigr., pp. 67-76, 1 p. figures.

ÉTIENNE, P. - 1968 - Les aspects ostentatoires du système économique baoulé (Côte d'Ivoire). *Économies et Sociétés,* Paris, I.S.E.A., t. II, 4, pp. 793-817.

ÉTIENNE, P. - 1971a - L'individu et le temps chez les Baoulé. Un cas de contradiction entre la représentation d'un phénomène social et sa pratique. ORSTOM, Abidjan, 19, XIII p., multigr.

ÉTIENNE, P. - 1971b - Les Baoulé face au salariat. *Cah. O.R.S.T.O.M., sér. Sc. hum.,* VIII, 3, pp. 3-10.

ÉTIENNE, P. - s. d. - Les Baoulé face au fait urbain. Texte provisoire. ORSTOM Abidjan, 10 p., multigr.

ÉTIENNE, P. et M. - 1971 - A qui mieux mieux, ou le mariage chez les Baoulé. *Cah. O.R.S.T.O.M., sér. Sc. hum.,* VIII, 2, pp. 39-60.

FIELD, M.J. - 1960 - *Search for Security. An Ethno-psychiatric Study of Rural Ghana.* Faber, London, 478 p.

GUERRY, Rév. P. V. - 1970 - *La vie quotidienne dans un village Baoulé.* I.N.A.D.E.S. Abidjan, 122 p.

LAFARGUE, F. - 1970 - Le Goli. Contribution à l'étude des masques baoulé. Inst. d'Ethno-sociologie, Univ. d'Abidjan, 33 p.

LARROQUE, Cap. - 1911 - Rapports d'ensemble politiques, administratifs et militaires des opérations contre les tribus rebelles des Nanafoués-Kpris, Ayaous, Kodés du sud et Kodés du nord. Archives de la sous-préfecture de Béoumi, Côte d'Ivoire.

MIEGE, J. - 1951 - L'agriculture baoulé. *Première Conf. internat. Africanistes de l'Ouest,* IFAN Dakar, pp. 47-59.

RATTRAY, R.S. - 1923 - *Ashanti.* Oxford Univ. Press, Oxford, 348 p.

République de Côte d'Ivoire - Ministère du Plan - 1966 - *Étude régionale de Bouaké 1962-1964.* COGIPRA, Paris, 4 tomes, 11 doc.
T. I : Le Peuplement, 239 p. - T. II : L'Économie, 326 p. - Doc. 4 : Essai de démographie d'un village de savane : Diamélassou, 135 p. - Doc. 7 : Données sur quelques terroirs villageois, 52 p. - Doc. 8 : L'habitat rural, 77 p. - Doc. 9 : Quelques aspects de la vie sociale, 50 p.

MARX, K. - 1852 - *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte.* Trad. française, Éditions sociales, Paris, 1963, 130 p.

MENDRAS, H. - 1958 - Sociologie du milieu rural. *In* GURVITCH, G. Dir. *Traité de Sociologie,* P.U.F., éd. 1960, I, pp. 315-331.

☆

N.B. – La bibliographie la plus récente - et la mieux renseignée - sur les Baoulé est, à l'heure actuelle, celle de J.P. CHAUVEAU : Essai de bibliographie sur la société baoulé *in* V. GUERRY - 1970 - *La vie quotidienne dans un village baoulé.* I.N.A.D.E.S., Abidjan, pp. 123-137.

★

3

Pertinence de la notion de communauté rurale en pays guéré (Côte d'Ivoire)

A. SCHWARTZ

Les Guéré, au nombre de 150000, s'inscrivent approximativement dans la zone forestière de l'Ouest ivoirien, dans un triangle isocèle dont la base est constituée par le fleuve Sassandra, entre les parallèles 5° 50' et 7°20' de latitude nord, et le sommet par la bourgade de Toulépleu, aux confins du Libéria.

La dénomination de «Guéré» recouvre une réalité ethnique qui n'est homogène qu'en apparence. Elle rassemble en effet sous le même vocable des groupements humains qui n'ont de commun qu'une structure sociale de type clanique et à descendance patrilinéaire, entretenant à l'intérieur d'une même aire géographique des rapports, tantôt d'alliance, tantôt de guerre, mais le plus souvent s'ignorant totalement d'une extrémité à l'autre du territoire. La langue elle-même accuse, de région à région, des différences importantes.

L'organisation sociale traditionnelle, de structure pyramidale et polysegmentaire, a été fortement marquée par les circonstances historiques de mise en place du peuplement. Les Guéré sont le produit d'un double mouvement de population : un mouvement nord-sud, sous l'effet des poussées mandé qui commencèrent à se faire sentir dès avant le XVe siècle déjà (1) et se prolongèrent jusqu'au XVIIIe siècle ; un mouvement est-ouest, conséquence de l'éclatement, au début du XVIIIe siècle, du pays akan, et de la colonisation de l'est et du centre de la Côte d'Ivoire par les Agni-Baoulé qui «poussèrent» vers l'ouest Gouro, Bété et Guéré de la rive gauche du Sassandra (2). L'organisation des populations ainsi refoulées en «groupements défensifs», *bloa-dru* (*bloa*, territoire ; *dru* tête, au sens d'unité de commandement) est vraisemblablement contemporaine de ces migrations. Le *bloa-dru*, ou confédération guerrière, occupait un espace géographique parfaitement délimité organisé quasi-militairement, et était formé par la fédération soit de groupements d'alliance (*bloa*), soit de patriclans (*tkɛ*) - le groupement d'alliance étant lui-même une fédération de patriclans. Chaque *tkɛ* avait également un territoire défini à sa disposition, et formait un groupe fonctionnel qui s'identifiait à la communauté de résidence.

Ce schéma du village-lignage ne résista cependant ni à l'évolution induite de l'intérieur par la propre dynamique des groupements lignagers en présence, ni à l'évolution imposée de l'extérieur par les administrations coloniale et post-coloniale, instigatrices d'opérations de regroupement de populations souvent menées sans le moindre discernement (3). La conséquence de ce double mouvement de transformation est que le village actuel n'a pas - ou peu - d'existence en tant que groupe organique, qu'il ne constitue donc pas une «communauté» au sens propre du terme.

L'exemple sur lequel nous nous appuierons pour faire cette démonstration est celui du village de Ziombli où nous séjournâmes pendant près de quatre ans et qui comptait, au 1er mars 1965, 736 habitants, répartis en huit lignages et segments de lignage. Sept sur ces huit lignages appartiennent au même groupement d'alliance traditionnel, le groupement Nidrou établi, depuis 200 ans environ, sur les berges du Cavally,

(1) *The historian in tropical Africa.* International African Institute, London, Ibadan, Accra, 1964. Introduction de J. VANSINA, R. MAUNY, L.V. THOMAS. Voir aussi chapitre 13 : En quête d'une chronologie ivoirienne, par Y. PERSON.

(2) Pour le détail de ces mouvements, voir A. SCHWARTZ : La mise en place des populations guéré et wobé : essai d'interprétation historique des données de la tradition orale. *In Cah. ORSTOM, sér. Sc. hum.*, V, 4, 1968 et VI, 1, 1969.

(3) Cf. A. SCHWARTZ : Tradition et changements dans la société guéré. *Mém. ORSTOM*, Paris, 1971, 52, chap. II : La communauté villageoise, mythe ou réalité ?

en pays guéré occidental ; le huitième, originaire d'un groupement voisin, n'est arrivé sur le territoire villageois qu'en 1928.

La première étape de notre démarche consistera à esquisser les grands traits de l'histoire du village, seule à même d'expliquer sa structure actuelle. Nous verrons ensuite selon quelles règles la «communauté» se projette dans l'espace. Nous examinerons, en troisième lieu, la réalité villageoise à travers deux des aspects les plus significatifs, l'un politique, l'autre économique, de son organisation institutionnelle. Nous nous demanderons enfin, en conclusion, quelle peut être la validité du cadre villageois actuel comme cadre privilégié pour une action de développement.

1 – LA RÉALITÉ VILLAGEOISE ET HISTOIRE

1 - La période pré-coloniale : le village-lignage

L'analyse des traditions historiques guéré révèle qu'à l'issue des mouvements d'immigration qui sont à l'origine du peuplement actuel les lignages gardent leur autonomie au sein du groupement d'alliance dont ils font partie et s'organisent en unités de résidence fondées sur la seule parenté. Le chef de lignage choisit librement le site où il vivra avec les siens et décide de son abandon le jour où cela se justifie. Toute la famille le suit et est soumise à sa seule autorité. Cette formule du village-lignage semble, dans un premier temps, avoir été omniprésente en pays guéré.

Si nous prenons le cas du groupement Nidrou, dont fait partie Ziombli, l'organisation de l'espace qui suivit son implantation sur les berges du Cavally est quasi militaire. Le choix du site est fonction des possibilités stratégiques qu'offre l'emplacement. Les premiers villages s'édifient tous sur des hauteurs faciles à défendre. Les guerriers les plus valeureux établissent leurs campements en «postes avancés», face aux quatre points cardinaux. Leur mission est de prémunir le groupe contre toute attaque-surprise. Le «gros» des effectifs se répartit le long du fleuve. Chaque lignage est investi d'une fonction spéciale : «défense extérieure» (lignage de guerriers), fabrication de l'armement et des instruments aratoires (lignage de forgerons), fourniture de l'approvisionnement (lignages de pêcheurs et d'agriculteurs) ... Les sept lignages Nidrou de l'actuel village de Ziombli s'implantèrent ainsi en sept emplacements différents.

Que représentaient de telles communautés ? Le groupement de résidence s'y identifiait au patrilignage *tkɛ* constitué par l'ensemble des individus appartenant en ligne agnatique, par référence à un ancêtre commun, au même groupe de descendance. Le *tkɛ* formait alors l'unité organique de la société guéré. Son chef, appelé *nɔ̃-kla* (l'homme vieux) dans la région de Toulépleu, *bio* entre Sassandra et Cavally, véritable patriarche, organisait la vie du groupe, disposait des biens collectifs (troupeau, pêcheries du lignage), tranchait les litiges, jouait un rôle prépondérant dans la régulation des alliances matrimoniales. C'est également au niveau du tke que s'agençait la vie rituelle et religieuse.

Dès avant la pénétration coloniale cependant, il y eut des éclatements de *tkɛ*. Les raisons en furent multiples : dissensions entre branches aînée et cadette, abandon du village au décès d'un parent proche, exécution des recommandations d'un devin conseillant de s'établir ailleurs, pression démographique... Très souvent les segments dissidents, *uunu* (4), se regroupèrent avec d'autres lignages ou segments de lignage, pour former une communauté de résidence qui n'était donc déjà plus fondée sur la seule parenté. En

(4) Le *uunu* qui est le résultat de la fragmentation et de la dispersion géographique du *tkɛ*, désigne, au niveau d'un même village, l'ensemble des individus appartenant au même patrilignage. Le terme recouvre donc une réalité plus géographique (au sens de communauté de résidence) que familiale, et n'est, par conséquent, pas toujours synonyme de segment de lignage. Le véritable segment de lignage, résultat d'une segmentation qui s'opère à un niveau généalogique donné et différencie généralement une branche aînée d'une branche cadette, correspond en fait au *qbowo*.

1913, année de conquête du pays Nidrou, les sept lignages de notre village n'occupaient ainsi plus que cinq emplacements.

2 - La période coloniale : éclatements et regroupements

La pénétration française en pays guéré (1911-1913) ne suscite que des résistances sporadiques : devant la puissance de feu de l'envahisseur l'ancien jeu des alliances militaires reste inopérant. La première réaction de la population est de chercher refuge dans les profondeurs de la forêt et d'échapper aux militaires par une dispersion extrême. Le lignage éclate et donne naissance à des unités plus légères, plus mobiles, centrées sur la famille élémentaire, établies dans des campements de fortune aux endroits les plus reculés, et prêtes à s'évanouir dans la nature à la moindre alerte.

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

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

Après le mouvement d'éparpillement général entraîné par l'arrivée du colonisateur, le calme se rétablit peu à peu. Mais comment contrôler une poussière de campements disséminés à travers la forêt ? L'autorité militaire essaie de constituer des entités administratives viables. Elle incite les campements à se regrouper. Quelques villages se reforment mais sur des bases entièrement nouvelles ; les liens de parenté et les affinités d'alliance qui prévalaient dans la constitution du groupement de résidence traditionnel cèdent le pas aux «motifs» de l'administration. Un type nouveau de village apparaît et disparait aussi rapidement : le «village regroupé». Les multiples essais de regroupement que tentent les administrateurs coloniaux sont pratiquement tous voués à l'échec. Bien plus, accélèrent-ils encore davantage le mouvement de dispersion, puisque chaque déplacement est accompagné d'une série d'éclatements du lignage. Qui s'en va s'installer avec sa famille dans un campement en pleine forêt où il échappera à tout contrôle de l'administration (le but du regroupement étant précisément de faciliter la tâche administrative), qui préfère rejoindre tel village plutôt que tel autre, etc..

Le cadre villageois traditionnel, constitué par le lignage, se désagrège donc progressivement et cède le pas à une unité de résidence de plus en plus à base de segments de lignage disparates. En 1960, au moment de l'accession de la Côte d'Ivoire à l'indépendance nationale, les sept lignages Nidrou de notre village, auxquels était venu se joindre en 1928 un lignage d'un groupement voisin, n'occupaient ainsi plus que trois emplacements : Ziombli, Guiriambli, Klabo.

3 - La période post-coloniale : stabilisation et fixation

La politique de regroupement des villages est la première des tâches reprises par les autorités ivoiriennes dès la proclamation de l'Indépendance. Le but est de constituer des unités villageoises à peuplement optimum, de manière à justifier les aménagements collectifs élémentaires dont toute communauté

devrait être pourvue : école, dispensaire, piste carrossable qui en permette l'accès en toute saison, etc.. L'emplacement du nouveau village est fixé par l'autorité administrative, le lotissement est obligatoire et les mesures mises en œuvre pour assurer le succès de l'opération sont radicales.

La décision de regrouper les trois villages de Guiriambli, Klabo (5) et Ziombli, sur le site de Ziombli, est prise en 1961. Guiriambli effectue le déplacement l'année même. Il en va tout autrement de Klabo dont la population oppose une passivité extraordinaire aux injonctions de l'Administration et pratique jusqu'en 1965 une politique de temporisation, jouant sur le changement des administrateurs et les périodes de flottement qui en résultent pour gagner du temps et espérer voir le projet abandonné définitivement. Au début de 1965 personne n'a encore bougé. L'Administration se fait menaçante et l'épreuve de force est imminente. Le chef de Klabo détruit alors symboliquement sa case et vient s'installer à Ziombli avec sa famille. Le Sous-Préfet adresse un ultimatum à la population : la date limite est fixée au 30 avril. Il reste quinze jours à peine pour déménager... Le village s'agite fièvreusement et le déplacement commence. A la fin du mois la destruction s'avère inutile, l'Administration triomphe : les trois villages sont enfin regroupés !

Dès 1966 cependant, mettant à profit les incitations à la modération prônées en matière de politique de regroupement par le Président de la République lui-même, une partie des «déguerpis» se réinstalle sur le site de l'ancien village et, en 1968, sur les 23 chefs de ménage originaires de Klabo, il ne reste plus que 12 à Kiombli ...

La communauté villageoise de Ziombli, malgré les déplacements successifs qu'elle a connus tout au long de la période coloniale ou depuis la proclamation de l'Indépendance, et les multiples injonctions de l'Administration visant à fixer les populations, ne nous apparaît donc pas encore comme définitivement stabilisée. Il ne fait pas de doute que le noyau originaire de Klabo, et qui n'est pas encore retourné dans le village «déplacé», réintégrera tôt ou tard le bercail.

Dans ces conditions, et compte tenu du processus de formation de la «communauté» de Ziombli, il nous est possible de caractériser le village actuel de la manière suivante :

- il est, tout d'abord impropre de parler de «communauté villageoise» : une communauté suppose l'existence d'une unité, d'une cohésion, d'une homogénéité internes. Or, l'hétérogénéité des groupes en présence est telle qu'il serait plus exact de définir le village actuel comme un «agglomérat de lignages ou de segments de lignage juxtaposés», ayant chacun son autonomie propre ;
- cette juxtaposition de lignages ou de segments de lignage est, en second lieu, artificielle : elle est le plus souvent le résultat d'une intervention administrative coercitive. Le manque d'unité du village s'en trouve encore accru.

L'examen de la projection de cette «communauté» dans l'espace renforcera ces conclusions.

2 - RÉALITÉ VILLAGEOISE ET MODE DE GROUPEMENT DANS L'ESPACE

Examinons maintenant comment les huit lignages ou segments de lignage de notre communauté rurale se projettent dans l'espace, aux niveaux d'abord du village proprement dit, ensuite du terroir.

1 - Projection lignagère et village

Précisons, en remarque préalable, que la plupart des villages guéré ont fait l'objet ces dernières années d'opérations de lotissement. L'intervention, qui poursuivait un but d'assainissement, consiste essentiellement à tracer des axes se coupant à angle droit et faisant office de rues, et à délimiter, de part et

(5) Les distances qui séparent Guiriambli et Klabo de Ziombli sont respectivement de 2 et 3 kilomètres.

d'autre de ces voies, des carrés de 40 m de côté. C'est sur ces «lots», répartis entre les chefs de ménage en fonction de leurs besoins, que s'est reconstitué le nouvel habitat.

La topographie actuelle de Ziombli, loti en 1964, ne traduit donc plus une occupation tout à fait spontanée de l'espace. La structure de la communauté est le résultat direct des opérations de regroupement qui, depuis 1961, affectent les différents lignages qui la constituent. Le village est formé de trois quartiers nettement distincts : Ziombli, Guiriambli, Klabo, les deux derniers s'étant simplement juxtaposés, comme nous venons de le voir, l'un en 1961, l'autre en 1966 à l'ancien Ziombli. Ces trois quartiers continuent à être perçus par la population comme des villages différents et, tout en reconnaissant théoriquement un chef unique, ont conservé dans la pratique une totale autonomie. Cela se traduit notamment par l'existence sur le plan politique moderne de trois comités du PDCI-RDA (6) dont l'action est souvent loin d'être concertée et a pour conséquence, comme nous le verrons plus loin, de rendre la gestion du village sinon impossible, du moins particulièrement difficile. En juin 1968, le quartier Klabo n'avait d'ailleurs pratiquement déjà plus d'existence officielle, la moitié environ de la population, le chef en tête, s'étant réinstallée sur l'ancien site.

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

- le quartier, village à l'origine, est le résultat d'une conjoncture historique donnée. Si, pas plus que le village, il ne se caractérise par l'homogénéité des groupes en présence, ceux-ci ont, par contre, généralement toujours librement choisi de vivre ensemble ;
- le quartier s'articule autour d'un lignage-leader, fondateur de l'ancien village : Glao pour Ziombli, Kpahon pour Guiriambli, Doueyakon pour Klabo. Dans l'orbite de ces noyaux gravitent les segments de lignage que le groupement dominant a, au gré des vicissitudes de l'histoire, attirés à lui quand ils ne lui ont pas été imposés, mais qui, sauf en ce qui concerne l'administration du quartier, continuent à conserver une totale autonomie ;
- le découpage interne du quartier s'effectue en gros sur la base du segment de lignage (*gbowo*). Mais cette règle n'est pas rigoureuse : l'exemple des Glao qui se subdivisent en deux *gbowo* fait état d'une part d'une imbrication entre segments de lignage, d'autre part d'une amorce de dispersion par rapport aux noyaux centraux. Précisons cependant que ces écarts ne sont le plus souvent le fait que de la seule expansion démographique du lignage ;
- l'ancien village de Klabo, dont nous avons fait le levé avant l'opération «regroupement», présente une structure analogue à celle de Ziombli ou de Guiriambli ; à un fort noyau Doueyakon constituant le groupement-leader se sont ajoutés trois segments de lignage d'origines diverses et aux effectifs très peu importants.

L'occupation de l'espace villageois met donc très nettement en évidence l'autonomie des différents lignages ou segments de lignage. Même si entre quartiers ou à l'intérieur d'un quartier aucune limite matérielle ne concrétise la frontière entre les groupements lignagers, il n'existe pas moins entre les communautés en présence un clivage réel. Ni le quartier, ni le village n'ont en effet d'existence fonctionnelle, la véritable unité organique demeurant le groupe de descendance.

2 - Projection lignagère et terroir

Si, après avoir examiné la morphologie interne du village, nous essayons maintenant de voir comment les lignages qui constituent la communauté de Ziombli se projettent sur le terroir, la conclusion qui se dégage confirme la précédence : le village n'existe pas en tant que communauté.

Rappelons que l'actuel Ziombli est né du regroupement sur le site ancien de deux villages voisins, Guiriambli et Klabo. L'historique des différents lignages de ces localités nous permet de distinguer en leur

(6) Parti Démocratique de Côte d'Ivoire. Section ivoirienne du Rassemblement Démocratique Africain.

sein deux entités relativement différenciées : les lignages de l'ancien village de Gbohoubli, les lignages de l'ancien Klabo. Or, en 1965, quatre ans après le début de l'opération de regroupement donc, en principe, de fusion, ces entités conservaient encore des terroirs nettement distincts : l'ancienne limite entre les deux espaces villageois, le marigot Trouhin, continue toujours à l'heure actuelle à couper en gros le terroir en deux, la zone septentrionale étant occupée par les lignages de l'ancien Gbohoubli, la zone méridionale par ceux de l'ancien Klabo. Si ces derniers ont déjà commencé à franchir le Trouhin et à étendre leurs cultures vers le nord, les premiers n'ont, par contre, pas empiété une seule fois encore sur la rive droite du marigot.

La structure du terroir reflète donc, dans ses grandes lignes, celle en quartiers du village. Si l'implantation des lignages, à l'intérieur des sous-terroirs, malgré l'existence de quelques noyaux relativement compacts, n'est cependant pas aussi significative, de nombreuses parcelles d'un même groupement lignager se dispersant un peu au hasard sur toute l'étendue du terroir, le groupe de descendance apparaît néanmoins, là aussi, comme l'entité la plus organique.

3 – RÉALITÉ VILLAGEOISE ET ORGANISATION INSTITUTIONNELLE

Deux aspects de l'organisation institutionnelle de la société guéré seront enfin envisagés ici pour étayer notre démonstration de l'inexistence du village actuel en tant que communauté : le «Politique» tout d'abord qui mettra en lumière l'existence, au niveau du village, d'un pouvoir bicéphale, souvent incapable de résoudre les problèmes les plus élémentaires ; l'«Économique» en second lieu qui constatera, au niveau du mode de production, l'absence quasi totale d'initiatives inter-lignagères à l'échelle de l'ensemble du village.

1 - Realité villageoise et pouvoir

Comment s'organise et, surtout, comment s'exerce à l'intérieur de la communauté villageoise guéré actuelle le pouvoir ? Une constatation préliminaire s'impose : l'observateur est tout d'abord frappé par l'absence au niveau du village d'un pouvoir réel, efficient, en mesure d'assurer la gestion des intérêts de la collectivité dans ce qu'ils ont de plus banal et de plus quotidien (travail prestataire de type communautaire par exemple - corvées de nettoyage des rues, des pistes, des communs, de réparation des ponts..).

Il y a pourtant, tout d'abord, l'autorité administrative, incarnée par le chef de village, création coloniale, qui n'a d'aucun temps connu une audience importante : sorti des problèmes de voirie, ce chef n'est que l'homme de paille des aînés du lignage. Le choix de Ziombli est à cet égard particulièrement significatif : le chef est issu de l'un des lignages numériquement les moins représentatifs.

Il y a, en second lieu, l'autorité politique, incarnée par le responsable villageois du Parti, agent de liaison entre la base (le village) et le sommet (la sous-préfecture). Nous avons déjà vu que Ziombli ne comptait pas moins de trois «Présidents» de Comité, un par quartier...

Les lignes de clivage s'avérant très rapidement difficiles à définir dans ce type de structure bicéphale du pouvoir, il est fatidique que l'autorité politique empiète sur l'autorité administrative et que cette dernière, paralysée par une instance de type moderne, ne prenne plus de décision sans se référer à la première. D'où un renvoi perpétuel de balles, annihilant, stérilisant.

C'est en fait au niveau des chefs de lignage (*uunu*) que les décisions importantes continuent à être prises. Et ces décisions ne concernent, bien sûr, que le propre groupe de descendance de chacun.

2 - Réalité villageoise et mode de production

L'unité de production de base de la société guéré traditionnelle s'articule autour de la cellule matricentrique. Le chef de la famille polygynique participe, pour des activités précises, à l'ensemble des tâches, mais joue essentiellement un rôle d'orchestration.

Le groupe domestique, qui représente l'élément de travail permanent de l'unité de production, n'assure cependant que rarement à lui seul l'ensemble des activités. Il a pratiquement toujours recours à une société d'entraide (*pa*), groupe de travail qui rassemble, le plus souvent au niveau du lignage, quelquefois à un niveau inter-lignager, un certain nombre de personnes en vue de l'exécution d'une tâche de production précise. Il existe trois types de *pa* :

- la société des hommes, la plus importante, chargée de l'exécution des tâches exigeant une certaine force physique (défrichement et abattage des arbres notamment). Elle a à sa tête l'homme auquel le groupe reconnaît les qualités de «meilleur défricheur», appelé *kula-ba,* littéralement «père de la forêt», statut qui n'a rien de rituel mais qui correspond effectivement aux qualités physiques de son détenteur. Celui-ci est directement secondé par deux aides, futurs prétendants au titre, également réputés pour leur courage et leur ardeur au travail ;
- la société des femmes, à qui incombent le «labourage» du champ et le semis du riz ;
- la société des jeunes (garçons et filles) à qui l'on confie les opérations de récolte.

Le recours aux deux dernières formes de société constitue la norme : tout le monde puise dans cette forme de travail collectif. Le système de rémunération est purement symbolique, dans la mesure où chaque membre est tour à tour débiteur et créditeur. Faire appel par contre à la société des hommes exige que le bénéficiaire soit «bien assis» et entraîne le plus souvent de gros frais. Il n'y a qu'un seul cas où *kula-ba* intervient spontanément et gratuitement : quand un homme, blessé au cours d'une tâche de défrichement, se trouve incapable de poursuivre son travail et qu'une menace s'instaure donc sur l'ensemble de sa famille.

Le groupe de descendance apparaît donc, là aussi, tant au niveau de l'organisation du pouvoir que de celui du mode de production, comme l'entité véritablement organique. Et le village n'a d'existence ni politique, ni économique.

CONCLUSION : RÉALITÉ VILLAGEOISE ET DÉVELOPPEMENT

La communauté villageoise guéré, en dépit des efforts de stabilisation tentés par les administrations successives, n'a donc pas encore trouvé son véritable équilibre. Si nous essayons d'en résumer les principales caractéristiques, il apparaît tout d'abord qu'il est impropre de parler de «communauté» : le village guéré actuel se présente en effet plutôt comme un «agglomérat de lignages ou de segments de lignage juxtaposés». Cette juxtaposition, résultat le plus souvent d'une intervention administrative coercitive, est, en second lieu, artificielle. La conséquence en est l'instabilité de l'unité de résidence, constamment menacée par le départ de l'une ou de l'autre de ses parties. L'hétérogénéité des groupes en présence rend enfin la gestion interne du village difficile, sinon impossible. Le chef, choisi dans le lignage le moins représentatif, n'a qu'une autorité symbolique. Les affaires véritablement importantes ne sont pas traitées à l'échelle du village mais au niveau de chaque lignage.

Quelle peut être la validité d'un tel cadre pour une action de développement ? De prime abord, il apparaît paradoxal de vouloir faire d'une entité qui n'existe pas vraiment le cadre de quoi que ce soit. Cette inexistence du village comme groupement organique n'a pourtant jamais constitué une clause rédhibitoire au choix des autorités administratives - ou autres - du village comme cadre privilégié des actions de développement.

Précisons tout de suite que ces actions n'ont été, jusqu'à présent - heureusement et malheureusement - que très limitées en pays guéré. A l'époque coloniale déjà de nombreux administrateurs tentèrent de créer, à l'échelon du village, des champs vivriers collectifs, destinés notamment à pourvoir aux charges exceptionnelles auxquelles toute communauté a régulièrement, une ou plusieurs fois par an, à faire face : visite d'une autorité, réception d'un notable, etc.. Tous les rapports font état, en ce domaine, d'un échec quasi général. L'idée de champ collectif villageois fut reprise par nombre de Sous-Préfets après l'Indépendance. A Ziombli, par exemple, les opérations ne dépassèrent jamais le stade du défrichement. Ailleurs, les résultats ne furent guère plus brillants.

Un autre domaine où le village sert, en toute logique d'ailleurs, de cadre de référence est celui de la scolarisation. Il est aussi riche en enseignements. Nous avons évoqué dans la note relatant l'histoire de notre recherche en pays guéré (7) à quel point l'opération de construction de l'école de Ziombli, à laquelle nous avons participé directement, a été révélatrice de tensions et de clivages entre lignages et a démontré l'inexistence - ou les difficultés d'existence - du village en tant que communauté. Là aussi l'observateur reste perplexe devant le nombre d'écoles en chantier depuis des années et qui, bien souvent hélas, n'ont à ce jour franchi le seuil du soubassement. La première attitude est toujours d'enthousiasme. Mais, dès qu'une difficulté apparaît, d'anciennes rivalités, d'anciennes oppositions resurgissent et les travaux sont stoppés, souvent pour des années, toujours pour une vétille - tel lignage refusant par exemple de cotiser parce qu'il estime qu'il ne restera sans doute pas définitivement au village puisqu'il y est contre son gré, tel autre ne voulant pas que ses enfants «fréquentent» avec ceux d'une famille à laquelle l'oppose une initimié vieille de plusieurs générations, etc.. - Et la reprise des travaux nécessite des palabres interminables.

Si, dans le domaine des équipements collectifs, il n'est effectivement pas possible de prendre une autre base que le village qui est, comme nous l'avons démontré, une entité artificielle mais dont on ne peut pas, malgré tout, ne pas tenir compte, en ce qui concerne les opérations de mise en valeur agricole par contre - champs collectifs, création de coopératives, etc.. - il serait infiniment plus judicieux de prendre comme cadre de l'action de développement le **groupe de descendance**, lignage ou segment de lignage. Car c'est lui qui, en définitive, continue à être le cadre de référence privilégié de la société guéré. Des initiatives ont d'ailleurs déjà été prises, spontanément, ces dernières années, au niveau du groupe de descendance notamment pour la création de rizières irriguées collectives. Et ces initiatives, partout où nous les avons observées, ont toujours été couronnées de succès.

Il reste maintenant aux autorités d'abord à prendre conscience de cette réalité puis à susciter, ou tout le moins à encourager, de telles entreprises.

★

(7) A paraître.

4

Les sociétés bamiléké de l'ouest du Cameroun : étude régionale à partir d'un cas particulier

J.C. BARBIER

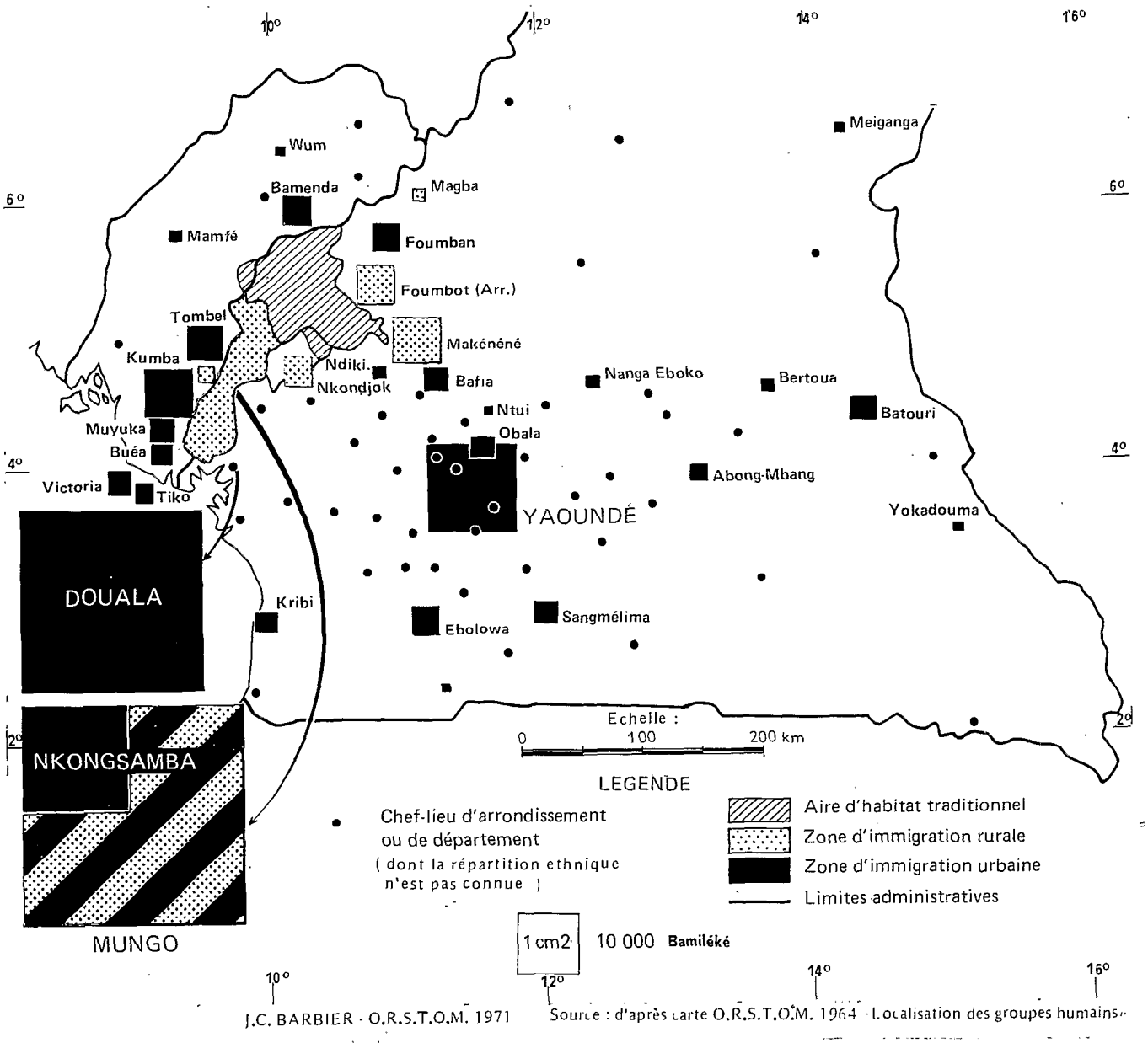


Figure 1
L'Émigration bamiléké

« Un cas singulier, excentrique ... le microcosme plodémétien
« concentre, dans son originale diversité, de multiples problèmes
« que sa singularité et son excentricité posent de façon radicale.»
Edgar MORIN (1)

J'ai commencé, en septembre 1970, une enquête sociologique sur l'émigration bamiléké. Je me suis ainsi trouvé devant un ensemble démographique de près d'un million d'individus : le pays bamiléké lui-même totalisait 634000 habitants en 1967, répartis sur près de 7000 km2 et on peut y ajouter environ 300000 émigrés (2).

Amorcée dès le début du XXe siècle lors de la construction du Chemin de Fer du Nord qui devait atteindre Nkongsamba en 1911, l'émigration hors du plateau a investi progressivement des milieux ruraux et urbains très variés. En plus des prestations sur les chantiers routiers et ferroviaires de l'administration coloniale, les Bamiléké servirent d'abord comme manœuvres agricoles dans les plantations du Mungo tant européennes qu'autochtones. Les gares de l'axe Douala-Nkongsamba devinrent des centres semi-urbains avec une population de manœuvres et de petits commerçants désirant s'installer localement comme planteurs en achetant des terres aux autochtones. Par ailleurs, les maisons de commerce au terminus de Nkongsamba avaient aussi besoin de main-d'œuvre pour le portage vers l'intérieur du pays (3), de même les activités portuaires de Douala. A cette émigration provoquée par la mise en place de l'économie coloniale, s'ajoutèrent, dès les années trente, les efforts des pouvoirs publics pour décongestionner le plateau bamiléké qui apparaît déjà surpeuplé. Des zones de colonisation agricole, dont la dernière en date est l'Opération Yabassi-Bafang lancée en 1966, furent aménagées sur le pourtour de ce plateau. Nous sommes donc devant des mouvements migratoires d'une grande ampleur, commencés depuis plus de cinquante ans et qui aboutissent à une grande diversité des milieux d'immigration : zone rurale ou urbaine, immigration ancienne ou récente, colonisation «spontanée» ou «dirigée» (4) ; et à des activités économiques multiples : du manœuvre agricole au commerçant d'import-export.

L'exemple bamiléké, par sa taille démographique et sa superficie, par sa grande diversité tant dans l'aire d'habitat traditionnel (le plateau bamiléké) que dans les zones d'immigration, par son morcellement politique en chefferies, par ses multiples activités économiques, ne peut que décourager le chercheur soucieux de trouver une aire d'enquête relativement homogène et représentative de l'ensemble qu'il doit appréhender. Le chercheur se voit contraint de justifier le choix de son terrain, qui est forcément ponctuel et particulier, et de délimiter la généralisation de ses résultats dans le but de saisir, si possible, un ensemble régional. La relation du chercheur et du terrain commence par la sélection de celui-ci. Certes, ce problème est classique mais les sociétés bamiléké, par leur ampleur et la variété de leurs manifestations, le posent d'une façon radicale.

J'ai choisi d'étudier dans la première phase de mon enquête les villages pionniers de l'Opération Yabassi-Bafang. De 1965 à 1970, le Génie Militaire construit une route qui descend le rebord méridional

---

(1) Edgar MORIN - 1967 - *Commune en France - la métamorphose de Plodémet.* Fayard éd., Paris, p. 14.

(2) Section de Géographie - 1972 - Tableau de la population du Cameroun. ORSTOM Yaoundé.
- 1964 - Carte de localisation des groupes humains, ORSTOM Yaoundé.

(3) Bernard NKUISSI - 1967 - Nkongsamba, les années obscures de la fondation de 1898 à 1923, essai de monographie urbaine. Mémoire de DES d'Histoire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Lille, 156 p., multigr.

(4) Selon la typologie de J.P. RAISON.- La colonisation des terres neuves tropicales. *Ét. rurales,* juill.-sept. 1968, 31.

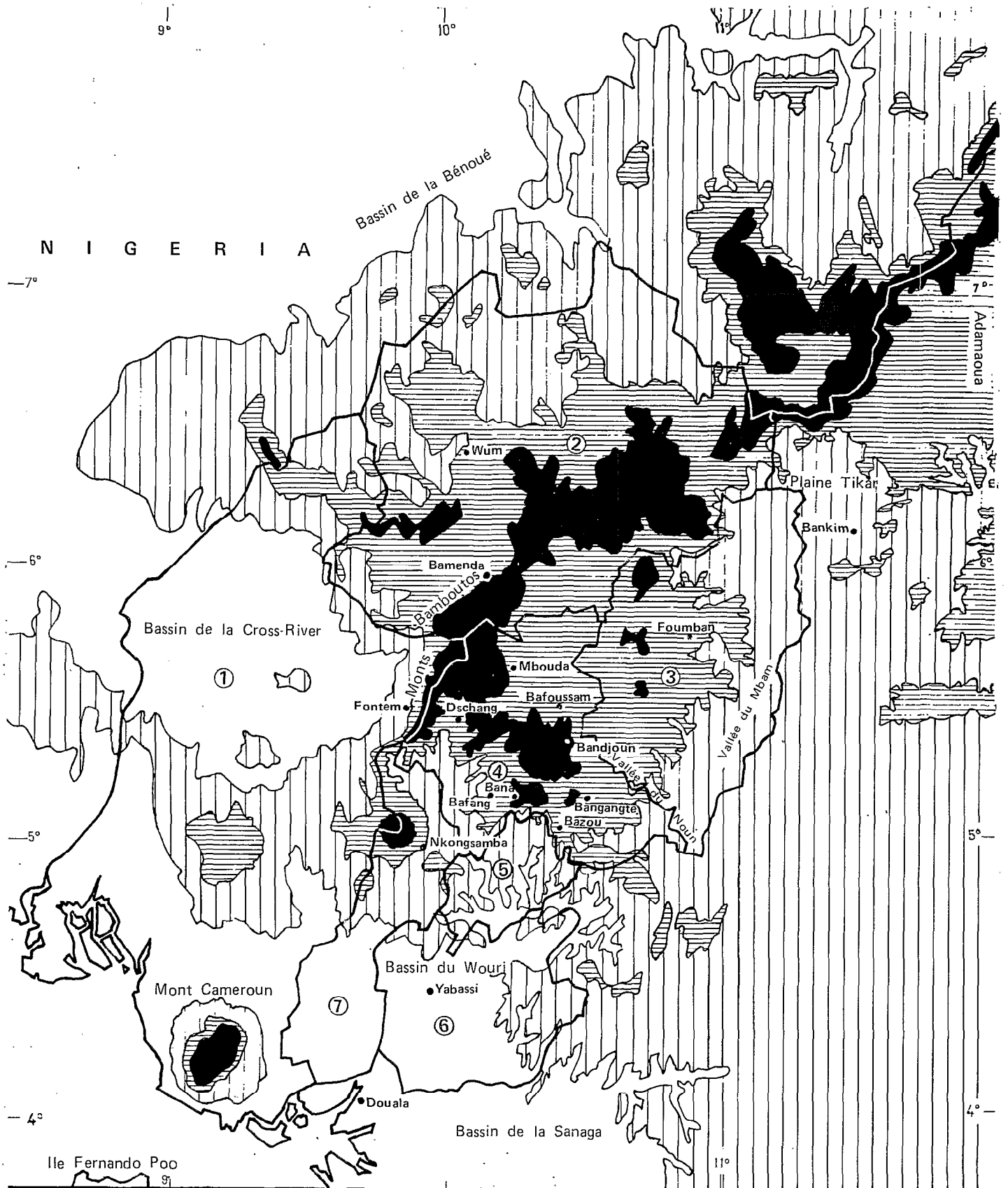


Figure 2
Relief de l'ouest du Cameroun

du plateau bamiléké et traverse, du nord au sud, la forêt de l'actuel département du Nkam. Cet axe, parallèle à celui du Mungo, ouvre une nouvelle zone de colonisation agricole : treize villages y étaient déjà installés en juin 1971, soit un total de 2800 habitants. Les immigrés, qui reçoivent le qualificatif de «pionniers», sont pour la plupart des Bamiléké (5). Nous avons affaire à une zone d'immigration récente (depuis 1966) sous la forme d'une colonisation «dirigée» (une société de développement, la SODENKAM (6) encadre les colons) et hors des lieux habituels de l'immigration bamiléké. Il s'agit donc d'un cas particulier, voire même excentrique, par rapport à l'ensemble bamiléké.

Je suis donc averti, dès le début, que les formes sociales que je vais y inventorier ne seront nullement généralisables. Cependant, cette étude a permis de mettre en évidence un mode d'organisation sociale qui semble être spécifique aux populations des plateaux de l'ouest du Cameroun. Ce mode d'organisation a déjà opéré lors du peuplement de ces plateaux du XVIe au XIXe siècles et a abouti à une mosaïque de chefferies - on en compte plus d'une centaine. Aujourd'hui, les émigrés bamiléké réutilisent ce modèle culturel dans le contexte économique et politique contemporain où il reste opérationnel. De ce fait, la structuration sociale des milieux d'immigration bamiléké est particulièrement rapide. De nouvelles formes de sociabilité s'élaborent en continuité avec les formes traditionnelles, sans pour autant les répéter. Elles assurent aux émigrés une efficacité sociale qui n'est pas sans incidence sur leur réussite économique. J'ai considéré les villages pionniers comme un lieu d'observation privilégié où s'amorçait une telle structuration sociale à partir d'un point zéro.

En quoi les villages pionniers de l'Opération Yabassi-Bafang, dont j'ai souligné le particularisme, ont-ils été un laboratoire opportun, un moyen d'accès à l'ensemble des sociétés bamiléké ? En d'autres termes, l'étude régionale peut-elle s'appuyer sur des cas extrêmes choisis pour leur pouvoir révélateur ? Une telle démarche, différente de la monographie villageoise qu'on étend ensuite à l'ensemble ethnique, n'est pas sans intérêt, à mon avis, pour une sociologie des changements et de la génèse de nouveaux milieux sociaux.

C'est la reconstitution d'un processus d'organisation sociale, dans un milieu d'immigration récente, que je vais essayer de présenter dans cet article. Je ne retracerai pas les tâtonnements dans la mise au point de cette problématique - ils furent nombreux - mais plutôt la logique interne de son élaboration. Nous verrons ensuite que c'est au niveau de ces dynamismes sociaux qu'une généralisation à l'ensemble des populations des plateaux de l'ouest du Cameroun pourra être tentée.

1 – PRÉSENTATION GÉNÉRALE DES POPULATIONS DES PLATEAUX DE L'OUEST DU CAMEROUN

Les plateaux de l'ouest du Cameroun, entre les 5° et 6°30' parallèles nord, dominent, par plus de 1000 m d'altitude, la forêt tropicale du littoral et des bassins de la Cross-River et du Wouri. Ces plateaux s'étalent de part et d'autre de l'«échine dorsale» du Cameroun, de direction SW-NE, qui va de l'Ile Fernando-Po et du Mont Cameroun jusqu'aux Monts du Mandara. Ils sont séparés des plateaux de l'Adamaoua par la haute vallée du Mbam. La frontière Nigéria-Cameroun, qui délimite ces plateaux au nord et

(5) En juin 1970, après cinq ans de recrutement, 84% des inscrits sont originaires des départements bamiléké.
J.C. BARBIER - 1971 - Les villages pionniers de l'Opération Yabassi-Bafang. Aspects sociologiques de l'émigration bamiléké en zone de forêt, dans le département du Nkam. ORSTOM Yaoundé, 303 p., p. 151, multigr.

(6) La Société de Développement du Nkam (SODENKAM) est gérée selon la loi 68/LF/9 du 11 juin 1968 portant création des sociétés de développement. Avant cette date, c'est la Société Centrale pour l'Équipement du Territoire - Coopération (SCET-COOP) qui a été chargée des études préliminaires et du lancement de l'opération sous la tutelle du Ministère du Plan.

à l'ouest, correspond au bassin de la Bénoué. Une même civilisation s'est développée sur l'ensemble de ces plateaux, de Foumban à Wum et de Bankim à Bafang. Une première observation empirique dégage les traits communs suivants :

a - le paysage (7)

Par opposition à la forêt, les Allemands ont utilisé le terme de «grasland», qui sera traduit plus tard en anglais par «grassfield», pour désigner la savane de ces plateaux et les formations montagnardes qui s'y trouvent en altitude. L'habitat traditionnel est dispersé, et le bocage témoigne d'un reboisement par l'homme : vallées peuplées de palmiers-raphia, haies en courbes de niveau, clôtures pour canaliser le petit élevage, arbres fruitiers tels que les kolatiers, eucalyptus introduits par l'administration coloniale, etc.. Les collines sont sillonnées par des billons qui remontent de plus en plus haut, dans le sens de la pente. Des femmes y travaillent en groupes et cultivent surtout des tubercules (taro, macabo, igname, manioc) et du maïs. A ces cultures vivrières s'ajoutent, depuis les années cinquante, des plantations de café *robusta* et *arabica*.

b - l'architecture et l'art (8)

La case traditionnelle de l'ouest, de plan carré et surmontée d'un toit de chaume volumineux qui lui donne, vue de loin, la silhouette d'un champignon, s'oppose à la fois à la case circulaire du Nord-Cameroun et à la case rectangulaire au toit de nattes (9) des zones forestières. Les chefferies sont des lieux de concentration de telles cases : s'ajoutent à celle du Chef (*mfo*) les nombreuses cases de ses femmes, disposées de part et d'autre d'une allée descendant de la place du marché à la chefferie, les cases des serviteurs, les grandes cases de réunion des associations coutumières, etc.. On peut parler d'un véritable ensemble architectural. La sculpture accompagne la construction de ces cases et extériorise le rang social du propriétaire : encadrement de porte, piliers qui soutiennent le toit, sièges pour participer aux réunions des associations, statues et masques représentant des ancêtres. Par ailleurs, la sortie d'une association coutumière sur la place du marché est l'occasion, pour ses membres, d'exhiber sa richesse et son prestige : tissus et calebasses recouverts de perles de traite colorées, pièces de tissus teints à l'indigo selon la technique des réserves par broderies (10), peaux de panthères, etc..

c - des dialectes apparentés

Les chefferies voisines se comprennent et il n'existe pas de ligne de rupture linguistique. Cependant, la distance introduit progressivement des difficultés de compréhension selon le schéma classique : A comprend B qui comprend C, mais la communication devient difficile entre A et C. De là, l'existence de nombreux dialectes à l'intérieur d'un ensemble linguistique qui englobe toutes les sociétés installées sur les plateaux de l'ouest. Cet ensemble s'oppose, d'une part aux langues bantoues plus méridionales des populations forestières, et d'autre part aux parlers des populations de l'Adamaoua. Malcolm GUTHRIE propose l'appellation de Bantoïde pour désigner cet ensemble, et plus récemment J. VOORHOEVE a délimité un groupe Mbam-Nkam (11).

---

(7) J. CHAMPAUD - 1972 - Atlas Régional Ouest 2 - ORSTOM Yaoundé, 192 p., multigr., cartes.
J. HURAULT - 1970 - L'organisation du terroir dans les groupements Bamiléké. *Ét. rurales,* 37-38-39, p. 232-256.
J.L. NDONGMO - 1972 - L'aménagement de l'espace rural en pays bamiléké. Thèse de 3e cycle géographie, Fac. Lettres et Sciences humaines, Lille.

(8) R. LECOQ - 1953 - *Les Bamiléké, une civilisation africaine.* Éd. Présence afric., Paris, 221 p.

(9) Ces nattes sont faites avec des folioles de palmier raphia.

(10) Cette technique est décrite par Mme BOSER-SARIVAXEVANIS - 1969 - *Aperçu sur la teinture à l'indigo en Afrique Occidentale.* Bâle.

(11) M. GUTHRIE - 1953 - *The Bantu languages of Western Equatorial Africa. Handbook of African Languages.* International African Inst., Oxford Univ. Press, 94 p.
J. VOORHOEVE - 1971 - The linguistic unit Mbam-Nkam (Bamiléké, Bamoun and related languages). *J. African Languages,* pp. 1-12.

d - des chefferies

Avec un pouvoir centralisé autour de la personne du *mfo*, une hiérarchie de notables nettement affirmée et des associations coutumières à base territoriale. Les sociétés des plateaux se distinguent des sociétés claniques et acéphales du Sud-Cameroun. Les chefferies, de taille variable (de 1000 à 30000 habitants) sont indépendantes les unes des autres et dessinent une mosaïque politique. Les chefs (*mfo*) succèdent de père en fils et un conseil de notables - le «*kamve*» - organise l'intronisation. La possession d'un titre de notabilité ouvre l'accès aux grandes associations coutumières qui se réunissent périodiquement sous la présidence du *mfo* ou d'un serviteur qui le représente. Ces associations se différencient selon leur recrutement (serviteurs, membres du lignage royal, autres notables), leurs fonctions, et se hiérarchisent par le prestige qui leur est reconnu dans la structure de la chefferie. L'entrée dans le système des titres, contrôlée par le *mfo*, est relativement ouverte aux individus entreprenants, et une forte mobilité sociale est encouragée à l'intérieur même de la chefferie traditionnelle.

Aucune dénomination n'est utilisée par les populations concernées pour désigner l'ensemble démographique que nous venons de présenter. Chaque chefferie place le préfixe *-ba-* qui veut dire «les gens de», devant le nom qui l'individualise. Le terme «bamiléké» est né des contingences historiques de la pénétration coloniale et s'applique à une partie seulement de cet ensemble. Lorsque les Allemands atteignirent la crête des Monts Bamboutos et découvrirent la cuvette de Dschang (bassin supérieur du Nkam), l'interprète désigna les populations de la zone par l'expression *«Ba mbu léké»*, ce qui signifie «les populations de la vallée» (12). Cette appellation ne s'applique pas à une chefferie précise mais à un ensemble géographique. Le premier texte allemand qui mentionne le terme «bamiléké» date de 1905 : c'est le récit de l'expédition de Manengouba qui a effectivement atteint des chefferies au sud de Dschang. Ce terme s'étendit ensuite à d'autres populations des plateaux. Cette extension se heurta, au nord, au terme «tikar» qui lui aussi fut utilisé avec excès par l'administration. Les Tikar sont un ensemble ethnique constitué d'éléments Mboum émigrés dans la haute vallée du Mbam et d'autochtones au parler Tumu. Les émigrés Mboum dominèrent politiquement mais adoptèrent la culture locale. De nombreuses dynasties régnantes, dans la région de Bamenda, se disent originaires de cette haute vallée du Mbam, la plaine Tikar et les administrations anglaises et françaises en ont déduit une aire culturelle «tikar» de Bankim à Wum (13). L'extension du terme «bamiléké» a été aussi limitée par la vallée du Noun, no man's land historique entre les chefferies à l'est du Noun et le royaume Bamoum. Le district de Fontem, quant à lui, a toujours été considéré, par les administrateurs, comme apparenté au pays Bamiléké, bien qu'il en soit séparé par la frontière franco-anglaise.

Malgré le caractère artificiel de son étymologie qui relève d'une intervention extérieure, le terme «bamiléké» est adopté par les intéressés eux-mêmes. En outre, il se justifie objectivement dans la mesure où il individualise effectivement un sous-ensemble dans l'aire culturelle que nous venons de présenter. Le plateau «bamiléké» se distingue des autres régions de l'ouest du Cameroun par les traits suivants :

a - l'importance de son bocage

Il s'étend de Dschang à Bandjoun et le degré d'humanisation de son paysage correspond à une forte occupation du sol avec habitat dispersé.

---

(12) C'est ce qu'explique l'administrateur L. GEAY à Mme L. DUGAST dans une lettre du 29 mars 1944. Cette version se trouve confirmée, du côté du Cameroun anglophone, par le Dr Elisabeth DUNSTAN.

(13) Dans un article récent, B.M. CHILVER et P.M. KABERRY - 1972 - réagissent contre cette extension abusive du terme Tikar qui ne recouvre plus une entité linguistique ou ethnique : The Tikar problem : non-problem. *IN J. of African Languages.*

b - de très fortes densités

Dans le quadrilatère Dschang-Bangangté-Bafoussam-Mbouda, les densités des chefferies dépassent toutes 150 h au km2. Bahouan, à l'ouest de Bandjoun, atteint 320 h au km2. Ces fortes densités alimentent un **important courant migrateur.**

c - une administration coloniale française

Elle a réduit progressivement l'autonomie des chefs traditionnels afin de les transformer en agents d'exécution. Cette politique a introduit une nette différenciation par rapport à la zone sous tutelle anglaise. Cette évolution du pouvoir traditionnel et sa collaboration avec l'administration coloniale ne furent d'ailleurs pas sans incidence sur la révolte upéciste de 1958-1960 où les chefs (*mfo*) furent violemment contestés dans un contexte de lutte ouverte anti-coloniale. Il est significatif que cette révolte qui affecta l'ensemble du plateau bamiléké et qui troubla le département du Mungo et la ville de Douala, n'empiéta ni sur le pays Bamoum ni sur la zone anglophone. Elle ne s'articula pas non plus avec les maquis Bassa qui lui furent antérieurs.

d - le degré de son intégration à l'économie marchande

L'Ex-Cameroun Occidental sous administration anglaise était resté une région marginale du Nigéria. La région de Bamenda était considérée comme un réservoir de main-d'œuvre pour les grandes plantations de type européen de la partie sud. Du côté français, le développement de la caféiculture à partir des années cinquante, l'établissement d'un réseau routier dense, et la participation active des Bamiléké au secteur commercial, accordaient à l'économie marchande une place de plus en plus importante. Pour faciliter la pacification de la région, les populations furent regroupées et un axe routier stratégique traverse maintenant le plateau de Bafang à Bafoussam, prolongeant ainsi la route Douala-Nkongsamba. La région bamiléké se trouve donc plus étroitement reliée à l'aire d'influence de Douala et un processus d'**urbanisation** s'amorce au niveau des chefs-lieux de département. Le cas de Bafoussam est éloquent : de 6000 habitants en 1956, elle passait à 35000 en 1967. Cette urbanisation s'accompagne d'une **modernisation des campagnes** : équipements sociaux (écoles, dispensaires, etc..), cases en dur (parfois avec étage et groupe électrogène) constiuites par les émigrés dans leur chefferie d'origine, multiplication des bâtiments administratifs, intensification du trafic routier, etc..

Dans l'état actuel de mes recherches, le terme «bamiléké» apparaît adéquat, à la condition cependant de l'inscrire dans un ensemble plus vaste : les populations des plateaux de l'ouest du Cameroun. Je dirai : «les sociétés bamiléké», pour sous-entendre que les groupes humains concernés continuent encore à se référer principalement à leur chefferie respective.

2 – LE CHOIX D'UN TERRAIN

Le pays Bamiléké totalise plus d'une centaine de chefferies qui sont différentes dans leur taille (de 1000 à 30000 h) et leur milieu écologique (bocage, savane, forêt). Les titres de notabilité et les noms des associations coutumières varient linguistiquement d'une chefferie à une autre. Mieux, les études de R. BRAIN sur les Bangwa de la région de Fontem révèlent des variations importantes quant aux structures sociales, par exemple le régime matrimonial du *nkap* (14). Le choix d'une chefferie risque alors de relever de l'arbitraire et du contingent.

(14) R. BRAIN - 1965 - Bangwa (Western Bamileke) marriage wards. *Africa,* 39, 1, janv., pp. 11-25.

Ce choix fut épargné car la monographie d'une chefferie du plateau se trouva écartée, comme moyen d'approche, à cause des séquelles éventuelles de la crise des années soixante qui auraient pu gêner une enquête intensive. Cette appréhension s'est d'ailleurs révélée, par la suite, nettement exagérée puisque depuis 1970 trois monographies de chefferie ont pu être conduites avec la collaboration des intéressés (15). Cet éloignement de l'aire d'habitat traditionnel bamiléké n'a pas été un handicap grâce aux travaux de J. HURAULT et C. TARDITS (16) qui apportent une connaissance de la société traditionnelle. Vu ces travaux, il n'était pas absolument indispensable que je commence l'enquête par l'investigation d'une zone de départ de l'émigration.

Bien qu'étant conscient de l'importance, pour le migrant, de sa société d'origine, c'est donc vers les zones d'immigration que je me suis tourné. Cette restriction dans le choix du terrain n'était pas pour me déplaire. Certes, l'étude d'un milieu traditionnel, relativement bien «conservé», réserve toujours au chercheur un certain plaisir exotique et apporte une dimension historique indispensable à toute étude sociologique ; mais l'étude d'un nouveau milieu facilite mieux l'appréhension des changements, renseigne sur les stratégies adoptées par les agents sociaux, groupes et individus. C'est en effet par celles-ci que se réalise, en définitive, l'adaptation d'un ensemble ethnique aux variations du champ économique et politique ce qui correspond, dans la phase actuelle, à son insertion dans un contexte de construction nationale.

J. HURAULT a su mettre en évidence la dynamique interne des sociétés bamiléké : une forte mobilité sociale s'y manifeste, en s'articulant à des statuts sociaux rigoureusement hiérarchisés et à un pouvoir politique centralisé et personnifié par le Chef (*mfo*). L'individualisation des lignées non héréditaires après la seconde génération, un droit successoral qui privilégie un héritier parmi tous les fils du défunt, une éducation qui valorise le travail et l'enrichissement individuel, la possibilité de «capitaliser» des femmes par le régime matrimonial du *Nkap* (17), apparaissent dans l'analyse de J. HURAULT comme les principaux moteurs de la promotion sociale des individus. Cependant, cet auteur traite principalement de la société traditionnelle et s'arrête aux années cinquante.

Le comportement économique actuel des Bamiléké, qualifié de «dynamique», reste encore inexpliqué dans la littérature existante. Aujourd'hui, l'axe Douala-Bafoussam est la région la plus développée du Cameroun et Douala fait figure de capitale économique pour tout l'ouest du Cameroun. Dans cette économie régionale, les Bamiléké émigrés, devenus planteurs, artisans, transporteurs, commerçants, jouent un rôle de premier plan. Une bourgeoisie nationale, intermédiaire du capitalisme international, contrôle les maisons d'import-export et de redistribution. Ce «dynamisme» qui étonne l'observateur par ses initiatives d'envergure, est souvent interprété en termes pré-scientifiques qui font appel à la notion vague de «mentalité», concept aristotélicien par excellence pour reprendre l'expression du psychosociologue Kurt LEWIN (18), c'est-à-dire qui explique les attitudes sociales d'un individu ou d'un groupe par une qualité innée possédée par cet individu ou ce groupe. Dans le cas bamiléké, cette affirmation est souvent liée à une assimilation avec l'européen : même mentalité, même réussite. Le patrilignage, du fait de sa faible étendue et de l'individualisation de ses lignées, n'exerce pas une emprise familiale trop forte sur l'individu. Le droit successoral favorise un fils et les autres enfants doivent faire preuve d'initiative pour s'établir. Devant ces

---

(15) BALENG par J. BLUMMER, BANGWA par C.H. DE LA TOUR DEJEAN et BANA, par moi-même.

(16) J. HURAULT - 1962 - *La structure sociale des Bamiléké.* Mouton et Cie éd., Paris, La Haye, 133 p.
C. TARDITS - 1960 - *Les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun.* Berger-Levrault éd., Paris.

(17) «.. Une fille est donnée en mariage par son père ou par le titulaire d'un droit de disposition matrimoniale sur elle, le *tankap*, à un homme sans que celui-ci ait à verser de dot, en dehors de quelques services ou de la remise de faibles cadeaux (chèvre et huile de palme) au père et à la mère de la fille, en contre partie de quoi ce mari, une fois devenu père, n'exercera lui-même aucun droit de disposition matrimoniale sur une ou plusieurs des filles issues de cette union... ce droit revenant à l'homme qui lui a procuré une femme, le *tankap.* Ce dernier pourra donner en mariage cette fille, la *younkap,* sous le même régime que sa mère ou bien sous régime dotal ; il pourra également se procurer par échange, en la fiançant, une épouse de plus...» C. TARDITS, *op. cit.,* p. 20.

(18) Kurt LEWIN - *Psychologie dynamique, les relations humaines.* P.U.F. éd., Paris.

faits, on se plait à évoquer «l'individualisme» de cette population, son sens de l'épargne et de l'effort et les possibilités qu'elle a d'élaborer sur le plan économique un capitalisme libéral comparable au modèle européen. Afin d'éviter de tels jugements, élogieux certes mais qui sont de l'ordre de la description et non de la causalité, il me fallait étudier les comportements économiques actuels des Bamiléké en les reliant aux structures sociales de leurs sociétés. Pour celà, l'étude d'une zone d'immigration a semblé devoir être plus fructueuse. Celle-ci peut être, en effet, définie comme un lieu d'actualisation des stratégies économiques.

Pour les besoins d'une enquête qualitative, avec intervention d'une équipe limitée à un chercheur et à un ou deux collaborateurs, il fallait trouver une zone d'immigration qui soit géographiquement aisée à cerner et de volume démographique relativement réduit. Les études géographiques de J. CHAMPAUD (19) qui couvrent l'ensemble des plateaux de l'ouest du Cameroun et qui situent les zones de colonisation agricole, me furent un guide précieux.

Un premier choix s'imposait entre les divers types d'immigration (20) illustrés dans le tableau suivant :

Tableau 1
Les zones d'immigration bamiléké

Type d'immigration	urbaine	rurale	
		ancienne	récente
spontanée	Douala Yaoundé centres du Mungo	Mungo (1910) Makénéné (1940) Tombel	Plaines des Mbo Plaine de Ndop (1960)
orientée	New Deido (1961) (Douala)	Nkogam (1937) (arrd. de Foumbot)	Galim (1969) Magba (Plaine Tikar)
dirigée		rive gauche du Noun (1932)	Opération Yabassi-Bafang (1966)

Les villages de l'Opération Yabassi-Bafang répondaient aux critères sus-indiqués : 2500 habitants en juin 1970, répartis dans treize villages et vivant dans un isolat géographique. Son principal intérêt résidait dans son caractère récent : les trois premiers villages, fondés en 1966 en pleine forêt, dans une zone jusqu'à présent marginale et sous-équipée, avaient cinq ans d'existence au début de l'enquête. Je pouvais considérer de tels villages comme un véritable laboratoire où s'élaborait - à partir d'un point zéro - la vie sociale des immigrés. La faible densité des populations autochtones, la politique résolument ségrégationiste de l'Opération (21) et l'application de la loi foncière concernant le Patrimoine Collectif National (22) confirmaient ce point de vue.

Je risquais, par contre, de me heurter au caractère artificiel de villages créés par une colonisation agricole de type dirigé. Cette opération, qui repose en grande partie sur un financement extérieur, ne risque-t-elle pas de végéter si cette source se tarit ? L'immigration spontanée prendra-t-elle le relais des campagnes de recrutement ? Les relations verticales qui se développent par rapport à l'administration et à

(19) J. CHAMPAUD, *op. cit.*

(20) J.P. RAISON, *op. cit.*

(21) La SODENKAM limite son encadrement technique aux seuls villages pionniers et les autochtones doivent donc se faire pionniers, s'ils veulent bénéficier directement de l'opération.

(22) Décret-Loi n° 63-2 du 9 janvier 1963.

l'encadrement, ne vont-elles pas étouffer les relations horizontales entre immigrés ? La société pionnière saura-t-elle acquérir son autonomie ?

J'ai pu ultérieurement remarquer que ce type de relations verticales, en faveur des pouvoirs administratifs et techniques, se retrouvait sur l'ensemble du Pays Bamiléké où un système d'allégeance aux structures étatiques mises en place dans la phase actuelle de construction nationale, concurrence en maints endroits le système de dépendance traditionnelle au Chef (*mfo*). N'y aurait-il pas là un transfert aboutissant à la consécration des relations verticales ? Par ailleurs, l'enquête sur les villages pionniers a révélé les multiples initiatives des colons qui n'ont nullement un rôle passif d'assistés. D'ailleurs, les interventions de l'encadrement ne se révèlent pleinement efficaces que si elles coïncident avec les calculs économiques à long terme qui ont conduit ces pionniers dans cette zone. C'est en définitive ce degré de compatibilité qui détermine la réussite de l'Opération.

Ces initiatives de la société pionnière en réponse aux incitations des responsables de l'Opération se traduisent par une participation des colons aux institutions mises en place par les pouvoirs publics. J'ai pu observer aussi la naissance d'institutions spontanées dans les secteurs de la vie sociale non soumis directement à ces rapports d'extériorité. Après cinq ans d'existence, les villages pionniers sont devenus de véritables communautés villageoises, autonomes, spécifiques et conscientes.

3 – DYNAMIQUE DE L'ORGANISATION SOCIALE DES VILLAGES PIONNIERS

Venus de Douala, du Mungo et des cinq départements bamiléké, sur décision individuelle, peu de colons - sauf quelques groupes de gardes civiques (23) - se connaissaient déjà avant leur arrivée dans la zone. Chaque village peut donc être considéré comme un groupe primaire, non encore différencié ni hiérarchisé, où les individus sont dans une situation de face à face. En outre, on doit noter l'absence quasi totale d'un cadre matériel préétabli - sinon un espace de forêt à défricher !

Tout est à créer pour organiser cet espace villageois. A l'entrée du périmètre de colonisation agricole, une pancarte donne au visiteur un minimum d'information historique : «En 1964, la forêt partout...» En fait, la forêt était de type secondaire et l'occupation de l'espace par les populations autochtones, non négligeable. Cependant, la partie septentrionale du département du Nkam, marginalisée par le réseau routier mis en place par la colonisation (24) victime d'un exode rural qui s'est accentué à partir des années cinquante, occupée par des maquis en 1960, présentait un état tel de sous-équipement, de léthargie économique et de faible densité démographique, qu'on peut considérer que la mise en valeur de la région par des cultures d'exportation, a pratiquement démarré avec l'Opération (25).

Au début, les relations avec les autochtones ont été des plus réduites. Lorsque les premiers colons arrivèrent à Sohok, ils y trouvèrent 40 cases dispersées et 184 habitants. Ceux-ci ne purent pas assurer la totalité du ravitaillement en produits vivriers, ni fournir des nattes en quantité suffisante pour couvrir les toits des premiers campements. La seule activité économique notable des autochtones (Mbang et Dibum)

---

(23) Les gardes civiques constituent une milice qui a été formée au moment des troubles des années 60. Le succès de la pacification les obligea à se reconvertir et plusieurs entrèrent dans l'Opération Yabassi-Bafang dès 1966.

(24) En 1911, le Chemin de Fer du Nord, de Douala à Nkongsamba, commence à drainer à son profit les produits d'exportation et les mouvements migratoires. La piste précoloniale qui traverse l'actuel département du Nkam par Nkondjok et qui aboutit à Yabassi sera progressivement délaissée.

(25) Trois jours de portage étaient nécessaires pour évacuer tines d'huile, palmistes, café et cacao, vers Yabassi, Bagang ou Nkongsamba.

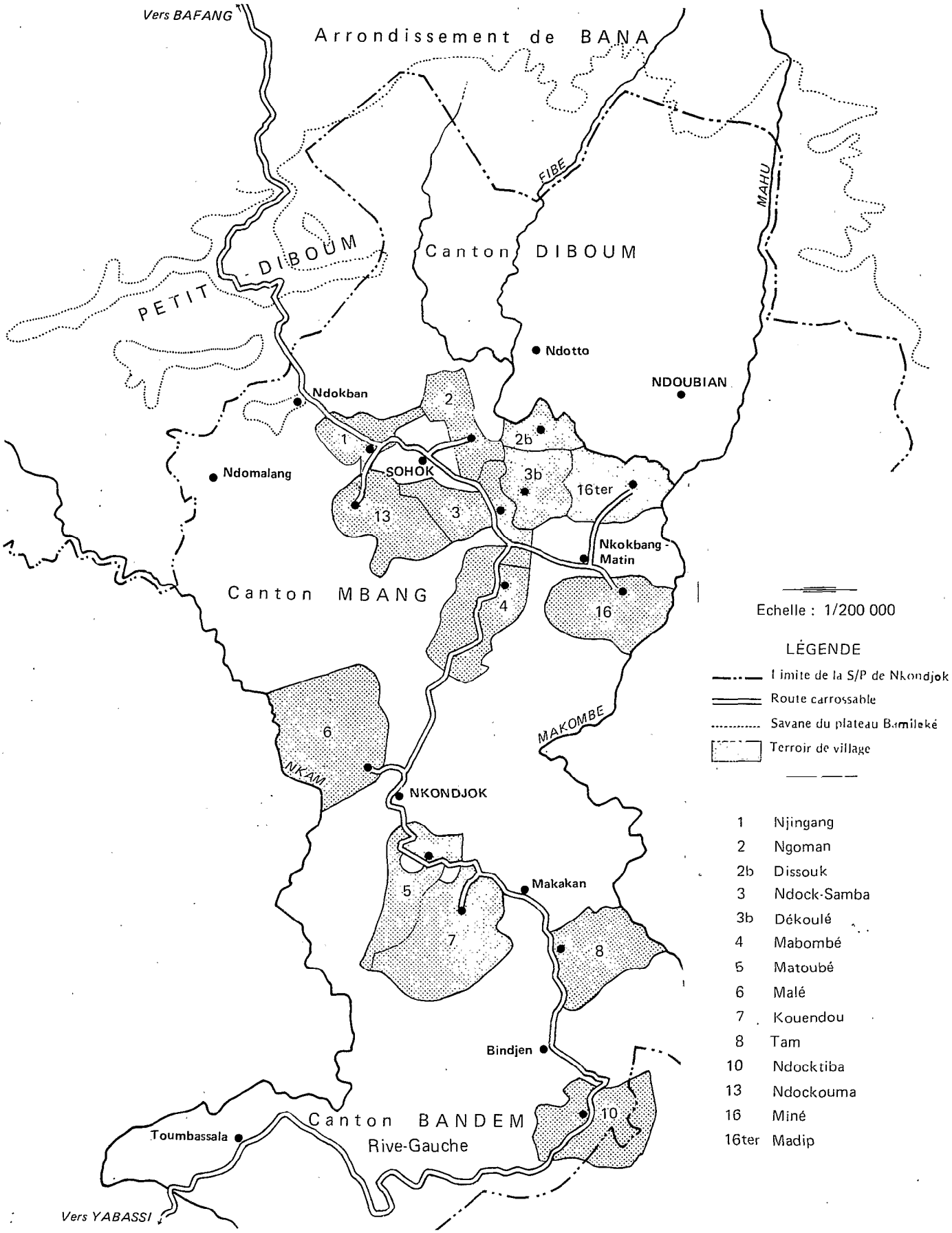


Figure 3
Les villages pionniers de l'Opération Yabassi-Bafang
S/P de Nkondjok

était l'échange, sur le marché de Bankambé à la limite du plateau bamiléké, de tines d'huile de palme contre du sel, du poisson séché et des biens de consommation moderne (vêtements, savon, pétrole, etc..) Ce sont les colons eux-mêmes qui ouvrirent le marché actuel de Sohok.

L'occupation de l'espace par les populations autochtones n'apparût donc pas au début très contraignante. D'ailleurs, les terroirs des nouveaux villages ont été délimités à l'écart des habitations autochtones, sur des terres non-utilisées qui tombaient sous la loi foncière de 1963 portant création du Patrimoine Collectif National.

Deux catégories de colons fournirent les premiers contingents : les gardes civiques et les originaires du Haut Nkam. Formés rapidement en 1960 pour seconder l'armée dans les opérations de pacification, les gardes civiques devaient envisager leur reconversion après leurs succès militaires. Ils répondirent volontiers à l'appel que leur lancèrent les promoteurs de l'Opération, puisqu'ils représentent 17% des trois premiers villages. Le département bamiléké le plus proche, le Haut Nkam, dont les chefferies les plus méridionales (Petit Diboum et l'arrondissement de Bana) ont une économie de forêt avec exploitation du palmier à huile, a de son côté alimenté l'Opération par un phénomène d'osmose : plus de 40% des pionniers pour les deux premières années de recrutement. Enfin, dans une seconde phase, l'information peut faire preuve du démarrage déjà effectué de la colonisation et touche alors des jeunes qui sortent de l'école ou qui sont en chômage dans les centres urbains. C'est ainsi que les derniers villages installés se caractérisent par une plus grande jeunesse de leurs membres : 65% ont moins de 25 ans au village de Kouenjou, contre 32% dans les trois premiers villages au moment de leur installation.

Un processus de différenciation sociale va opérer rapidement parmi les immigrants. Les gardes civiques apparaissent, dès le début, comme une catégorie privilégiée. Déjà initiés à la forêt par leur lutte contre les maquis du Nkam et habitués à la vie des campements (ce que furent les premiers villages lors de leur installation), ils constituèrent un contingent d'élite, véritable «fer de lance» de l'Opération. Leur présence armée assura, d'ailleurs, une fonction sécurisante indispensable en 1966 où des troubles étaient encore à craindre à l'est de la zone de colonisation. En outre, leurs fusils, alimentés par des cartouches obtenues auprès de l'administration pour chasser les singes auteurs de déprédations dans les champs, augmentèrent la qualité de l'approvisionnement des pionniers par la vente ou le don de gibier. Protecteurs et pourvoyeurs en viande, les gardes civiques les plus dynamiques bénéficièrent de la reconnaissance des autres pionniers le jour des élections des comités de direction de village (26). Ce prestige social s'ajoute à d'importants avantages matériels. Salariés depuis 1960, la plupart d'entre eux ont eu le temps de se marier, ou du moins d'économiser en prévision de la dot. En plus, l'inscription comme pionnier n'entraîne pas une rupture dans le versement de la solde : celle-ci va, certes, en diminuant mais elle reste à un niveau plus élevé que la prime alimentaire touchée par les autres pionniers (27). Enfin, une prime de licenciement leur est également versée. La plupart des gardes civiques utilisèrent à bon escient cette rentrée d'argent : ventes à emporter, petits commerces de vêtements ou de biens d'usage courant, divers dépôts (pain, sel, poisson séché, pétrole, etc.) s'ouvrirent très tôt dans chaque village. C'est ainsi, qu'en plus des fonctions déjà évoquées, les gardes civiques acquérirent, par leurs investissements, une fonction commerciale.

Les expériences professionnelles antérieures jouent aussi un rôle important dans ce processus de différenciation sociale. Les originaires de la partie méridionale du plateau bamiléké (du Petit Diboum à la chefferie de Bazou) ont mis à profit leur connaissance des techniques d'exploitation de la forêt : cueillette

---

(26) C'est un organe collectif qui veut éviter les inconvénients de la nomination d'un chef de village. Il est l'intermédiaire entre l'encadrement et la population pionnière et doit coordonner les activités collectives du village. J.C. BARBIER, *op. cit.*, p. 192.

(27) Chaque pionnier reçoit au total une aide de 81000 F CFA qui s'étale sur les trois premières années d'installation avec un tarif dégressif. J.C. BARBIER, *op. cit.*, p. 142.

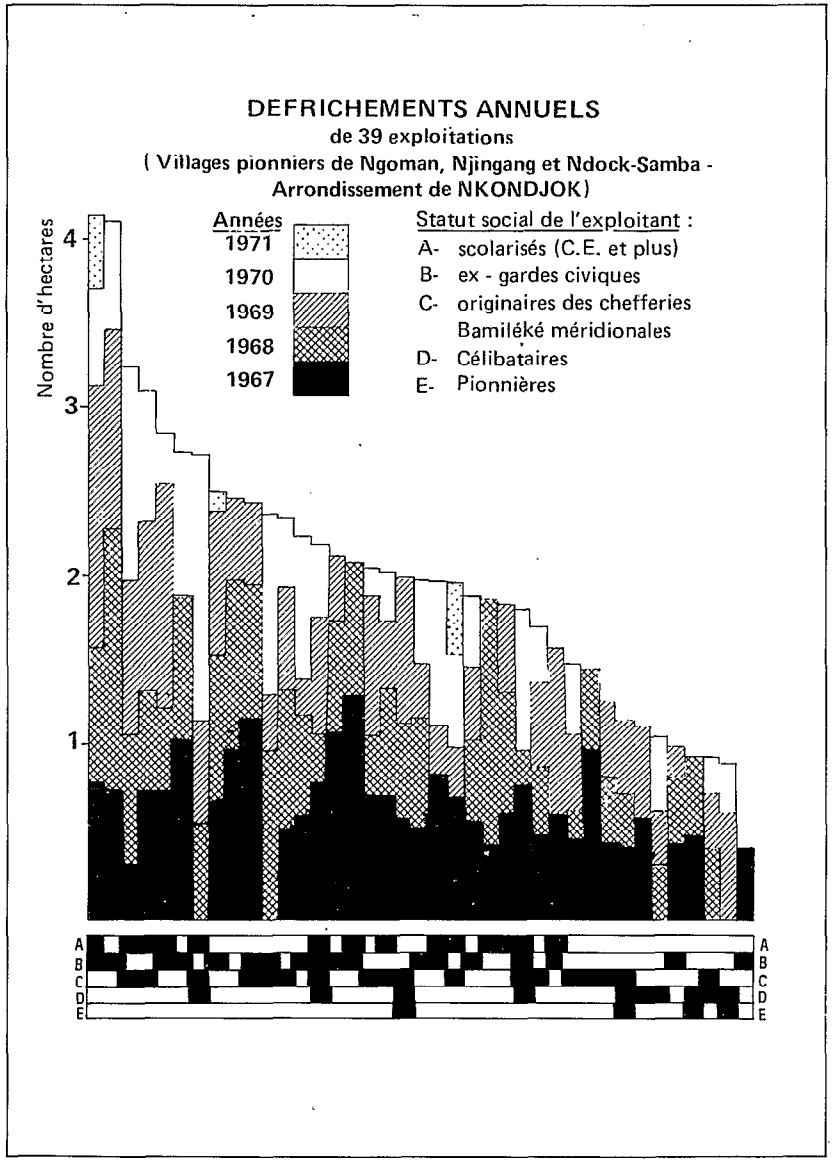


Figure 4
Défrichements annuels de 39 exploitations

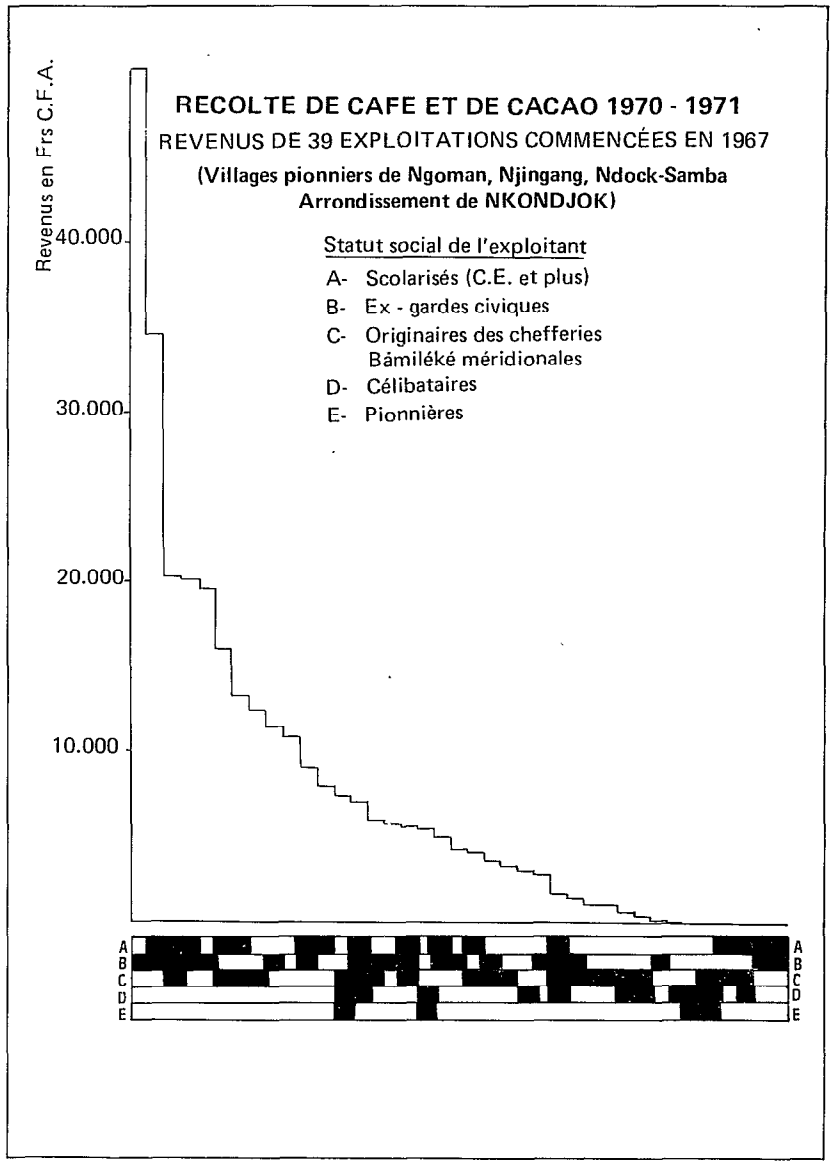


Figure 5
Récolte de café et de cacao 1970-1971

du vin de palme et des palmistes (28), taille des piquets, débitages de carabottes (29), pose de pièges, travaux de vannerie, etc.. Une terminologie consacre ces diverses activités en les assimilant à des métiers spécialisés que les intéressés exhibent volontiers comme identité professionnelle : grimpeur, vigneron, scieur. D'autre part, les migrants, qui ont transité en milieu urbain ou semi-urbain où ils ont exercé une activité non agricole (les trois-quarts des deux premiers villages) arrivent dans la zone avec un savoir-faire technique qu'ils peuvent mettre immédiatement en application car chaque village est un chantier de construction. Anciens maçons, menuisiers et charpentiers, sont requis par leurs voisins. Suite à un effet de démonstration, les autochtones qui souhaitent moderniser leur habitat font aussi appel à eux. D'autres activités artisanales sont également opportunes pour l'organisation de la vie sociale des nouveaux villages : tailleurs, matelassiers, cordonniers, coiffeurs, réparateurs de vélo, etc.. se font une clientèle. Ces activités artisanales apportent à leurs auteurs une contribution monétaire non négligeable. En effet, avant les premières récoltes substantielles de café et de cacao, c'est-à-dire avant un délai minimum de six ans, le budget des colons n'a comme seules ressources que la prime alimentaire des trois premières années et la vente des produits vivriers.

La répartition des lots est également créatrice d'inégalités. Un quadrillage géométrique découpe uniformément l'ensemble du terroir en lots de superficie égale (environ 4 ha). Sont éliminés ceux dont le relief est trop mouvementé (par exemple, des pentes trop fortes) ou qui se situent dans une zone inondable. Les autres sont distribués par tirage au sort à raison de deux lots par pionnier. Or, la qualité des sols est variable car des taches de basalte recouvrent, par endroit, le socle de roches métamorphiques. Cela donne deux types de sols auxquels les cultures vivrières réagissent très différemment : malgré l'humus de la forêt défrichée, la fertilité des sols sur socle diminue dès la seconde année culturale.

Ces inégalités de départ sont accentuées par la stratégie des agents sociaux. Les gardes civiques et les artisans bénéficient de rentrées d'argent qui leur permettent d'investir dans des activités non-agricoles, d'employer de la main-d'œuvre salariée pour continuer le défrichement de leurs lots, et d'entretenir leurs plantations avec les traitements phytosanitaires. D'autre part, ces catégories plus aisées accèdent plus facilement aux femmes. Or, un phénomène de rareté existe à ce niveau. Il se retrouve dans toute zone d'immigration récente mais s'ajoute dans notre cas l'inhospitalité d'une zone forestière d'accès relativement difficile à partir du plateau, ce qui, au début de l'Opération, effraya épouses et fiancées. De nombreux pionniers restent encore célibataires : 40% dans les trois premiers villages.

Le planimétrage de 39 exploitations choisies dans les trois premiers villages permet de constater qu'après cinq ans de travail dans les plantations, de profondes différences économiques se manifestent (cf. graphiques). Les catégories les plus privilégiées sont les scolarisés et les ex-gardes civiques. Célibataires et pionnières, par contre, avancent moins vite.

Cependant, la réussite économique individuelle ne suffit pas à elle seule à assurer le prestige social. Elle doit être complétée par une participation active aux institutions sociales. C'est en effet, à ce niveau institutionnel de la communauté villageoise que les leaders vont se trouver consacrés dans leur promotion économique et sociale. La bonne gestion de son exploitation ne rend-elle d'ailleurs pas plus crédible celle des affaires publiques ? Un planteur de médiocre réputation, qui postulerait la responsabilité d'une fonction sociale importante, se verrait vite accusé de «faire de la politique». Le planteur, dont on connait la réussite personnelle, se doit d'être le premier à cotiser lorsqu'un deuil atteint un membre du village, quand il faut organiser l'accueil d'une personnalité administrative ou encourager l'équipe de football. La générosité du planteur aisé ne sera pas une exhibition égocentrique de sa richesse mais essentiellement la preuve de l'intérêt qu'il porte aux évènements communautaires. Un tel planteur sera alors sollicité pour présider le

---

(28) Il faut grimper le tronc de l'*elaeis* de plus de 20 m de haut avec un cerceau de lianes qui entoure à la fois le tronc et le grimpeur. Ce dernier monte par coups de reins.

(29) Certains arbres comme le parasolier se débitent facilement en planches éclatées appelées localement «carabottes» du nom anglais «carved boards».

«bureau» d'une association. Ce transfert de la réussite économique à la prise en charge de fonctions institutionnelles à l'intérieur de la communauté villageoise explique le militantisme des pionniers : dans chaque village, j'ai pu constater le fonctionnement effectif de nombreuses institutions qui, dans d'autres régions restent souvent à l'état de simples organigrammes.

Les comités de direction de village, les comités de base du parti politique U.N.C. (Union Nationale Camerounaise) et des associations affiliées (l'O.F.U.N.C. pour les femmes et la J.U.N.C. pour les jeunes), la coopérative (C.R.E.A.) et la mutuelle (C.A.M.P.I.) (30), les associations de parents d'élèves, les associations de football, les bureaux des foyers chargés du programme des activités culturelles, etc.. ont tous à leur tête la trilogie de titres : président, secrétaire, trésorier ; à laquelle s'ajoutent les vice-.., les adjoints, et, selon les cas : un délégué aux comptes, agent aux conflits, un responsable de la propagande, etc.. Cette énumération montre combien l'accès aux titres est très ouvert.

Une attention toute particulière doit être portée aux associations de danses traditionnelles qui se multiplient dans tous les milieux d'immigration bamiléké. Ces associations s'intitulent elles-mêmes «sociétés de danses folkloriques». Par là, elles affirment leur fonction ludique et sont présentes à toutes les réjouissances publiques. Elles entrent notamment dans le programme des festivités des fêtes nationales et des visites de personnalités administratives ou politiques. Elles représentent, à ce moment là, la société pionnière dans sa spécificité culturelle, en face des autorités. Par ailleurs, l'étude de leur fonctionnement interne révèle leur efficacité au niveau de l'entraide. Toutes ces associations pratiquent, en effet, la cotisation et le groupe de travail, lorsqu'un membre du groupe est affecté par un deuil, une maladie ou un accident. Il s'agit là d'un soutien efficace dont la caractéristique essentielle est d'être interne à la société pionnière. L'association fonctionne aussi comme «tontine» ce qui oblige chaque membre à l'épargne dans l'attente d'une forte rentrée d'argent quand son tour sera venu. Lorsque la caisse de l'association est suffisamment remplie par les amendes (31), un système bancaire peut être mis en place avec des prêts à court terme.

Instruments particulièrement efficaces pour l'économie des milieux d'immigrés en phase d'installation, ces associations sont aussi créatrices d'originalité et de prestige social. Elles rivalisent en pas et parures de danse et, à l'intérieur de chacune d'elles, une hiérarchie de titres modernes remplace les titres traditionnels de notabilité. Cotisation plus élevée, assiduité aux réunions, initiatives opportunes proposées à la discussion, conseils et avis donnés avec conviction mais modération, discipline et générosité à la suite des décisions du groupe (montrer l'exemple en versant le premier sa part lors d'une collecte et en dépassant la somme minimale prescrite) etc.. sont autant de comportements valorisés par le groupe. L'accès aux fonctions, à l'intérieur de ces associations, dépend d'une stratégie à base de mérite individuel où le leader doit donner constamment des preuves de son dévouement aux affaires collectives. Cet accès aux fonctions n'est pas immédiatement lié au statut social de départ : âge, nombre de dépendants, niveau d'instruction, richesse économique, etc.. Il s'acquiert par une stratégie que l'on peut qualifier de politique au sens large du terme.

4 – MODÈLE CULTUREL ET CONTINUITÉ HISTORIQUE

L'étude des villages pionniers de l'Opération Yabassi-Bafang a donc permis de dégager un procès d'organisation sociale qui opère dans ce milieu d'immigration récente. Je propose de le formuler pour l'instant en termes descriptifs :

---

(30) J.C. BARBIER, *op. cit.*, p. 192-201.

(31) Un règlement intérieur strictement appliqué multiplie les occasions d'amende : retard à la réunion, absence injustifiée, bavardage, prise de parole sans autorisation, lenteur à cotiser, comportements répréhensibles tels que l'ivresse et la gourmandise, etc..

- des individus (et non des groupes déjà constitués),
- originaires de l'ensemble du Pays Bamiléké (même aire culturelle, mais chefferies indépendantes politiquement les unes des autres),
- qui bénéficient d'une relative autonomie par rapport aux autorités traditionnelles (les chefferies d'origine et les populations autochtones de la zone d'arrivée),
- émigrent pour accéder à des activités économiques susceptibles de déclencher, dans le contexte contemporain, un processus d'accumulation du capital : la plantation de café et de cacao complètée par des activités non-agricoles lucratives (commerce, transport, artisanat, etc..),
- cette réussite économique individuelle est valorisée par le groupe. Elle se trouve consacrée par l'accès aux multiples fonctions distribuées par les institutions villageoises.
- ces leaders, en participant activement aux institutions communautaires, se trouvent dans une situation privilégiée par rapport aux pôles d'autorité existants, vis-à-vis desquels ils entrent dans une relation verticale.

Ce mode d'organisation sociale a été dégagé d'autant plus aisément que des processus de différenciation économique se sont manifestés rapidement par la présence, dès le début de la colonisation agricole, d'une catégorie privilégiée (les ex-gardes civiques (32)) ; et que l'organisation institutionnelle des nouveaux villages a été provoquée et encouragée par le contexte d'une opération d'immigration dirigée. En cela, la zone choisie a bien joué le rôle de laboratoire pour l'observation de faits sociaux en accélérant une évolution qui se serait produite spontanément mais avec plus de lenteur.

Il reste cependant à vérifier cette dynamique de l'organisation sociale dans d'autres lieux d'immigration afin de déterminer son degré de généralité. Compte tenu des divers types d'immigration présentés précédemment, j'envisage entre autres l'étude d'un centre semi-urbain du Mungo.

Il reste aussi à déterminer si ce mode d'organisation sociale correspond à un modèle culturel, spécifique d'un milieu ethnique : les sociétés bamiléké. Pour cela, j'ai amorcé deux approches, l'une comparative, l'autre historique.

Une analyse comparative avec des zones d'immigration d'autres régions, par exemple les périmètres d'accueil du Nord-Cameroun, aménagés pour faciliter la descente des montagnards «kirdi», permettait de vérifier ce lien entre l'appartenance ethnique et le mode d'organisation sociale élaboré par des immigrés (33).

L'enquête historique, quant à elle, peut donner des éléments de réponse à la question suivante : y a-t-il pour un milieu culturel donné une certaine continuité dans le temps et dans l'espace, des formes de sociabilité ? L'éloignement par rapport à l'aire d'habitat traditionnel, les changements écologiques (par exemple le passage des savanes des plateaux à la forêt), les variations du champ économique, introduisent-ils des distorsions notables de ces formes de sociabilité ? Sur ce point, une confrontation avec l'histoire du peuplement des plateaux de l'ouest du Cameroun, du XVIe au XIXe siècles, s'est révélée particulièrement riche d'enseignements.

La documentation historique qui évoque le peuplement du plateau bamiléké, est réduite pratiquement aux seules monographies des administrateurs coloniaux. A défaut d'une étude critique et synthétique de cette documentation, qui reste à faire par un historien, nous ne pouvons avancer un schéma de l'histoire de ce peuplement qu'à titre d'hypothèse. Cependant, nous pouvons déjà faire quelques remarques

---

(32) Par leur situation économique plus aisée, les ex-gardes civiques annoncent l'évolution de l'ensemble de la société pionnière. Leur comportement d'entrepreneurs locaux capables d'investir dans des secteurs non-agricoles, apparaît comme un prototype pour l'ensemble des colons et révèle le projet pionnier.

(33) C'est dans cette perspective que j'ai effectué une première visite de la zone aménagée de Babouri au S.W. de Guider où immigrent des Fali, Guidar, Daba, Guiziga et Moundang.

qui vont dans le sens d'une analogie avec le mode d'organisation sociale des villages pionniers de l'Opération Yabassi-Bafang que nous venons d'exposer :

- Le peuplement du plateau bamiléké a été progressif dans le temps et l'espace, puisque les dates de fondation des chefferies les plus anciennes remontent aux XVI-XVIIe siècles, et les plus récentes, celles du rebord méridional du plateau, se situent au XIXe siècle. Le peuplement progresse d'une façon diffuse et par habitat dispersé, en tache d'huile. Les chefferies, qui affirment avoir été fondées par un groupe déjà structuré avant sa montée sur le plateau, sont rares. Seules les chefferies originaires de l'est du Noun et qui ont été chassées par la pression Bamoum au XVIIe siècle et surtout au XIXe siècle, ont émigré en tant que chefferies. Partout ailleurs, la fondation d'une chefferie est l'aboutissement d'une structuration sur place des populations. Les mouvements migratoires qui alimentèrent le peuplement des plateaux de l'ouest du Cameroun, apparaissent plutôt comme les résultantes de multiples décisions individuelles que comme le transfert de groupes cohérents et de taille importante. Une telle occupation de l'espace ne répond nullement au schéma classique de la conquête territoriale par un groupe ethnique dominateur. De là, sans doute, l'hétérogénéité des éléments migrants et cette très grande complexité des mouvements migratoires d'où se dégage malgré tout une direction principale NE-SW.

- Les populations autochtones rencontrées sur place par les migrants n'ont laissé aucun souvenir qui puisse aider à la reconstitution de leurs sociétés. L'émigration en tache d'huile juxtapose, dans une première phase, des groupes familiaux de taille restreinte et d'origines souvent très diverses (34). Cette occupation de l'espace s'effectue autour de multiples pôles dont aucun ne semble disposer de suffisamment d'influence pour structurer, sur un grand espace, la population récemment immigrée : petits chefs locaux rencontrés sur place et notables chargés de la gestion d'un quartier. Chacun de ces pôles jouit, au début, d'une très grande indépendance politique.

- Au sein de cette population, la mobilité sociale procède des activités économiques individuelles et lucratives : trafic d'esclaves et des produits de traite (ivoire puis, plus tard, palmistes), commerce local (huile de palme, kola, tissus teints à l'indigo, petit élevage) avec la zone forestière et la vallée de la Bénoué, chasse, etc.

- Enrichi par le commerce ou la chasse, à la tête d'un lignage producteur de biens et de femmes, l'individu ambitieux entretient autour de lui un réseau de clients :

- il distribue généreusement des biens, par exemple de la viande, s'il est chasseur ;
- il achète des esclaves pour augmenter le volume démographique de ses dépendants (35) ;
- il donne des femmes sous le régime matrimonial du *Nkap* (le mariage est alors un échange différé qui fait du gendre un client et un producteur de femmes au service du donneur (36) ;
- il achète des fusils de traite et de la poudre.

Parallèlement à cet enrichissement, il fréquente assidument un notable ou un chef local susceptible de l'élever dans la hiérarchie des titres. L'autorisation de constituer sa propre association coutumière va lui permettre de structurer ses relations de clientèle. Ensuite, il lui suffira d'apparaître comme le protecteur efficace des populations, lors d'un évènement qui menace la sécurité de la région, pour que celles-ci se détournent des chefs locaux trop faibles pour se mettre sous sa tutelle. Cette prise du pouvoir local n'est pas une usurpation par la seule force brutale. Elle doit s'accompagner de l'acquisition du titre de *Mfo*. Ce titre est donné par un chef local conquis et qui accepte sa domination, ou bien ravi par ruse. La possession

---

(34) A l'immigration de populations des plateaux de direction NE-SW, se sont ajoutés des mouvements migratoires en provenance de la zone forestière. C'est ainsi que les Yambassa, les Bakem, les Mbo et les Widékum participèrent activement au peuplement du rebord méridional des plateaux de l'ouest.

(35) Ce fut par exemple la stratégie du chef fondateur de Bandjoun d'où l'appellation de sa chefferie, *«njo»* signifiant «acheter».

(36) Cf. note 17.

d'attributs qui sacralisent le pouvoir (objets rituels et herbes à efficacité magique) est également requise. Cela aboutit, dans une seconde phase de l'organisation sociale des zones d'immigration, à l'émergence des dynasties actuelles qui sûrent créer des chefferies de plus grande taille.

- Par la création d'associations coutumières, le nouveau *mfo* structure hiérarchiquement sa population, impose la discipline et la sécurité et contrôle la mobilité sociale. Ces diverses associations se répartissent les fonctions qu'exige l'organisation du territoire par un pouvoir politique centralisé. L'entrée dans ces associations coutumières, hiérarchisées entre elles, souligne la promotion sociale des individus.

- Dans la recherche d'une promotion économique, sociale et politique, les individus entreprenants n'hésitent pas à émigrer. La mobilité sociale des sociétés bamiléké entraîne une forte mobilité géographique. En effet, le statut d'un individu est plus acquis par le travail et le mérite que donné par la naissance et le rang social de ses parents. L'âge et l'appartenance à un lignage ne suffisent pas à situer un individu dans la hiérarchie sociale. Ce dernier aura donc intérêt à saisir les occasions d'enrichissement offertes, à un moment donné, par le contexte économique. Cette stratégie explique, à notre avis, la très grande sensibilité de ces populations aux grands courants commerciaux du XIXe siècle et sa participation, comme planteurs et commerçants, à l'économie introduite par la colonisation. L'image d'une paysannerie bamiléké cultivant avec soin les sols de son plateau me paraît trop restrictive. Déjà, à la veille de l'arrivée des Allemands, des populations étaient résolument descendues du plateau, en pleine forêt tropicale riche de palmeraies naturelles, entre le Ndé et la Makombé, le long des pistes d'orientation NE-SW qui acheminaient les produits vers la côte. Dès cette époque (seconde moitié du XIXe siècle) les sociétés bamiléké débordaient nettement le seul milieu écologique du plateau, annonçant par là leur expansion contemporaine.

Cette confrontation avec l'histoire tend à confirmer que nous sommes bien en présence d'un modèle culturel : la civilisation des populations des plateaux de l'ouest du Cameroun propose effectivement un type d'organisation sociale qui lui est spécifique. Cette dynamique sociale s'appuie sur des initiatives individuelles qui se situent d'abord au niveau économique. Ces entreprises n'hésitent pas à se réaliser en dehors de la chefferie d'origine et alimentent des mouvements migratoires qui sont orientés par le champ économique et politique de l'époque. Par les associations coutumières, dont les associations de danse et de cotisation sont les héritières, s'effectuent la conversion de la richesse économique en prestige social. Ce système de promotion, qui met les initiatives individuelles au service de la collectivité, s'organise autour d'un pôle dominant, distributeur de titres honorifiques et de fonctions, qui situe hiérarchiquement les individus en termes directement politiques, indépendamment de leur appartenance lignagère. Ce pôle d'autorité est le Chef traditionnel *(Mfo)* mais aussi, depuis l'Indépendance, le pouvoir étatique.

C'est donc en termes de continuité que je suis conduit à analyser les populations bamiléké dans la variété de leurs zones d'immigration et dans leur évolution historique. L'expansion actuelle de ces populations, leur irruption dans des secteurs économiques qui nécessitent une grande capacité d'investissement, leur participation active au phénomène urbain, la modernisation de leurs milieux ruraux, le maintien plus que dans d'autres régions des formes et valeurs traditionnelles, sont autant de phénomènes couramment présentés comme la manifestation du «dynamisme bamiléké». Ils apparaissent - dans l'état actuel de mes recherches - comme l'adaptation d'un ensemble ethnique aux changements économiques par les multiples initiatives de ses agents sociaux. En reprenant les expressions de G. BALANDIER (37), nous pouvons dire que la dynamique «du dedans», interne au système social, s'articule avec la dynamique du «dehors» liée aux relations d'extériorité dont nous avons vu toute l'importance pour les sociétés de l'ouest du Cameroun.

(37) G. BALANDIER - 1971 - *Sens et Puissance.* P.U.F., Paris.

5 – ACTUALISATION D'UNE SOCIÉTÉ DANS DES SITUATIONS PARTICULIÈRES

Au terme de la première phase de l'enquête sur l'émigration bamiléké, je ne regrette pas le choix d'une zone qui pourtant apparaissait, à première vue, nullement représentative des phénomènes migratoires de l'ouest du Cameroun. Ces villages pionniers, nés d'une conjoncture historique exceptionnelle, ne s'apparenteront qu'à long terme aux zones d'immigration plus spontanée et plus ancienne. Or le chercheur en sciences humaines a souvent tendance à choisir, pour une étude monographique, une unité sociale et géographique susceptible d'englober la plupart des phénomènes observés dans la région. Cette unité est alors considérée comme le véritable microcosme d'un ensemble régional où le chercheur peut étudier les institutions et les divers groupes sociaux d'une société globale. La préférence va donc aux unités de taille limitée (pour les besoins de l'observation directe), homogène (appartenance à une même entité culturelle) et suffisamment complexe pour y retrouver les acteurs de la société globale. Les cas extrêmes sont souvent écartés : villages ethniquement hétérogènes, villages récents, villages créés et encadrés par les pouvoirs publics, etc.. C'est finalement toute une série de faits sociaux, indices d'une réalité en gestation, qui se trouve négligée.

Or, le choix de tels cas particuliers, non directement représentatifs d'un ensemble, s'il fait perdre en nuances et en complexité, peut cependant faciliter le repérage des faits sociaux fondamentaux. Pour une société en expansion, comme c'est le cas des sociétés bamiléké, il est indispensable de saisir les stratégies de ses agents sociaux dans les situations nouvelles où elles opèrent - sorte de front pionnier où les sociétés s'actualisent sans cesse pour s'adapter aux changements économiques et politiques. De même que l'anthropologue se doit de saisir les temps forts d'une société dans le jeu des institutions sociales qui lui révèleront les principaux acteurs et les rapports sociaux fondamentaux ; de même doit-il saisir aussi cette société dans toutes ses initiatives et ses innovations, dans ses réactions aux interventions extérieures, dans le réagencement de ses institutions en face des nouvelles structures étatiques et du développement de l'économie marchande.

Loin d'être «artificielle», l'Opération Yabassi-Bafang correspond à un moment précis de l'histoire des populations bamiléké, et n'est pas seulement l'histoire d'une intervention extérieure qui aurait pu rester sans réponse. C'est d'ailleurs parce que cette intervention rencontre effectivement les initiatives des migrants qu'elle peut déjà faire état d'une certaine réussite. Celle-ci se confirmera si l'Opération accentue sa comptabilité avec ce que nous avons appelé : le projet pionnier, c'est-à-dire les calculs économiques à long terme des colons concernés par l'avenir d'une zone d'immigration dont ils sont, en définitive, les principaux acteurs.

★

5

Tradition et développement dans certaines communautés villageoises camerounaises

S. NDOUMBE MANGA

Le travail qui nous est confié dans la plaine de Ndop fait partie d'un programme dont le début d'exécution remonte à 1969 et dont l'objectif est d'aboutir à une réflexion de synthèse portant sur le thème «problèmes et perspectives du développement rural au Cameroun». La première partie de ce programme comprenait une enquête socio-économique sur l'impact d'une plantation industrielle créée dans un milieu traditionnel - le village de Ndu - au Cameroun occidental. Cette enquête est à compléter par des études en cours au Centre ORSTOM de Yaoundé, études menées par nous-même et par nos collègues.

La deuxième partie de ce programme, en cours d'exécution, porte sur une étude socio-économique pour la mise en valeur de la plaine de Ndop. Cette étude nous conduira également dans la région Bamoun voisine, pour apprécier les problèmes sociologiques qui pourraient être soulevés par la prochaine réalisation d'un barrage sur le Noun. Cette réalisation occasionnerait en effet le déplacement de la population de certains villages dont une partie des terres sera inondée.

Le thème mentionné ci-dessus a été retenu avec l'accord du Comité Technique de Sociologie de l'O.R.S.T.O.M., chargé de la direction scientifique de nos travaux, compte tenu des propositions du Ministère du Plan et de l'Aménagement du Territoire du Cameroun, qui assure notre tutelle administrative.

Avant notre séjour à Ndu, nous avons participé à une enquête pluridisciplinaire sur les possibilités d'introduire la théiculture en milieu familial autour de Bamenda. Cette étude était faite par une équipe du Ministère du Plan et la responsabilité de la rédaction du document final incombait à un expert de ce Ministère. Notre contribution s'est limitée à la réflexion sur la méthode de travail et à la mise en place des équipes d'enquêteurs chargées de l'exécution des travaux sur le terrain.

A Ndu, la direction de l'enquête sur la plantation industrielle de thé, couramment appelée complexe agro-industriel théicole de Ndu, le «Ndu Tea Estate» ou simplement «l'Estate», nous a été confiée.

Jouissant d'une situation privilégiée dans le grassfield, par l'existence du Tea Estate, la seule unité de production de type moderne créée dans cette zone depuis 1957, le village de Ndu se caractérise par une activité économique très intense et une population nombreuse. On y dénombrait 19000 habitants en 1969 et un millier d'entre eux était des salariés de l'Estate.

Sous l'effet des salaires régulièrement versés aux travailleurs par cette entreprise, la traditionnelle économie dite de subsistance se monétarise rapidement. On assiste à une relative émancipation des jeunes, contraints de demeurer jusque là dans le cercle de production familiale. La nouvelle ambiance de Ndu attire les jeunes gens des villages périphériques donnant ainsi à ce centre d'accueil un solde migratoire largement positif.

Il faut faire remarquer que les structures sociales dans le grassfield en général, et à Ndu en particulier, ont été peu altérées par le passé colonial. Sur le plan de l'administration traditionnelle, le pouvoir s'exerce à des niveaux différents, par l'intermédiaire de trois agents distincts.

Au niveau de la société globale, se trouve le *«Fon»*, chef souverain et personnage sacré, maître des hommes et des terres du village. A un niveau inférieur - le quartier (car le village est divisé en plusieurs quartiers) - le *«Fon»* délègue une partie de son pouvoir à un Chef de quartier nommé par lui-même et qui lui rend régulièrement compte de ce qui se passe dans sa division administrative. A l'échelon le plus bas, nous trouvons le Chef de famille ou Chef de lignage. C'est à lui que revient la gérance coutumière du patrimoine ainsi que les fonctions de guide des membres de sa famille au cours des divers stades de leur vie.

Pour exercer son autorité, le *«Fon»* s'appuie sur des groupements particuliers organisés en associations traditionnelles, plus connues sous l'appellation de «sociétés secrètes» et dont la fonction essentielle

est la perpétuation de la société globale. Elles veillent au respect des règles et des coutumes et elles contrôlent l'exécution des décisions du souverain.

Ces sociétés secrètes sont nombreuses et les fonctions de chacune sont bien définies. Les plus puissantes d'entre elles sont directement rattachées au *«Fon»*, les moins importantes se trouvent au niveau du Chef de quartier - le *«mandjong»* - parfois au niveau de certains chefs de grande famille dénommés *«Ndji »*. Mais, un *«Ndji»* ne peut diriger une société secrète qu'avec l'autorisation du *«Fon»* qui apprécie le rang social de l'intéressé, son comportement et son honorabilité dans le village.

A certaines occasions - grandes fêtes, grandes funérailles - les sociétés secrètes se font remarquer par leur masque, le *«Ndgou-Ndgou»*.. Chacune d'elles exhibe son *«Ndgou-Ndgou»* en le faisant porter par un de ses membres. L'individu ainsi masqué est supposé être en communication avec les esprits des ancêtres, aussi est-il respecté et redouté de tout le monde. Il n'est pas responsable de ses actes car ce sont les esprits qui agissent et non lui-même et son identité est cachée au public. Des missions spéciales auprès d'un individu ou d'un groupe d'individus peuvent lui être confiées. Leur accomplissement ne doit faire l'objet d'aucune opposition, les contrevenants s'exposant à des sanctions variables pouvant aller jusqu'à l'exclusion du village.

L'appartenance d'un individu à une société secrète dépend de sa famille d'origine (sa naissance), de son âge, de son rang social et de plus en plus de sa situation économique personnelle. Ce dernier facteur nous paraît fort intéressant car, si auparavant la réussite sociale de l'individu dépendait des trois premiers facteurs, les transformations intervenues dans le cadre traditionnel depuis la création de l'Estate amènent des perturbations qui affectent les divers paliers de la vie dans la communauté.

Le *«Fon»* peut accorder exceptionnellement des titres honorifiques aux personnes qui se distinguent par leur comportement dans le village. Ces titres s'accompagnent d'une amélioration de statut social pour les bénéficiaires, surtout lorsqu'ils sont moins favorisés par leur naissance. Ils peuvent ainsi avoir quelques chances d'accéder à certaines «sociétés secrètes» ou à d'autres groupements particuliers, à condition d'obtenir l'avis favorable des anciens membres.

La recherche de la faveur du *Fon* et celle des membres des groupements particuliers que l'intéressé vise passe par des prestations de dons divers en nature et en argent.

Les structures familiales maintiennent les jeunes dans le cadre de la production familiale et sous le contrôle du Chef de lignage ; leurs possibilités d'émancipation par eux-mêmes sont alors minimes. Ils doivent soumettre leurs intentions à leur Chef de famille qui apprécie, approuve ou désapprouve. C'est encore sur ce Chef qu'ils doivent compter pour avoir les possibilités matérielles de leur émancipation.

L'installation de l'Estate à Ndu permet aux jeunes travailleurs de se soustraire à la tutelle familiale qui, dans bien des cas, se révèle être un obstacle sur le chemin de leur vie. Grâce aux salaires perçus, ils peuvent arriver à disposer d'un capital relativement substantiel qui leur permet, soit de négocier directement avec les membres des groupements particuliers dont ils voudraient faire partie, voire avec le *Fon,* soit de mener leur vie à l'écart du cercle familial de production, sans solliciter ni aide ni couverture du Chef de leur famille.

Cette attitude indépendante n'est nullement appréciée par cette dernière qui voit son autorité s'affaiblir sur certains de ses membres. Un climat de tension règne parfois au sein des familles, résultant du dépassement de l'autorité traditionnelle de tutelle.

Mais la création de l'Estate qui met brutalement en rapport le monde traditionnel de Ndu et le mode de vie du monde moderne, entraîne bien d'autres perturbations dans le village. Nous en retiendrons deux au cours de cette brève analyse, à savoir : l'intensification de la commercialisation des produits vivriers et le début d'une certaine forme de spéculation foncière.

Généralement, les salariés ne dépendent plus du cercle familial de production pour la subsistance car ils abandonnent souvent leur logement familial et préfèrent s'installer ailleurs, autour de la place du marché ou à proximité de l'Estate. Dans ces conditions, ils se trouvent dans l'obligation de s'approvisionner

en vivres au marché puis de se trouver un nouveau logement dans des familles qui veulent bien les recevoir, moyennant des dons divers.

La commercialisation des produits vivriers, encore insignifiante à Ndu au début des années 50, a pris une grande ampleur depuis les années 60. Les greniers familiaux qui servaient à la distribution interne des vivres, ont tendance à se vider au profit des marchés périodiques où s'approvisionnent les salariés. Ce phénomène affecte également les villages périphériques d'où vient un grand nombre de paysannes, attirées par la perspective d'un gain d'argent. Ainsi, le monopole traditionnel de la détention de l'argent par les hommes est de plus en plus affaibli, car les femmes qui sont encore responsables des cultures vivrières peuvent également en disposer, grâce à la commercialisation assurée de leur production. La traditionnelle division du travail, qui éloigne les hommes des cultures vivrières, tend elle-même à être dépassée maintenant que ces cultures s'avèrent aussi rentables que les autres activités réservées autrefois au sexe fort. Mais le problème pour lequel les risques de conflits paraissent considérables entre les membres d'une même famille est celui de la distribution des terres à ceux qui en font la demande.

Gérants coutumiers du patrimoine, les Chefs de famille s'octroient parfois les droits de véritables propriétaires des terres dont ils sont responsables au détriment des autres membres et ils usent de multiples moyens d'intimidation à l'encontre des personnes qui oseraient s'opposer à leurs actes. Or, plusieurs facteurs tendent à mener une relative rareté des terres, tels :

- l'introduction d'une culture d'exportation en milieu familial, en l'occurence le caféier *arabica ;*
- la délimitation des zones de pâture dans le village par les services administratifs de l'élevage ;
- l'attribution de 1 600 ha au «Tea Estate» ;
- une extraordinaire expansion démographique et l'introduction de besoins nouveaux par la mise en rapport des sociétés différentes.

Tous ces facteurs se heurtent à la rigidité des disponibilités en terre dans le village, rigidité à laquelle s'ajoutent les techniques d'exploitation archaïque, inadaptées à la conjoncture actuelle.

Les jeunes gens de Ndu commencent à éprouver de sérieuses difficultés pour créer une exploitation qui puisse les faire vivre au sein de leur famille d'origine. Quelquefois, le Chef de lignage s'oppose à leur initiative dans la mesure où le morcellement du patrimoine pourrait signifier la limitation, voire la diminution, de ses sources de revenus. Cette évolution des choses place les jeunes dans l'alternative de subir la domination de leur Chef ou de l'abandonner. La deuxième solution apporte une abondante main-d'œuvre à l'Estate, elle favorise également le mouvement migratoire vers les centres urbains ou vers les plantations modernes du sud du Cameroun occidental ou du Cameroun oriental.

La situation de Ndu sur la «Ring Road», l'axe routier principal du grassfield construit peu après la seconde guerre mondiale, facilite de tels mouvements.

Pour les jeunes qui ne partent pas du village mais qui abandonnent tout de même leur patrimoine, le premier souci est de se trouver un logement ailleurs, dans une famille où ils ne seront pas soumis aux mêmes obligations que dans la leur propre. Leurs rangs sont grossis par leurs camarades des villages périphériques, attirés par la perspective d'un emploi à l'Estate. Ils s'adressent tous aux Chefs de famille pour solliciter, qui une case d'habitation, qui une parcelle de terre moyennant des prestations en nature et en argent. Le terrain est ainsi propice à la spéculation dont profitent les Chefs de lignage au détriment des autres ayants droit coutumiers. Ces pratiques aboutissent à de graves conflits dans les familles, mais elles favorisent également un mélange de population qui contribue à briser les cercles familiaux traditionnels et à établir des relations de voisinage d'un type nouveau.

La création de l'Estate a donc amené un certain relâchement des liens de la famille sous l'action des tensions et des conflits existant entre ses membres. Les fonctions coutumières du Chef de lignage, leurs droits et leurs devoirs familiaux, ne sont plus observés avec les mêmes scrupules que par le passé, le cadre de leurs actions se modifiant progressivement.

L'expansion démographique remarquable de Ndu, la limitation du terroir villageois et surtout la limitation des disponibilités en bonnes terres se heurtent aux besoins sans cesse croissants des jeunes et des adultes, créés par la modernité.

L'Estate étant une unité de production totalement indépendante de l'emprise des autorités coutumières, on assiste à une sorte de bipolarisation de la vie dans le village. Les Chefs, ses notables et ses multiples relais de contrôle perpétuent la société traditionnelle, tandis que le complexe agro-industriel et ses travailleurs introduisent la société moderne par leur rythme de travail et leur mode de vie. Mais cet aspect dualiste de la vie à Ndu est un peu schématique. La réalité est bien plus complexe dans la mesure où des liens multiples rattachent encore la quasi totalité des travailleurs à leur univers traditionnel. Bien qu'ils aient tendance à se percevoir, non plus par rapport à leur famille d'origine, mais par rapport à leur emploi, on se rend compte à l'analyse que cette perception est limitée dans le temps. Elle est souvent une stratégie dont l'objectif est de réintégrer les groupements particuliers hiérarchisés dont se compose la société globale avec un statut social amélioré grâce à la situation économique privilégiée acquise. Les premières victimes de cette démarche sont les Chefs de famille qui voient leur autorité sensiblement atténuée, les jeunes pouvant désormais se passer de leur concours ou de leur tutelle pour assurer leur promotion sociale.

Ainsi, l'abandon du patrimoine par les salariés ou par ceux qui sont en quête de le devenir à Ndu ou ailleurs peut être interprété comme une contestation de l'autorité traditionnelle de tutelle, il peut aussi être le résultat de leur impossibilité à satisfaire leurs aspirations dans le cadre de l'existence familiale traditionnelle. Dans tous les cas, cette attitude ne semble pas encore mettre la société globale en cause tant que ses valeurs sont respectées et que l'appartenance des individus aux divers groupements particuliers dont elle se compose est recherchée et considérée comme un point d'honneur. Mais, tous les jeunes ne réintègreront certainement pas les circuits traditionnels et la stratégie dont nous avons parlé risque de devenir, avec le temps, un retrait définitif vis-à-vis de la société traditionnelle.

L'effectif de ces jeunes marginaux est encore négligeable. Il sera sans doute rapidement gonflé avec l'intensification de la scolarisation qui favorisera certainement l'attrait exercé par les modèles socio-culturels nouveaux. A terme, le problème de l'existence même de la société globale sous sa forme actuelle pourrait alors se poser.

On peut se demander si les structures sociales traditionnelles, qui commencent à se relâcher au niveau de la famille, offriront plus de résistance à d'autres niveaux, dans le cas où le village de Ndu connaîtrait un plus grand développement économique et social.

La mise en valeur de la plaine de Ndop, sur la haute vallée du Noun, pose des problèmes différents de ceux rencontrés à Ndu. Bien que nous ne disposions pas encore suffisamment d'informations sur cette région, le séjour que nous avons fait nous permet de faire quelques remarques d'ordre général.

D'abord, cette plaine se compose de treize villages indépendants les uns des autres pour une population estimée à 120 000 habitants. Chacun de ces villages est placé sous l'autorité d'un Chef traditionnel souverain, appelé *«Fon»* comme à Ndu.

De ces villages, dix sont dominés par des groupes ethniques d'origine commune «Tikar», qui ont assimilé les populations rencontrées dans la plaine. Les autres sont dominés par une ethnie d'origine chamba, les «Bali», qui sont venus de la région située au nord-ouest du plateau de l'Adamaoua, sur la frontière entre le Cameroun et le Nigéria. Les «Tikar» sont partis du sud de l'Adamaoua par vagues successives à partir du XVIe siècle. Ils se sont éparpillés dans le grassfield du Cameroun occidental, ainsi que dans la région Bamoun au Cameroun oriental. La population du village de Ndu se rattache du reste au même groupe ethnique.

Les rapports entre communautés «Tikar» ont été assez heurtés au cours de la période pré-coloniale et les rencontres des divers groupes d'émigrants donnaient lieu à des luttes meurtrières pour le pouvoir.

Il en est de même des conflits entre communautés «Tikar» et communautés «Bali» qui avaient pour origine la recherche d'une position stratégique dans la plaine. La colonisation a modifié cette situation et les villages ont consolidé leur installation. Mais le problème des frontières entre ces communautés ne semble pas être définitivement résolu, le voisin le plus dynamique ayant souvent tendance à empiéter sur le territoire de l'autre. Telle est encore la situation entre Tikar et Bali voisins. Pour éviter les conflits, d'immenses «no man's lands» séparent ces communautés en attendant le règlement du litige.

Le degré de mobilité interne (de village à village) à Ndop nous a paru faible. Sans présumer des résultats de l'enquête en cours, cela pourrait s'expliquer en partie par le souci des Chefs de village d'exercer leur autorité sur une population aussi nombreuse que possible, pour maintenir, voire pour accroître, leur prestige et leur rayonnement dans la plaine. Ce souci est d'ailleurs partagé par tous les Chefs de lignage, dont le degré de respectabilité se mesure parfois à l'effectif des dépendants qui vivent sous leur tutelle. Si nous ajoutons à cela des considérations d'ordre économique, nous verrons que ces dépendants (hommes et femmes) constituent pour leur tuteur une main-d'œuvre idéale pour l'exploitation du patrimoine. En outre, il n'existe aucun pôle d'attraction économique valable dans la plaine, ce qui privilégie l'exploitation familiale traditionnelle et qui assure un niveau de vie homogène dans les villages.

Des projets de développement sont actuellement en cours d'étude pour la mise en valeur de Ndop. Quelques tentatives ont été faites antérieurement, il semble qu'elles se soient heurtées à une certaine résistance du milieu humain.

L'essentiel de nos travaux portera alors sur l'étude de ce milieu humain à travers quelques communautés villageoises, dans l'intention de rechercher les explications de sa résistance aux premières expériences, ce qui pourrait donner aux services du Plan, une meilleure connaissance du terrain afin de mieux orienter leurs prochains projets.

La plaine de Ndop est traversée par le Noun, un fleuve peu important en amont pendant la saison sèche mais qui prend des proportions considérables avec l'arrivée des pluies. Ce fleuve sert également de limite entre le Cameroun occidental et le Cameroun oriental sur une partie de son cours. Sur la rive droite s'étend Ndop, tandis que le pays Bamoun occupe la rive gauche.

L'occupation de cette rive gauche s'est faite selon un processus différent de celui de la rive droite. Dès les premières heures de l'émigration Tikar dans le Bamoun, l'unité s'est faite autour d'un seul Chef souverain, qui deviendra «Sultan» au XIXe siècle avec l'introduction de l'Islam par les «Foulbé». La puissance de ce Chef reposait sur l'étendue de son pays et l'effectif de sa population. Il constituait alors un problème majeur pour l'autorité coloniale française qui voulait s'assurer un contrôle plus direct sur les personnes. Pour affaiblir le pouvoir du Sultan dans le pays, le Bamoun fut divisé en douze chefferies supérieures à partir de 1924. Chacune de ces chefferies était placée sous la responsabilité d'un Chef supérieur judicieusement choisi dans la famille-même du Sultan, de façon à ce qu'il soit admis par la population. Bien que pratiquement écarté du pouvoir, ni le prestige, ni la souveraineté du Sultan n'ont été remis en cause. Il est toujours considéré par son peuple comme le Chef suprême qui occupe seul le sommet de la hiérarchie traditionnelle. Il serait intéressant de connaître la nature des liens si indéfectibles qui rattachent moralement le peuple Bamoun à son Sultan, malgré les tentatives de divisions de l'époque coloniale. Une telle étude devrait être complétée par celle du degré d'acceptabilité des nouveaux Chefs par la population. Dans cette perspective, l'étude des mouvements migratoires internes Bamoun (entre villages) pourrait nous être d'une grande utilité pour la connaissance de ce milieu humain dans la mesure où elle nous permettrait de saisir les tensions et les conflits que ces mouvements pourraient créer au sein de la population, entre les diverses catégories de personnes.

Par quels moyens les chefs supérieurs exercent-ils donc leur autorité ? Existe-t-il des relais traditionnels différents ou semblables à ceux du Sultan dans l'exercice de leur pouvoir ? Ou alors toute leur autorité ne découle-t-elle que de l'autorité coloniale ? Nous ne sommes pas encore en mesure de répondre à ces questions.

La situation sur le terrain est encore plus complexe car le Chef supérieur coiffe un certain nombre de villages administrés chacun par un Chef de village.

La détermination des rapports exacts qui existent entre les individus, le Chef du village, le Chef supérieur et le Sultan, ne serait-ce que sur le plan administratif, pourra nous permettre de nous fixer sur les fonctions de chacun.

Une chose nous a cependant frappés au cours de nos visites dans les villages, il s'agit de l'importance que les Chefs de villages attachent à leur fonction de collecteurs d'impôts auprès de leur population respective. Il est vrai que notre passage a coïncidé avec la période du recouvrement de l'impôt direct, et notre jugement pourrait être influencé par cette conjoncture, mais cette fonction nous a paru prédominante et elle semble renforcer le caractère administratif moderne de ces chefferies, au détriment de leurs fonctions traditionnelles qui restent à appréhender. L'enquête sur le terrain nous fixera également sur ce point.

La collecte annuelle de l'impôt procure au responsable de l'opération des ristournes variables selon le nombre de personnes imposables et imposées dans le village. La recherche de ces ristournes par les bénéficiaires ressort comme l'un des facteurs objectifs qui incitent les Chefs à exercer un certain contrôle sur le déplacement de leurs ressortissants. Par quels moyens ce contrôle se fait-il ? Nous ne pouvons encore y répondre. Cette attitude explique aussi en partie l'ouverture des villages aux émigrants venant d'autres communautés et qui viennent augmenter la population imposable du village d'accueil.

L'importance du facteur impôt apparaît encore nettement au sein d'un regroupement Bamoun au lieu-dit «Pont du Noun». Il s'agit en fait d'un village pionnier créé sous l'instigation du Sultan et qui est peuplé de ressortissants de certains villages du sultanat, installés à cet endroit par leurs Chefs, en réponse à l'appel du Sultan. Le succès de cette opération semble tenir au fait qu'il n'existe aucun Chef responsable au «Pont» en dehors d'un représentant du Sultan qui assure la présence de l'autorité traditionnelle, sans aucun pouvoir réel sur les individus, chaque habitant continuant à payer l'impôt au Chef de son village d'origine, même si ce village est éloigné de plus de 50 km. On peut alors se demander quelle aurait été la réaction des Chefs, voire des individus, s'il existait une autorité effective sur le «Pont». Il est à peu près certain que cette colonisation aurait rencontré, pour des raisons diverses, des difficultés semblables à celles connues dans l'Opération Yabassi-Bafang où travaille notre collègue J.C. BARBIER. Les Chefs semblent soucieux de s'assurer le contrôle de leurs ressortissants, aussi bien dans leur propre village qu'au dehors. Les mécanismes de ces contrôles sont sans doute variables selon les communautés. Dans le cas Bamoun, peut-on dire que le contrôle moderne, à travers l'impôt, tend à supplanter les contrôles traditionnels ? S'il en était ainsi, l'explication de l'attachement d'un individu à son Chef par ce seul facteur paraîtrait insuffisante. Mais notre connaissance très superficielle du milieu concerné, ne nous permet pas encore d'en dire plus.

Sur un plan pratique, la réalisation d'un barrage sur le Noun posera le problème du relogement des villageois dont les terres seront inondées. Si les Chefs concernés se proposent de trouver de nouvelles terres dans leurs propres villages pour leurs ressortissants victimes du barrage, quelques uns pourraient se heurter à des problèmes fonciers importants. En cas de relogement des victimes dans les villages ayant une grande capacité d'accueil, il s'agira de savoir si celles-ci devront payer leur impôt au Chef du village d'accueil ou à celui du village d'origine. Les risques de conflit entre les Chefs paraissent certains et cette situation aura sans doute une incidence sur certains éléments de la population. D'autres solutions pourront être envisagées, notamment la recherche d'un règlement qui soit établi indépendamment des Chefs traditionnels, mais il appartiendra aux pouvoirs publics de le faire, notre modeste contribution se limitant à l'apport des éléments qui pourraient éclairer leur décision.

Notre travail à Ndop et dans le Bamoun nous met en rapport avec des communautés voisines installées de part et d'autre du Noun et qui se réclament presque toutes d'une même origine ethnique Tikar. De nombreux facteurs, tant internes qu'externes, leur ont fait suivre des évolutions différentes dans le temps.

Par facteurs internes, nous entendons les divers mouvements migratoires, conquêtes, assimilation et adaptation multiples que ces communautés ont connus avant le début de la colonisation.

Par facteurs externes, nous entendons les influences exercées par la pénétration et la domination européennes.

Sur le premier point, nous avons dit que la plaine de Ndop se caractérise par une multitude de villages absolument indépendants les uns des autres alors que la région Bamoun du XIXe siècle et du début du XXe est un grand royaume placé sous l'autorité du Sultan. Les Chefs des villages Bamoun sont des administrateurs nommés et dépendants du Sultan.

L'impact de la colonisation est également différent sur les deux rives du Noun. D'un côté, nous trouvons une administration française et de l'autre une administration anglaise. Il ne fait pas de doute que les populations de Ndop et du Bamoun ont été marquées par les évènements auxquels elles ont été soumises au cours de leur histoire. Il nous semble alors intéressant de connaître leur comportement à travers certains faits, pour mieux apprécier leurs différences actuelles.

C'est ce que nous essayerons de faire en analysant leur comportement en face des projets modernes de développement économique et social.

★

6

Intérêts et limites de la référence au cadre villageois pour l'étude d'une société rurale : les Guiziga

G. PONTIÉ

Le problème pourrait être, à notre avis, envisagé sous deux aspects qui ne sont d'ailleurs qu'en partie dissociables : juger du bien-fondé de la méthode de la monographie villageoise pour l'approche d'une société paysanne, juger de la pertinence même du concept de communauté villageoise, autrement dit essayer de déterminer dans quelle mesure le village et son terroir est pour le villageois le centre de la vie politique, économique, sociale et religieuse.

Dans la mesure où le village constitue, en Afrique tropicale du moins, la forme la plus commune de l'habitat et donc l'unité spatiale la plus facilement préhensible, il est difficile pour le chercheur abordant l'étude d'une société rurale, surtout si cette société n'a attiré jusque là l'attention d'aucun spécialiste en sciences humaines, d'éviter la méthode de la monographie villageoise. Quel que soit le but de la recherche (établissement d'une monographie ethnique, étude des transformations sociales ...) le meilleur moyen pour entrer en contact avec les gens et commencer à percevoir les relations entre les individus, les activités économiques, religieuses, .. est encore de s'installer dans un village déterminé et d'étudier ce village, quitte ensuite à étendre l'étude. Le problème n'est donc pas de savoir s'il est bon ou non d'aborder l'étude d'une société rurale dans le cadre du village mais bien plutôt de déterminer si cette approche sera essentielle ou si elle servira seulement de préliminaire à une étude plus globale.

Il semble assez évident, *a priori,* que la référence au cadre villageois est plus ou moins rémunératrice selon le type de société considéré et la forme de village auquel elle a donné naissance, il existe en effet une grande variété de villages, tant du point de vue de leur aspect géographique que de leur contenu sociologique. La taille du village (de moins de 100 h chez les Wolof du Sénégal, à plus de 10000 chez les Bassari du Nord-Togo), sa compacité (de l'habitat en nébuleuse des Tupuri à l'habitat fortement concentré des Bwa), son homogénéité ou sa division en quartiers bien individualisés, son degré d'isolement dû à la forme du relief ou à son éloignement des autres villages, détermineront dans une certaine mesure le champ des relations sociales des villageois et feront du village une communauté plus ou moins soudée. Le type d'organisation politique (de la société «anarchique» à la société à pouvoir fortement centralisé), la densité de population et l'activité économique de la société (chasse, pêche, élevage, agriculture extensive ou intensive, commerce important ou secondaire) qui déterminent dans une large mesure l'attachement du paysan à sa terre, feront du village et de son terroir une unité pratiquement autonome et le cadre de référence territorial par excellence, ou au contraire l'élément d'un ensemble plus significatif.

Nous n'avons pas l'intention d'essayer de comparer ici le bien-fondé et les limites de la référence au cadre villageois en fonction des divers types de société auxquels la littérature anthropologique et géographique nous donnerait accès, mais plutôt de tenter d'évaluer dans quelle mesure ce cadre d'analyse nous a permis d'étudier la société guiziga.

1 – QUELQUES DONNÉES GÉNÉRALES SUR LES GUIZIGA

Avant d'entrer dans le vif du sujet il serait bon de présenter rapidement la population qui sera au centre de notre étude, afin que le lecteur puisse situer plus facilement le type de société dont il est question.

Les Guiziga constituent l'une des nombreuses ethnies du Nord-Cameroun que l'on a coutume de regrouper sous le terme de païens ou Kirdi, par opposition aux islamisés. Ils forment un groupe de 60 000 personnes environ, inscrit dans une zone climatique et botanique de type «soudano-sahélien».

On peut distinguer trois groupes de Guiziga qui correspondaient jadis et correspondent encore en partie à trois chefferies occupant chacune un territoire bien délimité. Le groupe auquel on se réfèrera plus précisément ici représente environ 20000 personnes ; il occupe, à l'exclusion de toute autre ethnie, au sud de la ville de Maroua, un territoire essentiellement de plaine d'où surgissent quelques massifs à allure d'inselbergs. La densité de la population - 28 h/km2 en moyenne mais avec d'importantes disparités locales - est voisine de la densité moyenne du Nord-Cameroun. L'activité économique dominante est l'agriculture ; les sols suffisamment variés permettent de mettre en œuvre une gamme de cultures assez étendue pour la région : mil de saison des pluies, mil de décrue, coton, arachides et, parmi les cultures secondaires, maïs, gombo, haricots, voandzou, sésame, fonio, ..

Ces Guiziga, vraisemblablement d'anciens chasseurs, ont pris possession de leur territoire actuel à la suite de migrations, à une époque relativement récente (début du XVIIIe siècle). Un individu à prestige s'est désolidarisé de son groupe de parenté, a entraîné à sa suite ses femmes et ses clients et s'est installé à Muturua, à une centaine de kilomètres au sud de son lieu d'origine. Il a soumis, puis intégré, à son groupe de parenté les quelques indigènes qui vivaient sur les rochers voisins. Par la suite, grâce au prestige religieux dont il jouissait (il avait dérobé impunément un objet sacré qu'il a légué à son fils aîné) et à la supériorité militaire de son groupe, il a étendu sa domination politique sur les micro-groupes en migrations venus d'horizons divers créer des villages à proximité de Muturua. Dans chaque village nouvellement créé, le chef de Muturua envoyait l'un de ses fils ou frères pour le représenter et y exercer la fonction de chef. Ainsi naissait une chefferie qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours et dont l'homogénéité relève beaucoup plus d'une organisation politique et, nous le verrons ultérieurement, religieuse à tendance intégratrice, qu'à la reconnaissance de liens généalogiques réels.

Nous pouvons donc faire remarquer au passage, et ceci nous semble capital, que le village, au niveau politique au moins, n'est pas l'unité d'extension maximum.

2 – LE VILLAGE GUIZIGA

a - Le village et son terroir

Les villages sont installés, pour la plupart, soit au pied d'inselbergs, soit en bordure de mayos ou dans des plaines alluviales. Dans le premier cas, ce sont essentiellement des considérations de défense qui ont été prises en compte, dans le deuxième cas - ces villages sont d'ailleurs de fondation plus récente - les Guiziga semblent avoir privilégié les avantages économiques et domestiques du site.

Les villages construits au pied d'inselbergs ou sur les plateaux sont généralement constitués de plusieurs quartiers compacts dont la situation dépend à la fois de la forme du relief et de la localisation des points d'eau ; ces quartiers peuvent être distants les uns des autres de près de 500 m. Dans les vallées alluviales et en bordure des mayos où les conditions naturelles sont moins contraignantes, les quartiers sont à la fois moins compacts et moins éloignés les uns des autres. Sauf exception, on a généralement affaire dans un cas comme dans l'autre à des villages bien individualisés, séparés entre eux par plusieurs kilomètres de brousse. Leur taille varie dans de grandes proportions : le plus petit village comptait en 1966 372 h, le plus gros 2298.

Même si le réseau routier est suffisamment dense et bien entretenu pour faciliter les relations entre villages, leur relatif isolement, leur compacité et leur taille moyenne peuvent être considérés comme un facteur favorable à la cohésion de leurs membres.

La création d'un village guiziga est l'œuvre d'un groupe de parents réels ou fictifs qui, à la suite de mouvements migratoires, se sont installés sur un territoire non débroussé. Elle s'accompagne toujours de la prise de possession d'un territoire au sens économique mais aussi et surtout au sens religieux du terme par la domestication des génies des lieux *(Kuley)* dont la bienveillance garantira la santé et la prospérité

des habitants du village. La domination politique exercée par le fondateur de la chefferie et ses descendants directs ne s'est jamais accompagnée de l'appropriation des terres, il y avait donc possibilité d'installation définitive avec prise de possession du sol pour des gens venus de l'extérieur : le chef a pouvoir sur les hommes mais pas de pouvoir sur la terre.

Le village n'est donc pas seulement une unité de résidence : à chaque village correspond un terroir dont les limites sont fixées avec plus ou moins de précision. Les villageois connaissent certes dans les grandes lignes les frontières du territoire villageois mais celles-ci ne sont fixées et matérialisées, soit par des tas de pierres, soit par des plants de *matai* (plantes utilisées pour les ordalies), que dans les cas où cela s'avère nécessaire (proximité d'un autre village par exemple).

b - Composition de la population du village

Au petit groupe de fondateurs, généalogiquement homogène ou en passe de le devenir à la suite d'un phénomène d'intégration, viennent s'adjoindre des ressortissants d'autres groupes en migrations qui pourront éventuellement créer un nouveau quartier. Quelle que soit leur origine lignagère, clanique, voire ethnique, ils pourront s'approprier à l'intérieur du périmètre villageois des champs non débroussés, mais devront obligatoirement avoir recours, pour l'accomplissement des rites agraires, à la médiation du chef religieux *(Massaï)* descendant par les aînés du fondateur du village.

Ainsi donc, si lors de sa création le village, ou le quartier qui en tient lieu, est l'expression géographique d'un clan ou d'un lignage (très souvent d'ailleurs c'est en créant un nouveau village et en s'appropriant de la terre qu'un fragment de groupe de parenté acquiert son autonomie), il peut accueillir par la suite des ressortissants de groupes généalogiquement très hétérogènes. Pour donner une idée de cette hétérogénéité signalons par exemple qu'à Mussurtuk - et ce village n'a rien d'exceptionnel à ce point de vue là - les 129 chefs de famille représentent trois tribus, six clans et treize lignages. Ces clans et ces lignages sont évidemment représentés de façon très inégale : le groupe de parenté du fondateur est généralement majoritaire, sinon en chiffre absolu du moins en pourcentage relatif ; ainsi, les Guiziga Pédizam sont représentés à Mussurtuk par 34 chefs de Hay, les Guiziga Aras, les plus nombreux après les fondateurs, par 26 seulement. En contrepartie, nous n'avons pas d'exemple de clan et même de lignage qui habiteraient un village à l'exclusion de tout autre : en dehors des ressortissants du clan des Muturua qui sont représentés dans chaque village pour exercer la fonction de chef, il n'est pas rare qu'un clan, même de statut ordinaire, ait des représentants dans une dizaine de villages.

Si l'on examine maintenant, à l'intérieur du village, la répartition par quartiers des différents groupes de parenté, on peut constater, sans aller jusqu'à prétendre que cette répartition est aléatoire, qu'aucun des quartiers des trois villages que nous avons plus particulièrement étudiés n'est habité exclusivement par les membres d'un seul clan, même lorsque le quartier est de taille réduite et que, par ailleurs, on ne retrouve jamais regroupés dans un seul quartier tous les ressortissants d'un même clan (sauf, évidemment, dans le cas où le clan n'est représenté au niveau du village que par un, voire deux, chefs de famille).

De ces deux constatations - diversité d'origine des habitants du village et dissémination dans l'espace des ressortissants d'un même groupe de parenté - on peut déjà tirer deux conséquences :

- Les relations entre villageois ne se résument pas à des relations de parenté. On pourrait même penser, vu la répartition par quartiers des groupes de parenté, que les relations de voisinage priment sur les relations de parenté. Le village peut être considéré de ce point de vue là comme un résumé de la société Guiziga, et nous aurons à parler plus longuement des rapports entre groupes de parenté au sein de la communauté villageoise.
- Pour saisir les rapports entre individus au sein du groupe clanique et lignager, et même entre plus proches parents, nous serons obligés de sortir du cadre villageois. Les liens de parenté sont dans une large mesure des liens extra-territoriaux. Les fêtes familiales (culte des ancêtres), les visites que le Guiziga doit obligatoirement faire à certains de ses parents, l'obligent à sortir du cadre de son village, lui permettent de se créer des amitiés à l'extérieur, de comparer son sort avec celui d'habitants d'autres villages.

3 – COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE ET ORGANISATION ÉCONOMIQUE

C'est l'agriculture, nous l'avons signalé, qui procure au Guiziga l'essentiel de ses revenus. Les activités secondaires : élevage (quelques chèvres et moutons, très rarement un bœuf), chasse, artisanat, sont d'un maigre rapport. Le problème vital que le Guiziga doit résoudre est donc de se procurer de la terre.

a - Régime foncier

Nous avons insisté sur le fait que le chef de Muturua avait pouvoir sur les hommes résidant sur le territoire de sa juridiction mais n'avait aucun droit sur les terres. De même, si les fondateurs du village ont pu s'approprier les meilleures terres ou du moins les terres les plus proches du village, s'ils ont par l'intermédiaire de leur plus éminent représentant, le *Massaï*, un certain pouvoir sur les divinités du terroir, ils ne sont pas pour autant propriétaires de fait de toutes les terres incluses dans le territoire villageois. Il y a donc possibilité pour les nouveaux arrivants de se procurer de la terre.

Le champ appartient à son créateur, c'est-à-dire à celui qui l'a débroussé en premier, quelle que soit son origine clanique, lignagère et même ethnique. La seule condition pour avoir le droit de s'approprier un champ est de résider dans le village : par contre, le fait de quitter le village ne signifie pas que l'on renonce à ses droits de propriété sur les champs. Pendant son absence, souvent plusieurs années, l'individu prête ses champs à un parent ou ami ou les laisse à la disposition du chef du village qui les attribuera par exemple à un nouveau venu démuni ; de retour au village il récupèrera sans problème ses anciens champs.

Les droits de propriété se transmettent par héritage du père au fils aîné ; celui-ci peut légitimement en faire l'usage qu'il veut, mais il est bien vu qu'il en donne une partie à ses frères plus jeunes.

La densité de population n'étant pas très élevée eu égard au type d'agriculture pratiquée, il n'y a pas encore pénurie de terres et les cas de location ou de vente, d'ailleurs assez mal vus, sont encore rares ; aucune règle traditionnelle ne s'oppose cependant à ce qu'ils deviennent plus fréquents. Les cas de prêts sont par contre beaucoup plus nombreux : un héritier trop bien loti prête volontiers une partie de ses champs à un voisin ou ami, ce prêt équivaut d'ailleurs souvent à une aliénation de fait. Des prêts individuels ou collectifs peuvent même avoir lieu de village à village, mais seulement à court terme.

Si les droits fonciers, vu l'abondance relative des terres, ne sont pas toujours fixés avec une grande précision, on peut retenir cependant trois règles essentielles :

- c'est par débroussage que l'on acquiert des droits de propriété sur le sol ;
- quels que soient ses droits, on n'a pas de fait la possibilité de refuser de mettre à la disposition d'un autre villageois, momentanément au moins, la parcelle de terre dont on n'a pas besoin ;
- on n'a pas le droit d'aliéner au profit d'un autre village une partie du territoire villageois.

On peut relever au passage que si chaque village dispose d'un terroir en toute propriété, s'il est nécessaire d'habiter le village pour acquérir des droits effectifs sur les champs - ce qui est évidemment un facteur de cohésion au niveau du village - les règles foncières ne sont pas un obstacle au renouvellement fréquent des membres du village.

b - Organisation de la production : formes d'entraide et de prestations

Nous allons voir que si dans ses activités économiques le Guiziga est avant tout membre d'un *hay* (représentant généralement la famille élémentaire), unité de production et de consommation des biens, il est aussi à plusieurs titres membre d'un groupe de parenté plus étendu et d'une communauté villageoise dont il doit respecter les règles : il y va non seulement de sa prospérité économique mais aussi de sa présence au village.

Chef d'exploitation, le chef de *hay* décide en fonction de ses disponibilités en terre et en main-d'œuvre, de la superficie susceptible d'être cultivée, du poids relatif à accorder à chaque culture, et dirige du début à la fin les travaux agricoles. Le *hay* peut théoriquement, par son propre travail assurer la production de tout ce qui est nécessaire ou presque à sa subsistance et jouir d'une grande indépendance économique. En fait, les choses ne se passent pas ainsi : les prestations et les échanges de services entre parents et voisins sont particulièrement nombreux.

Du fait de son appartenance à une communauté villageoise déterminée, le Guiziga est soumis à deux contraintes essentielles en matière de culture. La première contrainte a trait à la date des semailles. Nul ne peut semer, sous peine de compromettre non seulement ses propres récoltes mais aussi celles de tous les autres villageois, avant que le *massaï,* après consultation du *kuli,* n'en ait donné l'ordre. Il en sera de même au moment de la récolte (1).

La seconde contrainte, moins officielle mais tout aussi impérative, a trait aux prestations en travail dues aux autorités villageoises. Refuser d'aller travailler dans les champs du chef, du *massaï* ou du *Mbur madedâ* (sous-chef et sous-*massaï*), peut attirer les pires ennuis. Ainsi, tous les chefs de *hay* du village, accompagnés d'un ou plusieurs membres de leur famille, ont au moins une fois l'an l'occasion de répondre à une invitation de leur chef à venir travailler dans ses champs. Cette forme de prestation est institutionnalisée : c'est le quartier ou parfois un groupe de deux quartiers qui sert de cadre à ces invitations. La seule compensation que le chef de *hay* ordinaire puisse en attendre est de boire gratuitement quelques calebasses de bière de mil.

Plus que ces deux contraintes, les formes de coopération basées sur les liens de voisinage, semblent aller dans le sens de la cohésion villageoise. Chaque chef de *hay* a la possibilité, plusieurs fois par an, à condition de préparer à cet effet suffisamment de bière de mil, d'inviter ses parents, mais surtout ses voisins, à venir travailler collectivement dans son champ pendant une journée. C'est là une coutume bien établie, au point que les habitants d'un même quartier s'entendent pour éviter que plusieurs invitations aient lieu le même jour, chacun pouvant ainsi bénéficier au maximum de l'aide collective. Cette forme de coopération dans le travail, basée sur le principe de la réciprocité, peut se manifester pour toutes les opérations de cultures, à l'exception des semailles du mil obligatoirement effectuées par les membres du *hay* aidés éventuellement par un proche parent. En aucun cas cependant, le chef de *hay* ordinaire ne peut compter sur l'aide collective pour effectuer la totalité d'une opération de cultures : il devra avoir commencé à débrousser ou à sarcler son champ avant de faire appel à l'aide de ses voisins. La fréquence des invitations, le nombre des participants, dépendent à la fois de la considération dont le chef de *hay* jouit auprès de ses voisins, et de la quantité de bière de mil qu'il est susceptible d'offrir au cours du travail collectif.

En marge de cette forme de coopération qui met fréquemment en jeu plus de dix chefs de *hay,* peuvent se tisser des liens de solidarité beaucoup plus étroits entre deux ou trois chefs de *hay* qui se porteront mutuellement assistance en de multiples occasions, notamment lors du ramassage et du battage du mil. .

Rentables économiquement (le travail collectif semble beaucoup plus productif que le travail individuel) ces formes d'entraide permettent à l'individu dont le groupe de parenté est très peu représenté au niveau du village de ne pas se sentir isolé pour autant : s'il est bien accepté, il pourra s'intégrer dans un circuit de coopérants et compter sur leur appui en cas de malheur.

Les échanges de service que nous venons de décrire, basés essentiellement sur les relations de voisinage au sein de la communauté villageoise, ne sont pas les seuls à avoir cours en pays Guiziga. Le groupe de parenté sert également de cadre à des prestations en travail ou à des échanges de main d'œuvre. Si le chef de *hay* préfère généralement faire appel à ses voisins, quelle que soit leur appartenance clanique,

---

(1) Cela est vrai pour les semailles et les récoltes du mil hâtif de saison des pluies, la culture traditionnelle par excellence. Certains informateurs prétendent que l'effet de ces rites continue à agir sur toutes les autres cultures, plus nombreux sont ceux qui considèrent le coton et le mil de Karal comme extérieurs à ce genre de pratique.

plutôt qu'à un parent de statut social égal qui résiderait dans un autre village, il n'hésitera pas, par contre, à demander l'aide de parents résidant dans un village voisin si son statut lui permet d'obtenir leur aide sans compensation. Le chef de *hay* fera ainsi appel à ses neveux, à ses fils, à ses frères plus jeunes et surtout aux femmes de ses frères qui pourront grossir le groupe des voisins le jour où le chef de *hay* préparera la bière de mil ou feront l'objet d'une convocation spéciale en toute autre occasion. Quant au futur gendre, il bénéficie de ce point de vue là d'un statut particulier puisque non seulement il doit se joindre au groupe des parents et voisins lorsque son futur beau-père fait la bière de mil, mais encore doit lui consacrer annuellement, accompagné de plusieurs de ses camarades, une journée de travail supplémentaire.

Plus la position d'un individu au sein de son lignage sera éminente, plus étendu sera le groupe de parents auquel il pourra demander de l'aide. Ainsi, si le Guiziga dans ses activités de production est avant tout membre d'un *hay* et d'une communauté villageoise, il a également souvent l'occasion de prendre conscience qu'il est membre d'un groupe de parenté plus étendu. Le travail investi dans un village n'est pas exclusivement celui des membres de la communauté villageoise.

c - Répartition du revenu et circulation des produits

Tout ce qui est produit dans le village n'est pas consommé exclusivement par les villageois, tout ce que ceux-ci consomment ne provient pas uniquement de leur village. Les échanges avec l'extérieur réalisés sur le marché, par le truchement de la monnaie, ou au sein d'un même groupe de parenté, sous forme de prêts ou de dons, sont relativement fréquents.

Il convient d'établir ici une distinction très nette entre les cultures vivrières - le mil essentiellement - vouées en grande partie à l'autoconsommation et les cultures industrielles - le coton - qui permettent au Guiziga d'obtenir un revenu monétaire et par là même occasion de réaliser des transactions.

- les cultures vivrières

Elles sont essentiellement destinées à assurer la nourriture des membres du *hay* qui ont participé à la production. Ce n'est cependant pas là leur unique destination : elles font l'objet - le mil notamment - de prestations et d'échanges traditionnels et peuvent, aujourd'hui, être commercialisées.

Une part du mil récolté par le chef de *hay* sert à rétribuer la main-d'œuvre extérieure : nous avons signalé que lors des séances de travaux collectifs le chef de *hay* bénéficiaire de l'aide devait offrir aux participants (qui ne font pas nécessairement partie du village) une importante quantité de bière de mil : de même quelques tasses de mil pourront être données en cadeau aux femmes du frère et aux neveux en particulier, en compensation de leur aide.

Transformé en bière, le mil permet également au chef de *hay* d'entretenir de bonnes relations sociales. A l'occasion de la fête du village, de la fête du clan, de la fête des jumeaux, des mariages et autres manifestations collectives, le chef de *hay* préfèrera s'endetter plutôt que de manquer de bière. Des amis et parents venus de villages voisins feront fréquemment partie des consommateurs - dans certains cas, fêtes des jumeaux par exemple, ils apporteront eux-mêmes des cadeaux en mil -. Nature ou sous forme de bière, le mil entre aussi dans la composition de la dot.

Des circuits d'échanges s'établissent par ailleurs entre villages par le canal des groupes de parenté : les prêts ou les dons de mil au père, à la mère, aux oncles, tantes, .. n'ont pas nécessairement pour cadre le village. Il est même très fréquent actuellement que des villageois installés en ville ou dans la zone cotonnière de Mora par exemple, retournent dans leur village d'origine s'approvisionner en mil auprès du père ou d'un frère, en échange de cadeaux en vêtements ou en argent.

De même, si la part de mil commercialisée est encore assez faible, si la vente s'effectue souvent à l'intérieur du village, il est de moins en moins rare que le Guiziga aille vendre quelques tasses de mil sur les petits marchés voisins et parfois quelques sacs - notamment de mil de saison sèche particulièrement apprécié par les islamisés - sur les grands marchés de Bidzar Battao ..

On peut également signaler en marge du mil, la vente par les femmes sur les petits marchés locaux de leur surplus de cultures secondaires (arachides, gombo, oseille de Guinée,..) leur permettant en échange de se procurer un peu de sel ou quelques poissons séchés.

- la culture industrielle : le coton

L'introduction de la culture du coton, dans la mesure où elle n'a pas entraîné une diminution sensible, du moins au niveau global de la production de mil, a permis aux Guiziga d'accroître notablement leur revenu (en pays Guiziga de plaine, le coton rapporte en moyenne environ 16000 F CFA par *Hay*). Ce revenu monétaire supplémentaire ainsi créé n'est en principe pas nécessaire pour assurer l'alimentation de base des membres du *hay*, il peut donc être théoriquement utilisé par le Guiziga pour se procurer des produits qui, jusque là, lui étaient interdits.

Si ce revenu monétaire est encore en grande partie utilisé pour une meilleure satisfaction des besoins traditionnels (achat de bière de mil sur les marchés, acquisition d'épouses, ..) il n'en est pas moins vrai que des besoins nouveaux se développent. Le Guiziga essaie de se procurer des habits, un supplément de nourriture (viande achetée sur le marché, poisson séché...), des cigarettes, quelques produits manufacturés (ustensiles de cuisine émaillés, lampe de poche, pour les plus riches un vélo...) Si la fonction économique du marché était jusqu'à une époque récente sous-développée en raison d'une part de l'impécuniosité des Guiziga et surtout de l'appréhension des commerçants à s'aventurer dans une zone affligée d'une très mauvaise réputation - des bandes de pillards écumaient le pays - on assiste actuellement à une évolution sensible de la situation. Les petits marchés locaux sont fréquentés par des commerçants professionnels qui présentent des produits de plus en plus diversifiés ; le Guiziga n'hésite pas, surtout en saison sèche, à se rendre sur les grands marchés voisins. On assiste ainsi, non seulement à une intensification des échanges économiques avec le monde extérieur, mais par ce biais nous aurons l'occasion de parler plus en détail de ce problème, à une transformation de la mentalité du paysan, dont la société traditionnelle au sein de la communauté villageoise n'est plus le seul cadre de référence.

Si l'on peut considérer la communauté villageoise comme le centre des activités de production - il est rare, en plaine au moins, que le Guiziga exerce une activité rémunérée à l'extérieur du village, comme c'est parfois le cas des montagnards venant en plaine, louer leur travail pour la culture des champs de mil de saison sèche - on ne peut plus la considérer comme le seul cadre à l'intérieur duquel s'effectuent les échanges.

4 – COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE ET COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE

Par ses croyances et ses pratiques religieuses, le Guiziga est non seulement membre d'une communauté villageoise mais encore d'un groupe de parenté sans aucune référence territoriale, d'une chefferie, d'une ethnie et par certains côtés d'une communauté beaucoup plus vaste encore puisqu'il n'hésitera pas par exemple à aller consulter des devins daba ou guidar, particulièrement réputés.

Le Guiziga croit en un dieu unique, créateur de tout ce qui existe. Ce dieu, lointain et assez mal défini, n'a que peu de rapports avec les humains, il délègue semble-t-il ses pouvoirs à une foule d'esprits («*kuley*») qui ont une influence directe sur toutes les entreprises des Guiziga. Ils peuvent agir à l'intérieur d'un territoire bien défini, quelle que soit l'origine des habitants, et au niveau d'un ensemble de personnes déterminé, quelle que soit leur localisation dans l'espace.

a – Kuli et système de parenté

Le rôle essentiel du *kuli* à ce niveau est de garantir le respect du code des relations de parenté. Les aînés peuvent avoir recours à lui pour sanctionner les inférieurs qui leur manqueraient de respect,

refuseraient de leur apporter leur aide ou feraient fi de leur opinion au moment du choix de leur épouse par exemple. Il peut être utilisé par le père, la mère, les oncles et tantes paternels et maternels. Ce *kuli* agit en dehors de toute référence territoriale : le mauvais fils ne pourra pas compter sur la distance spatiale pour échapper aux conséquences de la malédiction de son père.

Après sa mort, le Guiziga se transforme lui-même en *kuli* et peut avoir une influence néfaste ou bénéfique sur la vie de ses descendants. Représenté par un peu de sable déposé dans un col de poterie cassée («*muhuruk*»), il fera l'objet de la part de son fils aîné d'un culte spécial. Chaque année, à l'occasion de la fête du clan, tous ses descendants et leurs épouses se réuniront dans le *hay* du fils aîné, détenteur de la poterie, pour faire le *kuli* en l'honneur du père décédé. La présence de tous est indispensable, quel que soit le village dans lequel ils habitent : l'absence d'un seul peut entraîner de la part du défunt une sanction collective. Le fils aîné lui-même ne résidera pas nécessairement dans le village de son père, il pourra transporter le «*muhuruk*» au cours de ses migrations successives et déplacera, par là-même, le lieu du culte.

A la mort de tous ses fils, l'esprit du père quitte le «*muhuruk*» et entre dans le monde des «*mulvungoy*» dont il fera partie pendant quatre générations. Il pourra continuer à agir sur ses descendants vivants, mais avec une efficacité très atténuée : accompagné dans ses promenades nocturnes par des *mulvungoy* de ses amis, il hantera la case de ses descendants qui n'auraient pas respecté sa mémoire, et les empêchera de dormir. Quelques grains de mil ou un peu de bière, versés au centre du *hay* en leur honneur, suffira généralement à les apaiser. Aucun culte spécial ne leur est rendu, on se contentera d'évoquer leur mémoire, lors de la fête du *muhuruk*.

Ainsi, si l'on peut penser que le culte collectif célébré en l'honneur du père décédé, par la notion de responsabilité collective qu'il crée, est source d'une grande cohésion au sein du groupe de ses descendants, il n'en est plus de même au niveau du lignage et du clan dont les ancêtres ne sont guère honorés. On peut faire remarquer également - la possibilité de transporter les poteries dans d'autres villages en est la preuve - qu'il n'y a pas de lien sacré entre les ancêtres et la terre qui les a vu naître, comme c'est fréquemment le cas en Afrique.

b – le kuli du village

Nous avons signalé que la condition première de la création d'un village était la domestication, par les fondateurs, des génies de la terre. Ces *Kuley* qui résident en permanence dans le village, en un lieu spécial - un bosquet en général - appelé également *kuli*, peuvent avoir une influence à la fois sur l'ensemble des habitants du village, sur chaque habitant en particulier et même, dit-on, sur les étrangers de passage. Contrairement au *kuli* de parenté, il agit donc à l'intérieur d'une unité territoriale bien définie.

Le premier bienfait que l'on attend du *kuli* est de favoriser la prospérité économique du village et de garantir la santé de ses habitants. Avant les semailles et les récoltes, le chef religieux («*massai*») entrera en relation avec le *kuli* du village qui lui indiquera la date à laquelle il convient de semer pour espérer obtenir de bons rendements et de récolter sans risquer d'être blessé ou mordu par un serpent. Chaque chef de *hay* devra se soumettre à la décision du *massaï*. On retrouve ici la même notion de responsabilité collective qu'au niveau du groupe de parenté : tous les villageois peuvent pâtir du non conformisme d'un seul d'entre eux.

Le *kuli* du village est également sensé avoir le pouvoir de freiner les humeurs belliqueuses et de favoriser, en conséquence, la bonne entente entre les villageois et éventuellement entre les villageois et leurs visiteurs. On le mettra à contribution avant toute manifestation collective susceptible d'entraîner des troubles. Le *massaï* mettra un peu de terre prise à l'emplacement du *kuli* du village dans un récipient qu'il placera sur les lieux où des bagarres seraient susceptibles d'éclater (sur le marché dont la réputation dépend en grande partie de la paix qui y règne, à l'emplacement réservé à la danse lors de la fête des jumeaux, ..).

La protection du *kuli* pourra également être demandée à titre personnel, pour contrecarrer l'action des sorciers, éloigner les maladies ou encore pour régler à l'avantage du villageois tout différend pouvant l'opposer à un étranger.

Deux fois par an au moins, chaque village guiziga est le cadre de grandes fêtes en l'honneur du *kuli* du village : des sacrifices, suivis de danses et de consommations massives de bière de mil, mettent en jeu tous les habitants du village qui inviteront en cette occasion leurs parents et amis résidant dans les villages voisins. La date des fêtes est fonction de la chefferie à laquelle appartient le village et de sa situation à l'intérieur de cette chefferie. La fête commence chez les Guiziga Marva et les Lulu, elle a ensuite lieu chez les Guiziga Mbana pour les villages situés autour de Midjivin, puis au nord du canton, elle est enfin célébrée chez les Guiziba Muturua dont les villages, pour l'occasion, sont également scindés en deux groupes. Les ressortissants des clans originaires des villages célébrant la fête, et eux seuls, célèbrent en même temps le culte du *muhuruk*. Ainsi, le Guiziga Muturua résidant à Midjivin honorera le *kuli* du village en même temps que les habitants de Midjivin, mais fera le *Muhuruk* le jour où les Muturua célèbreront la fête du village. Cela nous laisse supposer que jadis le *kuli* du village et le *kuli* du clan qui l'avait créé avaient entre eux d'étroites relations.

En dehors de ces fêtes collectives, le *kuli* du village peut faire l'objet d'un culte individuel de la part du villageois qui demanderait son aide ou voudrait réparer une offense commise à son encontre. Il devra, après consultation du devin, se rendre auprès du *massaï* qui offrira, en son nom, un sacrifice en l'honneur du *kuli*.

c – les grands kuley

Trois *kuley* situés à proximité de la montagne de Muturua jouissent d'un très grand prestige au sein de la chefferie des Muturua et même au delà : ce sont les *kuley* Nogo, Gulinjer et Malkotokom. Les deux premiers sont en fait de simples *kuley* de village, devant leur réputation au prestige des *massaï* qui les servent, descendants des premiers habitants de Muturua, qui exercent la fonction de grands devins (*mi pra kuley*, litt. : ceux qui voient le *kuli*) ; le troisième, celui de Malkotokom, importé de Gudur par le fondateur de la tribu qui a pu le dérober impunément, peut avoir une influence directe sur tous les Guiziga résidant dans la chefferie de Muturua, les *mi pra kuley* Mogo et Gulinjer, accompagnés du *massaï* Malkotokom et du chef de Muturua, se rendront auprès du *kuli* de Malkotokom et, les sacrifices préliminaires accomplis, lui demanderont de révéler l'avenir. Ils sauront ainsi tout ce qui se passera dans le pays guiziga au cours de l'année suivante ainsi que les moyens de faire face aux évènements facheux qui pourraient survenir. Pendant que dure la consultation, tous les Guiziga se terrent dans leur case, en silence, sans boire et sans manger ; celui qui ne respecterait pas cette règle serait puni de mort. La consultation terminée, les *mi pra kuley*, par l'intermédiaire du chef de Muturua, livreront les résultats de leurs investigations aux délégués de chaque village de Muturua et enverront un émissaire auprès des chefs du groupe des Lulu, des Mbana et des Midjivin. C'est dire l'importance de ces prédictions.

d – les spécialistes des kuley

A l'exception du *massaï* qui ne peut exercer ses activités qu'à l'intérieur d'un territoire bien déterminé - le village fondé par ses ancêtres - aucun des spécialistes du *kuli* ne voit son action limitée par des considérations territoriales. Le *mi pi dahas* («devin par les cailloux»), que l'on consultera très fréquemment - en cas de maladie par exemple - pour déterminer l'identité du *kuli* offensé et les moyens d'apaiser sa colère, n'est ni au service d'un groupe de parenté, ni au service d'un village, ni même au service d'une ethnie particulière. Si le *mi hiziga jol* («devin par les bâtonnets»), en somme un *mi pi dahas* de qualification inférieure, ou le *mi tirda kucukur* («celui qui ficelle le poulet») que l'on consulte généralement pour déterminer la date de certaines fêtes, exercent en principe leur art dans le village ou même le quartier dans lequel ils résident, ce n'est pas une règle impérative. De même, le guérisseur (*mi si salak*) ne réserve pas les bienfaits de sa science aux ressortissants d'un groupe de parenté déterminé ou aux habitants d'un territoire délimité, alors que le faiseur de pluie, placé sous le contrôle rigoureux de l'autorité supérieure de la chefferie, ne peut exercer ses talents qu'à l'intérieur de cette même chefferie.

Unis dans un culte collectif, collectivement responsables vis-à-vis du *kuli* du village, des actes de chacun, les villageois ont conscience de leur appartenance, au niveau du religieux, à une communauté villageoise déterminée. Nous venons de voir cependant qu'il faudra sortir du cadre trop étroit du village, pour analyser l'action des *Kuley* agissant au niveau du groupe de parenté et de la chefferie, et entrer en contact avec la plupart des spécialistes du *Kuli.*

5 – COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE ET COMMUNAUTÉ POLITIQUE

Nous avons signalé, dès le début de notre exposé, que le village guiziga n'était pas l'unité politique d'extension maximum : il ne bénéficie pas d'une indépendance totale et doit compter en permanence avec l'autorité supérieure émanant de la chefferie. Dès sa création, le village est soumis à l'autorité du chef de Muturua, de Lulu ou de Marva, selon la chefferie sur le territoire de laquelle il s'est installé, qui assure sa sécurité en compensation de sa soumission et du versement d'un tribut.

La population du village est très hétérogène : nous avons pu constater qu'au groupe de créateurs généalogiquement homogène, venaient par la suite s'adjoindre des ressortissants d'autres groupes de parenté, et celà d'autant plus facilement qu'ils ne faisaient l'objet d'aucune discrimination tant au niveau de leurs relations avec le *kuli* du village que des possibilités de s'approprier des terres. L'organisation politique au niveau du village devra donc résoudre un double problème : régler les conflits pouvant survenir à l'intérieur du village, du fait notamment de la cohabitation à l'intérieur d'une même unité territoriale de ressortissants de groupes de parenté différents, et assurer, en relation avec le pouvoir central, sa sécurité contre toute attaque venue de l'extérieur.

a – la répartition du pouvoir au niveau du village

Trois types d'autorité se répartissent au niveau du village le pouvoir politique : une autorité émanant du pouvoir central (représentée par le *bui*), une autorité émanant du groupe des fondateurs (représentée par le *massai*), enfin une autorité émanant des différents groupes de parenté représentés au niveau du village (assumée par les divers chefs de lignages et le *mbur madedan* du village).

– le *buï*

Fils, frère ou oncle du chef de Mutura, et donc membre du clan Muturua et du lignage *ngi buï*, le *buï* est un fonctionnaire du pouvoir central qu'il est chargé de représenter au niveau du village. A ce titre, il est investi d'une triple mission : prélever l'impôt, veiller à ce que soient exécutés au niveau du village les ordres émanant de la chefferie, régler les conflits survenus à l'intérieur du village qui n'auraient pu l'être au niveau des groupes de parenté et, surtout, les conflits survenus entre villages.

Ses pouvoirs sont loin d'être illimités. Il n'a aucun pouvoir sur l'attribution des terres ; les terres qu'il cultive lui-même, avec l'aide de sa famille ne lui appartiennent d'ailleurs pas, ce sont en somme des champs de fonction. S'il peut, par plusieurs moyens, acculer à la fuite le chef de *hay* qui lui déplairait - il ne réussit pas toujours - il n'a en principe pas le droit de prononcer l'exclusion d'un membre du village. Lui-même n'est d'ailleurs pas nécessairement chef à vie : il peut être révoqué par le pouvoir central ou faire l'objet d'une mutation ; le chef de Muturua tient en effet généralement compte, pour l'attribution des chefferies, de considérations d'âge et donne aux plus âgés de ses fils ou de ses frères les chefferies les plus importantes, le décès de l'un d'entre eux entraînant parfois une redistribution générale.

Prestigieux parce que descendant direct du chef de la tribu, le *buï* tire son autorité essentiellement de sa fonction judiciaire : il règle les conflits et inflige des sanctions ou, plus grave encore, décide de la traduction du coupable devant l'autorité supérieure.

– le *massaï*

Contrairement au *buï* qui est un étranger dans le village qu'il a pour mission d'administrer puisqu'il a passé toute sa jeunesse à Muturua, le *massaï*, descendant du fondateur par les aînés, est par excellence l'homme du village. Chargé essentiellement d'assurer de bonnes relations entre les villageois et le *kuli* du village, le *massaï* tire de son pouvoir religieux une autorité politique non négligeable. Il peut assister à tous les jugements, prend connaissance avant les autres villageois de toutes les décisions du chef de village et de l'autorité centrale, et peut éventuellement les contester ou, du moins, discuter des modalités d'application. Si l'on n'écoutait pas ses conseils, il pourrait influencer défavorablement le *kuli,* ou rendre responsable de la colère de ce dernier l'individu, y compris le chef, qui l'aurait indisposé. Les administrateurs s'étaient parfaitement rendu compte de l'influence du *massaï* : gagner le chef à leur cause n'entraînait pas nécessairement l'adhésion de tous les villageois si le *massaï* y était hostile. Les conflits entre le *buï* et le *massaï*, dont les pouvoirs sont pourtant théoriquement bien distincts, ne sont d'ailleurs pas rares.

– le *mbur madedan* du village

Choisi par les villageois pour sa sagesse parmi les membres du lignage le plus représenté au niveau du village, le *mbur madedan* (grand homme) est avant tout le représentant du peuple auprès de l'autorité politique et religieuse. A la fois sous-chef et sous-*massaï* - il peut assurer l'intérim de l'un ou de l'autre -, intermédiaire nécessaire entre le chef et le *massaï* qui, dans l'exercice de leurs fonctions, ne communiquent jamais entre eux, porte-parole des villageois il se trouve au confluent de toutes les informations. Apparemment moins prestigieux que le *buï* ou le *massaï*, investi d'aucun pouvoir de sanction politique ou religieux, le *mbur madedan* joue en fait un rôle de tout premier ordre.

Chargé de conseiller le *buï* - il peut même en cas de graves abus porter plainte contre lui auprès du chef de Muturua -, arbitre des conflits qui ne manquent pas d'éclater entre le *buï* et le *massaï*, il joue également le rôle d'avocat de la défense près du tribunal coutumier. Il assiste à tous les jugements et donne nécessairement son avis sur la sanction à appliquer, allant généralement dans le sens d'une diminution de la peine.

Si le *buï* et le *massaï* sont parfois accusés de partialité, chacun pouvant favoriser son groupe de parenté, le *mbur madedan* par contre n'appartient à aucun parti. Il est le symbole de la participation des villageois à la gestion des affaires de leur village et la garantie qu'aucune intrigue ne pourra se tramer à leur insu.

– les chefs de lignage

Parallèlement à l'autorité exercée par les trois personnalités dont nous venons de parler existe, au niveau de chaque lignage représenté dans le village, une autorité basée sur les liens de parenté dont sont investis les chefs de lignage ou, plus souvent en raison de la dissémination dans l'espace des groupes de parenté, les individus qui, dans le village, sont généalogiquement les plus proches des chefs de lignage.

Le rôle du chef de lignage est d'essayer de réduire les conflits pouvant éclater entre les membres de son lignage (rixes, contestations de droits fonciers...) et, si possible, entre membre de son groupe et d'un autre groupe de parenté, en essayant de se mettre d'accord avec le chef de lignage adverse.

Le chef de lignage ou celui qui en fait l'office assiste de droit à tous les jugements mettant en cause un membre de son lignage ; même s'il n'a que voix consultative, sa présence est une garantie supplémentaire de l'honnêteté du jugement. Il est d'ailleurs fréquent que les chefs de lignage, en raison de leur prestige, soient nommés conseillers permanents auprès du chef, en matière de justice.

Selon la nature des conflits et le groupe de parenté auquel appartiennent les belligérants, la procédure de conciliation sera engagée au niveau du lignage ou au niveau du détenteur de l'autorité politique du village, le *buï*. Ces deux autorités ne sont pas concurrentielles mais complémentaires : sauf dans les

cas graves (meurtre, par exemple) le *bui*, qui peut avoir recours à la contrainte physique, n'intervient que dans la mesure où la solution d'un conflit n'ayant pu être trouvée au niveau des groupes de parenté, il y a risque d'extension du conflit et, par voie de conséquence, mise en cause de la sécurité intérieure du village.

b – la solidarité villageoise

Le fait d'être membres d'une communauté villageoise crée entre les individus, quelle que soit par ailleurs leur appartenance clanique ou lignagère, des liens de solidarité suffisamment forts pour les déterminer à réagir en tant que groupe contre toute attaque venue de l'extérieur. Jusqu'à une époque récente, l'histoire guiziga était truffée de guerres entre villages. On peut même dire que cette solidarité villageoise se manifestait beaucoup plus souvent que ce n'aurait dû être théoriquement le cas. En effet, si le système politique mis en place au niveau de la chefferie favorisait l'extension du conflit au niveau du village, et même de la chefferie toute entière dans le cas d'une agression commise par un étranger, il devait en principe permettre d'éviter que le conflit survenu entre ressortissants de deux villages relevant de la même unité territoriale ne dégénère en guerre entre les villages. L'intervention du chef de Muturua ayant autorité sur tous les villages de la chefferie aurait dû, théoriquement, permettre de résoudre le conflit : ce fut loin d'être toujours le cas et, si ces conflits internes étaient généralement moins meurtriers que les conflits survenus entre ressortissants de chefferies différentes, ils n'en faisaient pas moins de nombreuses victimes et n'étaient jamais parfaitement réglés.

On peut donc parler à propos du village de «communauté politique» particulièrement solide.

c – le village et son insertion dans le cadre de la chefferie

L'allégeance de chaque village à l'autorité de Muturua ne se traduit pas seulement par le paiement de l'impôt et sa contrepartie la protection contre les razzieurs : des relations institutionnalisées existent entre chaque village et le pouvoir central. Le chef de Muturua dispose, à Muturua même, d'un corps de fonctionnaires (les *Mi jivid,* litt. «ceux de la route») choisis parmi les Guiziga Muturua du lignage Dozzo, dont le rôle est d'assurer des relations permanentes entre le *bui* Muturua et les divers villages de sa juridiction. Chaque chef de village nomme également *mi jivid* un homme de son quartier qui assurera la liaison entre le village et le canton. Agents de liaison, les *mi jivid* jouent également le rôle de gendarme : ils sont chargés de livrer les malfaiteurs aux autorités compétentes (chef de village ou chef de canton) après avoir procédé eux-mêmes à leur arrestation.

Le chef de village ne dispose pas d'un pouvoir absolu, nous avons vu que les villageois exerçaient sur lui un pouvoir de contrôle par l'intermédiaire du *mbur madedan.* Ils ont parfaitement conscience d'appartenir à une unité politique débordant très largement le village : ils peuvent être traduits devant le chef de Muturua en cas de faute grave, ils peuvent également demander sa médiation s'ils ne sont pas satisfaits du jugement prononcé par le chef de village.

Mais c'est peut-être au niveau de l'organisation guerrière que les Guiziga prennent le mieux conscience de leur appartenance à une chefferie. A une époque où les troubles étaient fréquents (lutte contre les Midjivin, les Kola, les Fulbé, résistance à la colonisation allemande, puis française, ..) la chefferie disposait d'une armée dont les guerriers étaient recrutés dans tous les villages et placés sous l'autorité d'un général en chef, le *Bi Gaolay* (chef des jeunes gens), membre du lignage du chef de Muturua. Ces guerriers étaient entretenus par le pouvoir central qui leur reversait une part du butin. De nos jours, cette organisation guerrière a complètement disparu, mais la solidarité contre toute attaque venue de l'extérieur continue encore à jouer.

Le cadre privilégié d'analyse de l'organisation politique en pays guiziga est certainement la chefferie toute entière et non le village. Chef politique parce que descendant par les aînés du prestigieux

fondateur de la chefferie, investi d'un certain pouvoir religieux - sa présence est indispensable à l'efficacité de certains rites mettant en jeu la prospérité du pays guiziga tout entier - le chef de Muturua a autorité sur tous les habitants de la chefferie. Il administre son territoire par l'intermédiaire de fonctionnaires (les chefs de village et les *mi jivid*) qu'il nomme lui-même parmi les membres de son clan ; il fixe le montant de l'impôt et en recueille les fruits ; il est le juge suprême auquel tout individu peut avoir recours. Nous avons vu que c'était également au niveau de la chefferie que se réglaient les problèmes de défense. Dans la mesure cependant où il a pouvoir sur les hommes mais non sur les terres et où les pouvoirs religieux essentiels sont entre les mains des débrousseurs, son pouvoir n'est pas illimité, chaque communauté villageoise garde dans une certaine mesure son originalité : l'organisation politique y est caractérisée par un équilibre instable entre un pouvoir imposé de l'extérieur par le chef de Muturua et un pouvoir compensateur émanant des fondateurs du village représentés par le *massaï* et plus généralement de tous les membres de la communauté villageoise représentés par le *mbur madedan.* Cette dualité est souvent source de conflits : selon les circonstances et le coefficient personnel des détenteurs de l'autorité, l'équilibre peut être momentanément rompu. En période troublée par des vols fréquents, des rixes ou des luttes inter-villageoises, c'est le pouvoir du *buï* qui sera valorisé, alors qu'en cas de mauvaises récoltes ou de maladies imputables à la colère du *kuli* du village, c'est du *massaï* que l'on attendra le salut, son influence en sera accrue d'autant au détriment de celle du chef. Le chef de Muturua lui-même est tenu de respecter certaines règles, dans le cas contraire il ne serait pas destitué mais devrait, au même titre que le quidam, affronter les colères des grands *kuley* sommés d'agir par les grands *massaï* de Muturua. Cette mésaventure arriva récemment au chef de Muturua sur le point de céder aux pressions de l'administration qui désirait faire de lui un islamisé.

CONCLUSION –

Nous nous sommes essentiellement attachés jusqu'ici à montrer que le village était le centre de la vie politique, religieuse et économique du Guiziga et que la plupart des relations sociales se nouaient au sein de la communauté villageoise. L'étude du village est donc la méthode d'approche privilégiée pour l'analyse de la société guiziga. Nous avons pu constater cependant que si l'individu est avant tout membre d'une communauté villageoise, il n'entretient pas moins des relations fréquentes avec l'extérieur. Les relations de parenté, les relations d'amitié, les échanges économiques n'ont pas pour cadre unique le village ; le Guiziga a, par ailleurs, maintes fois l'occasion de prendre conscience de son appartenance à une communauté plus étendue : la chefferie, à laquelle il peut toujours se référer en matière de justice notamment, l'ethnie même qui est le cadre de manifestations religieuses particulièrement importantes. Il n'est donc pas possible d'analyser les structures sociales guiziga en s'en tenant exclusivement à l'étude de la communauté villageoise, il faudra nécessairement sortir de ce cadre trop étroit.

En guise de conclusion, nous voudrions insister sur le fait que si l'étude de la communauté villageoise est une étape nécessaire pour l'analyse de la société globale, en contrepartie seule une connaissance de la société globale permet, en pays guiziga au moins, de bien comprendre la structure et le fonctionnement de la société villageoise.

Nous allons essayer de montrer que l'évolution des structures de la communauté villageoise, le passage d'une communauté relativement fermée, basée sur les liens de parenté, à une communauté ouverte sur le monde extérieur ne peut s'expliquer que par référence aux structures globales de la société et, qu'en contrepartie, cette évolution permet de pallier partiellement la trop grande rigidité du code des relations de parenté en particulier, mise en évidence par les tentatives de modernisation et d'implantation de cultures industrielles.

Lors de sa constitution et au cours des périodes troublées qui ont suivi, la communauté villageoise apparaît comme particulièrement cohésive. La population est généalogiquement homogène ou en passe de

le devenir : les conflits internes peuvent être plus facilement résolus, les déplacements imposés par l'obligation de rendre visite à des parents plus réduits. Le travail, exclusivement agricole, a pour cadre le village et son terroir : les groupes d'entraide se constituent au niveau du village siège du groupe de parenté et entre villages voisins unis par des échanges matrimoniaux. L'insécurité du territoire, due aux incursions d'étrangers et aux bandes de pillards qui écumaient la région, rendaient les déplacements périlleux ; avant l'introduction, à une époque récente, de cultures commercialisables, la plus grande partie de ce qui était produit était autoconsommé, le reste utilisé pour acquérir des épouses ou se procurer quelques outils auprès du forgeron local : les échanges avec l'extérieur étaient donc très réduits.

Déjà pourtant, sont en place au niveau de la chefferie les structures politiques et religieuses et le mode d'appropriation des terres qui permettront de passer d'un système de solidarité basé sur les relations de parenté à un système basé sur les relations de voisinage. Des ressortissants de groupes de parenté différents peuvent s'adjoindre aux fondateurs sans être pénalisés : ils peuvent s'attribuer des terres non débroussées, bénéficier au même titre que les fondateurs de la bienveillance du *kuli* du village, et se trouvent placés vis-à-vis de l'autorité politique dans la même situation de dépendance que les natifs du village puisque, quel que soit le village, le pouvoir est toujours entre les mains des ressortissants d'un seul lignage, celui des Ngi Buï. De même, un individu peut quitter son village d'origine sans être dépaysé et sans faire l'objet d'aucune discrimination. En effet, contrairement à ce que l'on peut généralement noter dans les sociétés où les communautés villageoises jouissent d'une grande autonomie et constituent l'unité politique et religieuse d'extension maximum, le fait pour un Guiziga de résider dans son village de naissance ne lui confère aucun droit supplémentaire. Il n'y a plus de liens étroits entre les ancêtres et la terre qui les a vus naître : quel que soit le village dans lequel il s'installera, le Guiziga pourra continuer à participer au culte du *muhuruk* ; de même, la hiérarchie clanique n'a pas pour cadre le village, mais la chefferie : l'individu retrouvera donc dans son nouveau village le statut clanique qu'il possédait dans son village d'origine. S'il ne réussit pas, il pourra d'ailleurs retourner dans son village d'origine et retrouver ses anciens champs.

La structure même du village permet donc une grande mobilité de ses habitants. La pacification du territoire, la facilité des contacts avec l'extérieur - le pays guiziga n'est séparé des Fulbé, des Mundang, des Guidar, .. par aucune frontière naturelle - ont favorisé cette mobilité qui peut être à plusieurs égards considérée comme une forme de contestation de l'ordre établi.

Le développement de la culture du coton joue à ce titre un double rôle. Par le revenu supplémentaire qu'elle procure, elle permet au Guiziga d'obtenir les biens nouveaux et, par là même, de s'ouvrir sur le monde extérieur et de participer indirectement à une autre forme de culture : la culture traditionnelle n'est donc plus le seul cadre de référence. Elle rend par ailleurs plus évidentes les différences de statut économique : la hiérarchie sociale qui détermine en grande partie le niveau de revenu est remise en cause dans ses implications économiques au moins, dans la mesure où le surplus de revenu qu'elle procure aux individus placés au sommet de la hiérarchie (détenteurs du pouvoir au niveau du village et des groupes de parenté) ne remplit plus sa fonction sociale originelle (générosité envers les démunis, dépenses somptueuses lors des manifestations collectives servant le prestige d'un groupe de parenté ou même du village tout entier) mais leur permet d'acquérir des biens personnels. Quitter le village de ses parents, tout en restant membre de la chefferie, permet au jeune d'échapper, en partie au moins, aux prestations de travail et d'acquérir une plus grande indépendance économique. L'individu pourra même quitter le pays guiziga pendant quelques années et retourner au pays lorsqu'il sera vieux ou lorsque sa position sociale lui permettra de bénéficier des structures traditionnelles. Il n'est pas rare de rencontrer en pays guiziga des individus ayant changé quatre ou cinq fois de villages.

Il est par ailleurs évident que cette grande mobilité agit en retour sur la «communauté villageoise». L'individu qui s'installe dans un nouveau village ne peut pas faire totalement abstraction de ses expériences passées : il ne rompt pas nécessairement avec les amis qu'il a connus au cours de ses pérégrinations et peut leur rendre visite ; il est déterminé dans ses aspirations par tout ce passé et apporte ainsi quelque chose de nouveau à la communauté villageoise dont il devient membre.

☆

Ainsi, l'organisation sociale traditionnelle est à la fois suffisamment contraignante pour inciter le Guiziga de base à quitter son village et suffisamment souple pour récupérer les dissidents à plus ou moins long terme, dans la mesure où quitter le village ou même le pays n'entraîne pas nécessairement une rupture définitive. La société guiziga, par la structure des «communautés villageoises» qu'elle a su mettre en place, se donne ainsi les moyens de résoudre en partie les problèmes posés par sa trop grande rigidité.

La possibilité donnée au Guiziga de changer de village sans être pénalisé ne permet cependant pas de résoudre tous les problèmes. En quittant son village d'origine, le jeune peut échapper en partie aux prestations traditionnelles dues aux membres de sa parenté, mais il retrouvera au niveau de son nouveau village la même hiérarchie sociale entraînant en grande partie les mêmes conséquences économiques. Les détenteurs de l'autorité et, d'une façon plus générale, tous ceux qui de par leur âge ou leur appartenance clanique occupent au sein du village une position privilégiée, n'acceptent pas que le jeune obtienne un revenu supérieur au leur. Ainsi, quel que soit le village dans lequel il décidera de s'installer, le jeune peut difficilement se permettre en pays guiziga de jouer impunément un rôle de leader en matière économique. Le développement de la culture du coton, les tentatives d'amélioration des techniques culturales (introduction de la culture attelée notamment) se heurtent depuis plusieurs années à ce genre de difficultés. L'instabilité de la population, permise par les structures traditionnelles de la société, ne fait dans un premier moment que retarder la solution de ce problème. L'apprentissage de nouvelles techniques, l'achat de matériel agricole, supposent en effet une certaine stabilité de la population ; on peut constater, par ailleurs, que souvent ce sont les agriculteurs les plus dynamiques, sur lesquels on pourrait le plus sûrement miser, qui quittent le pays, momentanément au moins.

Ainsi donc, si l'étude d'une société organisée en chefferie, comme c'est le cas de la société guiziga, oblige le chercheur à sortir rapidement du cadre trop étroit de la communauté villageoise pour analyser l'organisation politique, religieuse, et les relations sociales qui la débordent très largement, il semble qu'ensuite un retour au village soit particulièrement fructueux, plus que pour d'autres sociétés peut-être, dans la mesure où chaque village ayant les mêmes structures, les problèmes que l'on peut y repérer sont caractéristiques de l'ensemble de l'ethnie.

★

7

Étude des communautés villageoises et démarches sociologiques

J.Y. MARTIN

S'interroger sur l'utilité du concept de «communauté villageoise» présente des aspects bien académiques, dans la mesure où cette interrogation porte sur un thème qui a été au centre d'un certain nombre de recherches récentes en Afrique tropicale et dont les résultats ont été publiés. En effet, ou bien les auteurs de ces études invoquent la totale inutilité de ce concept, et dans ce cas ils en viennent à remettre complètement en question, et *a posteriori,* leurs travaux, ce qui serait pour le moins insolite ou bien cette interrogation appelle déjà sa réponse et son mode d'exposition : «utile ? oui mais...», le contenu du «oui» et du «mais» ne variant qu'en fonction des exemples choisis. Faut-il alors douter de l'utilité de cette interrogation elle-même ? Pour sortir de cette impasse, nous pensons qu'il faut poser le problème à deux niveaux :

- le premier est celui d'une réflexion sur l'adéquation à l'Afrique tropicale de la démarche sociologique impliquée dans les termes «études des communautés villageoises» et qui est en fait la démarche monographique ;
- le second est celui d'une réflexion sur les concepts les plus pertinents dans l'analyse de sociétés en voie de réagencement sous la contrainte de l'État moderne et de la civilisation technique et industrielle.

1 – LA DÉMARCHE MONOGRAPHIQUE

Il est certain que toute société présente une multitude de facettes qui sont autant de côtés par lesquels on peut l'aborder, mais tous ne sont pas également accessibles. Il faut donc procéder par étapes, en allant du plus accessible au moins accessible, le plus accessible étant le mode concret d'occupation de l'espace, autrement dit la forme d'habitat. En Afrique tropicale, où la majorité de la population vit du travail de la terre et où donc l'urbanisation ni l'industrialisation n'ont encore atteint une grande ampleur, les sociétés se présentent le plus souvent sous la forme de «villages», ou «communautés villageoises», ou «communautés rurales». C'est donc par l'étude de ces «communautés villageoises» qu'il faut aborder l'étude de ces sociétés. Pour le sociologue issu d'une culture radicalement différente, l'incorporation à ces communautés de vie quotidienne est une démarche essentielle pour effectuer un nécessaire dépaysement, c'est-à-dire un changement des perspectives culturelles, afin d'essayer au maximum de se démarquer de l'ethnocentrisme. Cependant, il faut que ces communautés soient abordables à l'enquête sur le plan concret c'est-à-dire qu'elles soient d'une taille relativement réduite et que, d'autre part, elles soient en adéquation maximum avec la société globale à laquelle elles ressortissent. Sur le plan pratique le chercheur est en mesure de maîtriser la première condition. Il ne l'est pas pour la seconde quand il s'agit de sociétés qui n'ont auparavant fait l'objet d'aucune étude particulière et il est alors voué à l'enquête monographique (puisqu'il lui faut faire une exploration totale) dans un village pour le choix duquel il n'aura été guidé que par des critères matériels d'accessibilité, tout en espérant qu'il résume le plus complètement possible la société globale.

On peut donc considérer que l'étude monographique de communautés villageoises est la première étape obligatoire de la démarche sociologique en milieu traditionnel africain. La question qui se pose immédiatement après cette proposition est la suivante : la monographie villageoise peut-elle constituer le tout de l'investigation sociologique ? Question corollaire : la nécessité de commencer par l'étude monographique ne biaise-t-elle pas la démarche de manière quasi insurmontable ? En effet, la monographie, dans son fondement d'exploration indispensable, ne pousse-t-elle pas à l'accumulation du détail pour lui-même ?

Cette centration primordiale autorise-t-elle une décentration et une relativisation ultérieure, tout aussi nécessaires ? Faire le pari que le village étudié est l'image la plus fidèle possible de la société globale n'induit-il pas à le considérer comme gagné avant toute vérification ? Le parti pris d'isoler un village pour en analyser la dynamique interne permet-il d'accorder dans une étape suivante une importance suffisante aux relations d'extériorité ?

Notre expérience personnelle de la recherche nous a conduit au Cameroun septentrional, tout d'abord chez les Matakam (1), puis, au fil de notre enquête, chez les Moudang et enfin chez les Foulbé. C'est à partir de l'exemple des Matakam que nous allons essayer de répondre à toutes ces questions, questions qui, d'ailleurs, se résumeraient en une seule : comment dépasser la monographie ?

Pour en discuter, nous allons tenter de situer les différentes manifestations de la vie collective matakam par rapport au cadre villageois. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous faut faire une présentation de cette ethnie et des formations sociales environnantes.

1 - L'ethnie Matakam

Dans la région située entre la Bénoué et le lac Tchad, les populations peuvent être réparties en deux grands groupes selon un critère qui n'est religieux qu'au premier abord : les islamisés et les Kirdi (païens), ces derniers se subdivisant eux-mêmes en Kirdi de plaine et Kirdi de montagne.

Ce peuplement a des antécédents très lointains, car c'est la naissance et la diffusion de l'Islam qui est au centre de cette histoire. L'Islam est en effet à l'origine de la constitution des grands empires soudanais de la cuvette tchadienne : le Kanem à partir du VIIIe siècle, le Bornou, le Baghirmi et le Mandara vers le XVe siècle. La naissance de ces états a provoqué de grands bouleversements dans cette zone, en particulier de grandes migrations et des fusions de populations. C'est à partir de là que se sont formées la plupart des ethnies du Cameroun septentrional. Par la suite, c'est la formation de l'empire peul qui a déterminé les formes ultimes de leur répartition. La forte implantation Foulbé dans la plaine de Maroua au début du XIXe siècle a conditionné le peuplement de toute cette région jusqu'à aujourd'hui. Les ethnies païennes de l'ouest ont resserré leurs positions autour et dans les massifs du Mandara, pendant que celles de l'est se repliaient dans les zones inondables du bassin du Logone et du Mayo-Kebbi. Les Foulbé ont en quelque sorte fait le vide autour d'eux.

Les Matakam, au nombre de 120000 environ (2), sont une de ces ethnies païennes de montagne qui ont refusé leur intégration dans les grands empires. L'histoire de cette zone soudano-sahélienne, faite de bouleversements sociaux et culturels, d'éclatements d'ethnies, de brassages, de fusions, permet de penser qu'il est peu probable que des identités ethniques originelles (et remontant à la période pré-islamique) aient pu se maintenir dans ce milieu ravagé. Cela ne veut pas dire cependant que des hommes venus d'horizons géographiques et culturels divers n'aient pu se regrouper dans des zones plus propices, trouvant à la fois dans ces zones et dans ce regroupement les moyens de se maintenir physiquement et de reformer des ensembles sociaux différenciés. Les traditions d'origine des Matakam peuvent être considérées comme une démonstration de ce processus. Les migrations anciennes de groupes divers se rencontrent et s'établissent dans des sites naturels, le «massif», sont les facteurs constitutifs des communautés villageoises matakam, quant à leur terroir, le caractère hétérogène de leur peuplement et leur organisation sociale segmentaire.

Relativement au problème qui nous occupe - intérêt et limite de la démarche monographique -, les communautés villageoises matakam sont tout à fait exemplaires. En effet, leur organisation est telle qu'elle

(1) Cf. J.Y. MARTIN - Les Matakam du Cameroun. Essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle. *Mém. ORSTOM*, 41, Paris, 1970, 216 p.

(2) Avec une moyenne de 78 h/km2, la plus forte densité du Nord-Cameroun ; certains massifs dépassent 180 h/km2.

semble parfaitement justifier cette démarche : chacune a son cadre géographique propre, le «massif» ; chacune a sa micro-histoire particulière et, dans une certaine mesure, on peut dire qu'il n'y a pas une histoire de l'ethnie mais une histoire propre à chaque village ; chacune enfin a son champ démographique. Le village est donc le lieu privilégié de l'enquête car c'est à ce niveau que l'on voit la société à l'œuvre : les structures sociales fondamentales sont projetées dans son espace et le social, le politique, l'économique, le religieux sont villageois. C'est dans le village que coexistent la solidarité communautaire et l'individualisme, la créativité interne et la négation de l'extérieur. C'est dans le village que les changements peuvent être identifiés et que l'on perçoit le milieux les rapports entre l'ethnie et la nation.

2 - Le village matakam

Les villages matakam sont situés dans les monts du Mandara, ensemble de plateaux et de massifs granitiques dont l'altitude dépasse fréquemment 1 000 m. Les pentes sont abruptes et les massifs bien compartimentés. Différents groupes de parenté se sont rencontrés par hasard dans ces massifs et c'est le découpage orographique qui a déterminé l'existence de communautés villageoises autonomes. En effet, chaque village matakam s'est créé dans un massif bien séparé de ses voisins et il est caractéristique que ce soit le même mot *(dza)* qui désigne à la fois le village et le massif. Les descendants des ancêtres qui se sont rencontrés sur un massif au terme de leurs pérégrinations forment aujourd'hui l'ossature de la société villageoise : des clans de statut différent qui coexistent avec des forgerons et des étrangers *(kéda)*. Dans les traditions, l'installation de ces ancêtres commence toujours par la construction d'une habitation et le débroussage d'une parcelle. Un droit immédiat est ainsi établi sur la terre par le groupe qui s'installe le premier. Les groupes suivants voient leur établissement subordonné à l'autorisation du premier colon. C'est une dépendance qui s'instaure, mais aussi par le fait même une alliance et, d'ailleurs, cette dépendance première ne présume pas de l'histoire future. L'établissement de ce droit éminent sur la terre consacre l'existence du village, quel que soit le nombre de ces groupes. Chaque village a ainsi un territoire particulier qui est une division naturelle du sol en même temps qu'un espace avec lequel différents clans ont établi en association un lien privilégié. On peut définir l'appartenance villageoise comme un certain rapport social inscrit dans un rapport à un espace particulier, et ce rapport social est indissociable du rapport à l'espace. Ceci est important chez les Matakam. En effet, les densités sont telles à l'intérieur des limites non extensibles des massifs, qu'ils ont été obligés de fixer le nombre de clans «propriétaires» du sol. Sont «propriétaires», c'est-à-dire disposant d'un droit inaliénable, les individus qui font partie de la descendance des premiers débrousseurs. Outre les clans indigènes, certains villages matakam sont ainsi peuplés d'un certain nombre d'individus originaires d'autres villages qu'ils ont quittés pour différentes raisons. Ils sont venus s'installer sur une terre qui n'était pas celle de leurs ancêtres et qui était déjà appropriée. Pour s'y établir, ils ont dû demander l'autorisation du chef de village qui est en même temps le maître de la terre. La nécessité de l'autorisation du chef (qui par ailleurs a peu de pouvoir, nous le verrons plus loin) marque le caractère politique et sacré du lien primitif à la terre : c'est, en fait, la caution des ancêtres qui est requise. Ces étrangers ne sont accueillis qu'à titre provisoire et ils pourront être chassés quand la terre fera défaut. L'autonomie et la survie des communautés villageoises sont ainsi préservées.

En plus des clans en nombre variable et du groupe des étrangers, la structure sociale du village matakam comporte enfin des forgerons. Les forgerons ont une situation tout à fait particulière au sein de la société villageoise et le clivage forgeron-non forgeron est un clivage qui passe à travers l'ensemble de la structure sociale. En effet, le groupe social des forgerons possède tous les caractères de la caste : fermeture, endogamie, spécialisation professionnelle et religieuse. Cependant, l'unité sociale fondamentale, le noyau de la société villageoise est la famille restreinte ou *gay*. Elle est composée du père, de sa ou de ses femmes et de leurs enfants non mariés. De même que le mot *dza* désigne à la fois le village et le massif, le mot *gay* désigne en même temps que la famille l'habitation de cette famille, ensemble de cases à toit pointu serrées les unes contre les autres et dont le nombre varie avec celui des commensaux et des animaux domestiques (bœufs et chèvres). Le *gay* dépend de l'autorité du père : *bab-gay*, littéralement père du *gay*. qui commande à son monde et gère ses biens sans en référer à personne.

Un ensemble de statuts différenciés existe en fonction de l'appartenance aux différents groupes de la société villageoise, clans plus ou moins puissants, forgerons, étrangers. Ces statuts sont connus de tout le monde mais ils ne jouent pratiquement aucun rôle dans les relations de la vie quotidienne qui sont profondément égalitaires, du moins entre *bab-gay*, la société matakam étant essentiellement une société de *bab-gay*. Cette place centrale de la famille restreinte dans la structure sociale trouve sa figuration dans l'espace : l'habitat est dispersé.

Au cours des générations, chaque massif s'est progressivement rempli et le territoire matakam est entièrement partagé entre les différentes communautés villageoises. S'il existe quelques rares zones en friche, elles appartiennent toujours à un massif. Chaque village possède ainsi en propre un territoire d'un seul tenant qui est exploité par les membres de la communauté. Les différents cours d'eau se joignent aux accidents du terrain pour délimiter des zones que l'on peut appeler quartiers. Les villageois utilisent ces divisions territoriales comme références spatiales : elles leur permettent de se situer les uns par rapport aux autres en dehors des références sociales (appartenance clanique, etc..) dont on se sert peu dans la vie quotidienne.

Les habitations *(gay)* délaissent les vallées et se concentrent sur les pentes et les sommets, tout en se tenant à distance les unes des autres. Chaque concession comprend le groupe de cases agglomérées de la famille qui l'occupe. Ces cases sont entourées des champs cultivés par cette famille (on pourrait dire que chaque *gay* a son micro-terroir), jusqu'aux limites bien connues des concessions voisines. Chaque quartier est ainsi une juxtaposition de concessions et le village une juxtaposition de quartiers, jusqu'aux villages voisins constitués sur le même mode et dont la juxtaposition constitue l'espace ethnique. Il n'y a pas de centre apparent de la vie sociale et il faut plutôt parler d'une multitude de centres dispersés correspondant à chaque unité d'habitation. Dans cette mesure la société serait à l'image du paysage, ce qui est proche de la réalité. En effet, on peut dire que l'organisation de l'espace chez les Matakam donne une image relativement fidèle de l'organisation sociale ; deux unités sociales ont une existence spatiale propre, le *gay* et le village, l'unité minimum et l'unité maximum, les deux pôles de la structure sociale.

Nous voyons donc que les communautés villageoises matakam sont des entités bien constituées sur les plans social et spatial. Mais peut-on dire que ces communautés représentent le tout de la société matakam ? Autrement dit, les différentes manifestations de la vie collective peuvent-elles être situées à l'intérieur du cadre villageois ?

3 - Le cadre villageois et les différentes manifestations de la vie collective

a — L'organisation de la subsistance

Dans le milieu naturel à caractère ingrat et à surface limitée où ils ont cherché refuge, les Matakam ont dû se livrer à une exploitation intensive des ressources pour survivre. Ils ont élaboré une «économie d'assiégés», assiégés de l'extérieur, ils ont été contraints de trouver à l'intérieur la totalité de leurs moyens de subsistance. La conjonction du milieu naturel et des réalités sociales et historiques a donné une agriculture d'auto-subsistance domestique à cadre villageois.

Pris dans son ensemble, le système de production matakam combine, outre l'agriculture, la cueillette, la pêche, la chasse, l'élevage et l'artisanat, mais dans des proportions tout à fait inégales, l'agriculture étant en effet l'activité essentielle, et le tout de la société s'organise autour des activités agraires. En théorie, et le plus souvent en pratique, l'unité de production est le *gay*. Les différents *bab-gay* sont autant de chefs d'entreprises familiales où le travail de tous les membres s'effectue sous leur autorité. Les formes de coopérations, là où elles existent, sont plus du ressort de la solidarité de voisinage ou lignagère que de l'institution économique. Enfin, s'il existe une spécialisation professionnelle au niveau des forgerons, le travail du fer et de l'argile n'empêche pas ces derniers d'être des agriculteurs comme tous les *bab-gay*.

Cependant, les activités de tous les *gay* d'un village sont inscrites dans un calendrier agricole dont le rythme collectif, non seulement trouve sa détermination dans la succession des saisons, mais encore

repose sur l'autorité du chef de village. Ce dernier, en tant que maître de la terre et médiateur privilégié dans la relation aux ancêtres, est responsable de la bonne marche des cultures et c'est lui qui donne à tous les habitants du village le signal de la plantation et de la récolte du mil au moment jugé par lui le plus favorable après consultation du devin.

Outre le rythme des travaux, la structure foncière est également à détermination villageoise. Nous avons vu que chaque communauté possède un terroir particulier qui est inclus dans les limites du village-massif. A l'intérieur de chacun de ces terroirs, la propriété du sol est individuelle et héréditaire mais sa détermination est collective. On ne peut être «propriétaire» *(babɨouyak)* que si l'on appartient à la communauté villageoise fondée par les ancêtres. Si des transferts sont opérés, ils ne le sont qu'entre membres de la communauté : les étrangers *(kéda)* ne sont accueillis qu'à titre provisoire. La communauté des ancêtres du village forme un tout comme le groupe des vivants et comme le terroir qu'ils exploitent. L'accès à la terre n'est possible que par la médiation du groupe mais le rapport du groupe à la terre passe par les individus. Ce n'est pas tout à fait de la propriété collective, ce n'est pas encore de la propriété privée.

L'étude de la circulation des produits et de leur consommation nous montre que là aussi le *Gay* est au point central de l'articulation. On peut dire à la limite qu'il produit ce qu'il consomme et qu'il consomme ce qu'il produit. Cependant, les Matakam ne vivent pas actuellement en auto-subsistance, surtout depuis l'introduction des cultures industrielles et des marchés et on ne peut dire qu'ils l'aient jamais fait. En effet, même pendant les périodes les plus troublées, des échanges ont existé avec le Bornou et les Foulbé, les Matakam fournissant des esclaves et du fer en échange de sel et de cotonnades. Pourtant, les Matakam ont toujours eu la possibilité de vivre en autarcie, donc de se passer de biens importés. Les échanges ont constamment dépassé le cadre villageois, autrefois du fait de la rareté de certains biens, aujourd'hui du fait de la progression de l'économie moderne, mais les circuits les plus importants restent intra-villageois, y compris les circuits dotaux.

En temps normal, le *Gay* vit sur sa récolte annuelle de mil et de produits annexes. Une partie de ce mil est utilisée pour la fabrication de la bière et cette bière a des destinations multiples, correspondant à toutes les manifestations de la vie sociale et religieuse : naissance, mariage, enterrement, fêtes villageoises, sacrifices aux ancêtres, réunions amicales. L'élevage du *gay* est pratiqué essentiellement pour des destinations rituelles, dotales et funéraires. Si l'on peut dire que le mil est destiné à la subsistance, les produits de l'élevage sont destinés à l'entretien et à la reproduction de la structure sociale. Les caprins et les ovins sont des animaux privilégiés pour la dot et les sacrifices réunissant un lignage ou un clan. Les poulets servent surtout aux sacrifices particuliers du *gay*. Les bovins sont destinés aux sacrifices de la grande fête bi ou trisannuelle : le *Maray*. Les poulets et les caprins entretiennent les morts et les rapports sociaux de ceux qui sont liés par ces morts. Ils permettent aussi de reproduire la structure sociale de base, le *gay*, en fournissant l'essentiel des composants de la compensation matrimoniale. Enfin, à chaque *Maray*, les bœufs servent à reproduire rituellement et symboliquement la structure sociale villageoise : à l'initiative du chef, tous les membres d'un village sont associés dans une série de prestations réciproques qui manifeste toutes les instances de la société villageoise.

b – Communauté villageoise et alliances matrimoniales

Nous avons vu qu'au niveau économique, hormis quelques échanges de biens rares, l'organisation qui entrait en jeu était essentiellement familiale dans un cadre villageois. Dans le système de production matakam il y a toujours un surplus et c'est la destination de ce surplus qui met l'accent sur le caractère fondamental des structures que nous venons d'évoquer sur la vitalité de l'instance villageoise.

Les choses se présentent de manière un peu différente en ce qui concerne les alliances matrimoniales, bien que le principe de base soit l'échange privilégié de femmes entre les clans d'un même village. Le mariage matakam met en jeu toute l'organisation sociale. Il lie la production - par l'intermédiaire des dots et de l'héritage - à la reproduction biologique et sociale. Il est la constitution d'une unité indépendante

de production et de reproduction, un *gay*. Cependant liés de façon indissociable aux rapports de production intra-claniques, les rapports matrimoniaux sont également liés aux rapports politiques interclaniques et intervillageois.

La règle la plus importante du mariage étant l'exogamie clanique, un homme ne pourra trouver de femme que dans un autre clan que le sien. Le mariage met ainsi des clans en relation d'échange. La structure des villages étant polyclanique, la totalité des échanges de femmes peut se faire théoriquement à l'intérieur de la communauté si les clans sont de dimension équivalente. Il n'en va généralement pas ainsi. En fonction de l'alliance originelle des clans débrousseurs, on doit en priorité échanger les femmes à l'intérieur du village, mais certains clans sont contraints par leur taille démographique d'aller également chercher leurs femmes à l'extérieur. Les réseaux intra-villageois se complètent par des réseaux extra-villageois qui peuvent être très étendus. Les dots circulent parallèlement à tous les circuits de biens, les plus larges sont les circuits des biens matrimoniaux. De l'économique, on débouche dans le politique : en suivant le cheminement des alliances matrimoniales on voit dans quelle mesure les règles et les limites de ces alliances déterminent les limites des communautés politiques.

Prenons l'exemple du village de Magoumaz. Ce dernier comprend trois clans de taille différente, deux de petite taille, Madam'bron et Wola, et un de très grande taille, Chiler. Ces trois clans recherchent le maximum d'alliances à l'intérieur du village, et la seule façon de le faire consiste pour les clans Wola et Madam'bron à donner toutes leurs femmes au clan Chiler qui, en retour, subvient à leurs besoins. Les trois clans de Magoumaz échangent donc leurs femmes en priorité, mais cela ne suffit pas pour trouver des femmes à tous les Chiler et ceux-ci vont les chercher dans les villages voisins.

On peut dire que la plupart des villages matakam se sont constitués sur une structure multiclanique pour rendre possible la reproduction naturelle et sociale dans le cadre indépendant du village-massif. Tous les villages matakam en effet se sont formés de manière autonome, en communautés politiques particulières. Les inégalités dans la taille des clans contraignent à ouvrir le champ des alliances matrimoniales à l'extérieur. Les villages les plus proches sont alors les premiers concernés. Le cadre de la communauté politique peut alors s'élargir et la chefferie de Moskota, cas unique en pays matakam, s'est construite de cette manière : les villages qui en font partie pratiquent autant d'alliances matrimoniales dans toute la tribu moskota que dans leur cadre villageois particulier. Une telle communauté politique supra-villageoise ne s'est établie qu'à Moskota, et, dans tous les autres villages, on privilégie les alliances intra-villageoises.

c — Communauté villageoise et communauté politique

Il n'y a jamais eu chez les Matakam de gouvernement global au niveau de l'ethnie ni état centralisé. L'organisation politique est homologue de l'organisation de la société globale et n'en est pas dissociable. Or, les relations de parenté chez les Matakam n'assument pas la totalité des relations impliquées par la société globale. Ce n'est pas le groupe de descendance qui fixe la citoyenneté politique mais le groupe de résidence, c'est-à-dire la communauté locale.

Le système politique matakam repose sur deux structures : la structure de parenté et la structure villageoise. Si la tendance est à l'égalité au niveau des individus, des stratifications opèrent néanmoins entre les groupes de parenté et déterminant des chances inégales d'accès au pouvoir. La structure villageoise régit le fonctionnement politique dans la plupart des cas. En dehors de la tribu de Moskota, il n'y a pas de chefferies s'étendant à plusieurs villages, et l'autorité de chaque chef de village s'arrête aux limites du sien.

Les liens impliqués par la territorialité sont les liens politiques primordiaux par delà la parenté et les relations matrimoniales. C'est la communauté de résidence qui fait la communauté politique. L'orographie compartimentée a largement conditionné la division politique en villages-massifs : les organisations villageoises se sont modelées sur ce découpage et la permanence du relief entretient cette organisation politico-territoriale.

A l'intérieur de chacun des villages, le véritable jeu politique se déroule entre les clans ordinaires et le clan des chefs - surtout à l'intérieur de ce dernier - et le chef du clan des chefs *(bi-gwalibay)* a le

pouvoir sur toute la communauté politique. Des clans, en nombre variable, qui composent chaque village, seul l'un d'eux, le clan des chefs, dispose du monopole de la chefferie. C'est dans l'histoire de chaque village que l'on peut retrouver la source de cette inégalité. La chefferie revient généralement au clan descendant de l'ancêtre qui, le premier, a débroussé l'emplacement actuel du village et l'a ainsi fondé. Les autres groupes de parenté descendent des ancêtres qui ont été accueillis par le fondateur et dépendent donc de lui. C'est le rapport aux ancêtres qui détermine ici le pouvoir. Ce privilège de l'antériorité peut être aboli au profit d'un autre clan qui aura eu une plus forte progression démographique ou qui aura eu plus de capacités à accroître son potentiel humain, même en manipulant les généalogies.

Avant la colonisation, les fonctions premières du chef de village étaient doubles : il était à la fois chef politique et chef religieux ou, si l'on préfère, chef du village et prêtre de la terre, fonctions qui correspondent à ses différents titres. En tant que chef politique, son pouvoir était seulement d'arbitrage, avec mission de faire régner l'ordre et la bonne entente entre tous les villageois. Il réglait tous les conflits entre les différents clans et ceux qui éclataient entre les lignages de son propre clan. Il n'avait aucune sanction à sa disposition et ne pouvait jouer que les conciliateurs. Si un lignage n'acceptait pas son arbitrage, il se plaçait de ce fait hors de la coutume villageoise et les autres lignages le bannissaient. On peut dire que le chef était la personnification de l'entité villageoise : en tant que chef de guerre vis-à-vis des autres villages et des étrangers ; en tant que conciliateur d'une part et ordonnateur des cultures d'autre part vis-à-vis des villageois.

Cependant, le système politique imposé à la colonisation puis à l'indépendance a profondément bouleversé le contexte traditionnel. Tout d'abord, par la création des chefferies de canton, on est passé d'une organisation politique locale à une organisation régionale et donc supra-villageoise. Coiffés de chefs de canton, les chefs de village ont également été coupés de leurs bases par la nomination de chefs de quartiers qui n'ont de comptes à rendre qu'au chef-lieu de canton. Toutefois, l'action administrative, par ses implications politiques, ne peut à elle seule briser les communautés villageoises qui reposent aussi sur la trame des liens agraires et religieux.

d – Communauté villageoise et communauté religieuse

La vie religieuse des Matakam est faite pour l'essentiel des formes multiples du culte des ancêtres, depuis les cultes familiaux jusqu'aux cérémonies qui entraînent la participation de toute la communauté villageoise. On sacrifie aux ancêtres pour se concilier leurs bonnes grâces afin qu'ils intercèdent pour la famille, le lignage, le clan, le village, auprès de Dieu *(Jigilé)*. Les femmes doivent être fécondes, la terre fertile, la santé et l'abondance doivent régner dans le village. Ce culte des ancêtres a des implications agraires, politiques et sociologiques. C'est par lui que se révèlent et s'entretiennent les solidarités. La soumission à l'ordre du sacré entraîne la soumission à l'ordre social qui en est inséparable et renforce la conscience et la cohésion sociale, conscience et cohésion qui sont avant tout villageoises.

Il existe une symétrie absolue entre l'ordre des vivants et l'ordre des ancêtres. Le cheminement d'un homme après sa mort détermine l'organisation sociale de sa descendance. Au fur et à mesure que les générations se succèdent après son décès, un homme sera d'abord un ancêtre du seul groupe familial (en tant que père, grand-père, etc..) et d'une fraction de lignage, s'il était un premier né. A partir de cinq générations d'écart, il fera partie des ancêtres communs à tout le lignage. Ensuite, si des segmentations se produisent, il sera rangé dans le groupe des ancêtres du clan. Par l'intermédiaire de poteries anthropomorphes qui représentent ces différents ancêtres, des cultes leur sont rendus par les différents groupes de vivants qui leur correspondent. Chaque chef de famille est ainsi le prêtre de ses cultes familiaux. Au-delà, nous avons l'aîné de chaque fraction, puis l'aîné de chaque lignage, qui président le culte aux ancêtres homologues. Il n'y a pas de cérémonies organisées isolément pour les ancêtres de chacun des clans. Ces ancêtres sont fondus en un seul groupe des ancêtres de la communauté villageoise et c'est le chef de village qui est l'ordonnateur des sacrifices à leur intention, et tous les membres des différents clans y sont associés.

Il faut noter l'équivalence du politique et du religieux à tous les niveaux, la similitude existant entre les tenants traditionnels de l'autorité politique et ceux qui ont des fonctions religieuses, pour arriver

au sommet où nous avons le chef de village qui assure l'unité des clans et qui est en même temps le grand-prêtre des cultes villageois. La communauté politique équivaut à la communauté religieuse.

On peut dire que ce qui fait l'unité de base des communautés villageoises matakam est le lien qui existe entre les ancêtres, la terre qu'ils ont débroussée et leurs descendants qui la cultivent. C'est ce lien à la terre et aux ancêtres qui assure le maintien et la cohésion de la société des vivants, c'est-à-dire de la communauté villageoise, face à l'extérieur.

4 - Intérêt et limites de la référence au cadre villageois

En essayant de situer les différentes manifestations de la vie collective matakam à l'intérieur du cadre villageois, nous avons pu voir à quel point les communautés villageoises matakam constituent un niveau privilégié d'approche de ces sociétés.

C'est en effet au niveau villageois que s'expriment et s'articulent le plus complètement les trois instances fondamentales de la société globale : l'instance économique que nous avons pu définir comme une agriculture d'auto-subsistance domestique à cadre villageois, l'instance juridico-politique qui se manifeste sous la forme d'alliances de groupes de parenté d'origine différente constituant des communautés politiques à référence villageoise, l'instance idéologique puisque c'est dans le culte des ancêtres villageois que la société prend conscience d'elle-même dans son unité, son ordre et sa forme.

C'est également au niveau villageois que la société matakam trouve l'expression privilégiée de son rapport à l'espace ; chaque village correspond à une division naturelle du terrain, le massif, qui détermine les limites d'une communauté locale et de son terroir. Cette identité entre communauté locale, communauté politique et communauté religieuse fait également que c'est au niveau villageois que la société globale entretient l'essentiel de ses rapports avec le temps et l'histoire. Son histoire a commencé le jour où des groupes de provenances diverses se sont rencontrés sur un même massif pour constituer une nouvelle formation sociale, fournissant ainsi le modèle d'un agencement de type nouveau. Les histoires particulières des différentes fractions se sont alors prolongées en une histoire commune faite de contacts quotidiens, de pressions, d'alliances, d'équilibres sans cesse défaits et reconstruits, de combats fréquents avec les villages voisins, toutes choses qui cimentent une communauté villageoise.

C'est enfin au niveau villageois que l'on peut appréhender de la manière la plus pertinente l'incidence des relations extérieures, mais c'est relativement à ce problème que la seule référence au cadre villageois trouve aussi la limite la plus importante. En effet, l'étude du contexte pré-colonial nous a montré que l'ethnie matakam est née des contrecoups de l'histoire des grands empires du bassin du Tchad. Les sociétés périphériques de ces empires ont subi les répercussions d'évènements au sujet desquels elles n'ont pas eu l'initiative et qu'elles ont encore moins contrôlés. En effet, elles n'ont plus été en mesure de répéter leurs propres agencements sociaux et culturels, ayant même dû - pour une partie d'entre elles du moins - chercher refuge dans des zones d'isolement géographique sous la pression des peuples conquérants. C'est en constituant de nouvelles configurations sociales qu'elles ont partiellement récupéré l'initiative (ainsi la société matakam s'est édifiée de cette manière) puisque ce repli dans les montagnes et cette reconstruction sociale prenait valeur de défi. Cependant, il n'a jamais dépendu des Matakam que cette pression extérieure se maintienne ou pas, et c'est justement le maintien de cette pression extérieure (bien qu'elle ait changé de nature, en passant des empires à l'État moderne) qui fait que les Matakam sont toujours enfermés dans leurs rochers. On peut toutefois considérer qu'à l'intérieur du cadre socio-géographique qu'ils s'étaient choisi ils avaient la maîtrise de leur destin, destin lié à un projet défensif global de l'ethnie. Dans la dynamique des relations extérieures pré-coloniales, où régnaient des rapports de force à distance, on pouvait donc envisager que le village Matakam - dont la structure était quasiment coextensive à celle de la société globale - fût à lui-même son propre lieu socio-géométrique - si l'on peut ainsi s'exprimer - autour duquel tout gravitait.

Avec la colonisation, et surtout depuis l'indépendance, l'État moderne est venu relayer les grands empires face aux Matakam et ces derniers ont reperdu - définitivement - l'initiative. Le rapport de force à distance s'est mué en un contact permanent. Nous avons vu comment la chefferie de village a été dénaturée par la création des chefs de canton et des chefs de quartier - pouvoir laïc - et comment donc les anciennes communautés politiques ont disparu au profit d'une inclusion dans la structure étatique moderne. Cette intrusion de l'État dans les communautés villageoises ne se fait pas seulement sentir au niveau de l'organisation politico-administrative, mais aussi dans les secteurs économique et éducatif, en fonction des impératifs de la construction d'une nation moderne.

Il faut donc sortir du cadre villageois pour rendre compte de la totalité des relations extérieures de ces communautés et, c'est en s'efforçant d'évaluer le poids respectif de la dynamique interne et de la dynamique externe, que l'on peut et que l'on doit dépasser la monographie.

2 – SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES, ÉTAT MODERNE ET SOCIOLOGIE ACTUELLE

Dans la première partie de cet exposé, nous avons tenté de passer en revue, à partir de l'exemple des Matakam, les problèmes posés par la démarche monographique, problèmes liés à la nécessité d'étudier les communautés villageoises pour aborder le milieu traditionnel africain.

Il nous est apparu que le problème principal se situait au delà de la monographie. En effet, du fait de l'apparition de l'État moderne, la sociologie des sociétés africaines est conviée à un changement d'échelle. Les nouveaux États africains se sont donnés unanimement l'ambitieux projet de la construction d'une société globale au niveau de la nation, à l'intérieur de frontières héritées des découpages coloniaux. Ces frontières englobent un certain nombre de sociétés qui sont incitées à de profonds réagencements pour s'intégrer à une nation et pour absorber les éléments de la civilisation technique et industrielle à laquelle aspirent tous ces États. Les centres d'impulsion dominants de la vie sociale se sont ainsi déplacés au détriment de l'autonomie des communautés traditionnelles.

A notre sens, il est assez peu important d'essayer à tout prix de combler les trous de la mosaïque des monographies ethniques, mais il est très important de trouver un biais permettant d'accéder au cœur des sociétés africaines pour déboucher ensuite sur une relation générale de leur «être dans le monde». Autrement dit, l'étude des communautés villageoises se révèle d'une nécessité instrumentale. Il importe en effet de s'incorporer aux sociétés que l'on prend pour objet d'étude, sans préjugés, sans postulat, sans *a priori,* pour identifier le projet global de ces formations sociales, l'orientation de leur mouvement historique, la nature et le sens de leur dynamique interne. Cependant cette pénétration ne peut demeurer sans problématique ; elle ne peut suffire à elle-même sans l'appoint d'un corps d'hypothèses qui permette, outre de rendre compte des faits recueillis, de situer cette dynamique interne dans une dynamique globale qui est au nœud du rapport ethnie-nation.

Par delà l'étude en profondeur des communautés villageoises, sans laquelle le sociologue passerait à côté de réalités fondamentales et n'aborderait que des phénomènes de surface - et donc peu significatifs -, la réflexion doit se porter sur les concepts les plus pertinents dans l'analyse de ces sociétés en voie de réagencement. C'est sur ce point que nous voudrions formuler ici quelques remarques.

Il n'est pas rare de lire que les formations sociales traditionnelles africaines ont subi un degré plus ou moins élevé d'érosion en fonction de la durée et de l'intensité du contact qu'elles ont eu avec l'Occident et que leur intégration dans un État moderne serait plus ou moins facilitée selon ce degré d'érosion. Il faut avancer tout de suite que le problème ne se situe pas au seul niveau du rapport tradition-modernité qui est à notre avis trop simplificateur et par là-même fausse l'analyse. On assimile trop facilement en effet tradition à répétition du passé, fixation archaïque et modernité à occidentalisation, changement, etc.., en

utilisant cette dichotomie pour classer les sociétés les unes par rapport aux autres alors qu'elle existe à l'intérieur de toute société, avec des accentuations différentes. C'est pour cela que raisonner en termes de destructuration, déculturation (ou acculturation) conduit à biaiser la réalité et à donner un sens univoque à des changements à caractère autrement complexe. Un certain nombre de cas tirés du contexte camerounais nous démontrent que ce ne sont pas les sociétés les plus destructurées qui s'adaptent le mieux à la situation moderne, au contraire.

Ainsi, les Bamiléké manifestent une aptitude remarquable à maîtriser un des secteurs les plus représentatifs de l'influence occidentale et qui est l'économie marchande. Pourtant on ne peut dire que les Bamiléké aient subi un contact ni long ni intense avec l'Europe. Vivant dans les plateaux de l'ouest, à distance de la côte, jusqu'à l'arrivée des Allemands ils n'avaient été en relation avec les commerçants européens que d'une manière indirecte, par l'intermédiaire des sociétés «courtières» du littoral. L'étonnant dynamisme économique (et démographique) dont ils font preuve à l'heure actuelle trouve en fait son explication en référence à des stratégies très anciennes et, pourrait-on dire, traditionnelles. J.C. BARBIER en a amorcé l'analyse et il met en évidence la vitalité contemporaine de formes pré-coloniales de sociabilité et la permanence frappante du «projet» de l'individu bamiléké.

Sur un autre plan, celui des faits politiques, les Foulbé du Cameroun septentrional ont également manifesté leur capacité à saisir les opportunités qu'offrait la vie politique moderne. Pourtant leur contact avec la civilisation européenne a été encore plus bref et plus superficiel que chez les Bamiléké. Ce n'est qu'au début du XXe siècle que la rencontre s'est effectuée, quand ils ont été vaincus militairement par les Allemands. De plus, s'il n'a jamais été question de christianisation étant donné l'attachement profond des Foulbé à l'Islam, on ne peut parler à leur propos de scolarisation que depuis la seconde guerre mondiale. En dépit de cet état de fait qui, d'un certain point de vue, aurait pu constituer un handicap à leur adaptation à la conjoncture découlant du processus de décolonisation, les Foulbé détiennent la totalité du pouvoir administratif dans la région nord, dominent le Parti Unique National et ont réussi à porter l'un des leurs à la tête de l'État. Cette réussite n'est pas due au seul hasard et l'explication peut en être trouvée, comme pour les Bamiléké, dans l'adaptation fine au monde moderne de stratégies séculaires. L'histoire des Foulbé est à cet égard très révélatrice. Aux moments clés de leur histoire, ils ont toujours su s'adapter - en intégrant sélectivement des éléments socio-culturels extérieurs - pour durer. On peut distinguer deux grandes étapes dans leur évolution : tout d'abord le passage du nomadisme à la sédentarisation et ensuite le passage de l'État traditionnel à l'État moderne. D'un nomadisme originel très contraignant où la nécessité de la recherche continue de nouveaux pâturages obligeait à affronter sans cesse des environnements souvent hostiles et dangereux, les Foulbé sont passés (hormis quelques fractions) à un mode de vie sédentaire. Afin de pouvoir contrôler en permanence un espace enfin stable et de garantir la sécurité des biens et des personnes les Foulbé ont constitué de fortes chefferies où peu de place était laissée à l'initiative individuelle, en s'inspirant des modèles Hausa et Kanuri, mais aussi en adoptant le cadre idéologique de l'Islam : le chef est celui qui guide les troupeaux et les croyants. De pasteurs itinérants, les Foulbé se sont ainsi mués en guerriers conquérants dans le cadre de chefferies autonomes. Au début du XIXe siècle, à l'appel d'Usman Dan Fodio, ces chefferies se sont fédérées. Cela a donné la province de l'Adamawa pour la partie orientale de la fédération, sous la bannière de l'émir Adama. Pendant tout le XIXe siècle, les émirs qui lui ont succédé se sont efforcés d'étendre leur hégémonie au détriment des sociétés animistes vivant à l'intérieur ou sur les marges de la province, sans jamais réussir à être totalement vainqueurs. Vers la fin du XIXe siècle, plusieurs chefferies de la fédération ont manifesté des tendances centrifuges, ce qui a eu pour conséquence d'affaiblir sérieusement la puissance peule face aux sociétés segmentaires, au point de la menacer d'une totale désagrégation. De plus, les Foulbé furent vaincus par les Allemands quand ces derniers entreprirent de conquérir le nord du Cameroun. De cet évènement qui aurait pu leur être fatal, les Foulbé allaient au contraire, faire l'instrument de leur rétablissement. En utilisant avec un art consommé la tutelle des Allemands, puis des Français, les Foulbé allaient réussir au XXe siècle, et pacifiquement, ce qu'ils n'avaient pu faire militairement au siècle précédent, établir leur domination politique à toute la région nord. L'avènement de l'État moderne a consacré leur apogée et, cependant pour les Foulbé des villages, le Président est le chef des croyants.

Nous avons utilisé ces deux exemples parce qu'ils nous semblent pleins d'enseignement. En effet, on peut dire dans une certaine mesure que si les Foulbé et les Bamiléké connaissent la réussite qui est actuellement la leur dans la vie politique et économique moderne, c'est parce qu'ils sont restés fidèles à eux-mêmes, tout en sachant intégrer harmonieusement et «stratégiquement» les apports extérieurs.

Tout cela nous conduit à porter notre réflexion à un niveau plus général. Dans son ouvrage «*Sens et puissance*», G. BALANDIER écrit : «.. la prédominance des relations externes - et l'incidence des effets de domination, d'importation et de «démonstration» - montrent jusqu'à quel point le rapport d'**extériorité** peut affecter la dynamique globale des sociétés.» (p. 7). Effectivement, il apparaît bien que la dynamique globale des sociétés Foulbé et Bamiléké a été affectée par le rapport d'extériorité, et que c'est par les effets de «domination, d'importation et de démonstration» que les uns ont si bien assimilé l'organisation politique moderne et les autres l'économie marchande. Cependant, il est remarquable que ce rapport d'extériorité n'exerce pas ses effets sur un terrain vierge, d'une part, et que d'autre part ces effets ont une incidence spécifique. Autrement dit, l'expansion de la civilisation technique et industrielle contraindra - c'est une évidence - toutes les sociétés africaines à des réagencements, mais il faut tenir compte de la part d'initiative et des possibilités de choix qu'elles peuvent y mettre. L'analyse du cas des Foulbé et des Bamiléké nous montre que cette initiative et ces choix dépendent du degré de compatibilité des structures dont ces sociétés disposent et des stratégies qu'elles nourrissent, avec ce que l'État moderne impose de contraintes. Il semble que ce qui se passe chez les Foulbé et les Bamiléké ne soit rien d'autre qu'une réactivation des principes qui ont présidé à l'édification de leur société. Ces principes sont relatifs à ce qui donne du sens à leur existence sociale, à leur «être dans le monde» en tant que société, à leur projet global dans l'histoire. Et tous les changements sociaux, toutes les adaptations aux contraintes extérieures sont subordonnées à la permanence de ce sens.

Une sociologie actuelle des sociétés africaines aurait ainsi pour tâche première une explicitation des rapports entre ce que l'on pourrait appeler le «social» et le «culturel». Ne peut-on dire en effet que savent affronter l'histoire avec le plus de bonheur les sociétés pour lesquelles le social est contingent et le culturel nécessaire ?

8

Fait villageois et société serer

B. DELPECH

INTRODUCTION –

J'ouvrirai cette contribution par l'énoncé de quelques truismes : Les sociétés africaines sont pour la plupart rurales, c'est donc en milieu rural que le Sociologue africaniste est conduit généralement à travailler. La présence d'un habitat stable et groupé et d'une occupation de l'espace structurée constitue l'indice le plus concret de l'existence d'un certain «communautarisme», car il est peu vraisemblable que rien ne fonctionne au niveau des entités ainsi définies. La démarche impliquée par la recherche dans un tel contexte me paraît difficilement contestable car je n'en vois aucune autre qui lui soit substituable.

Le problème n'est donc pas une mise en question radicale de la monographie de village, nécessaire et inévitable mais plutôt de déterminer si cette dernière peut constituer une fin en soi ou bien si elle ne doit être qu'une étape, un préliminaire à une étude plus extensive. L'analyse pratiquée au niveau du village suffit-elle à rendre compte de la structure et de la dynamique d'une société ? Ce qui revient à se demander si la réalité sociale déborde le cadre villageois, si le village peut être valablement considéré comme représentatif de la société globale, comme sa réplique miniaturisée. Je m'efforcerai d'appliquer cette problématique au cas des Serer du Sénégal, en m'appuyant sur d'abondants emprunts à H.GRAVRAND, P.PELISSIER, M.DUPIRE, J.M.GASTELLU et A.LERICOLLAIS. Auparavant je m'attacherai en quelques lignes à présenter cette société dans ses caractéristiques essentielles.

1 – LA SOCIÉTÉ SERER

Les Serer, au nombre de 600000, occupent la seconde place dans l'ensemble ethnique sénégalais. Ils sont installés dans la partie sud du bassin arachidier. Le nord constitue le pays Wolof, les Wolof formant l'ethnie majoritaire. Le pays serer est limité au nord et au nord-est par les anciens royaumes wolof du Cayor, du Baol et du Djolof, à l'ouest par l'Atlantique, au sud par les fleuves Saloum et Gambie. Il s'étend sur la région administrative du Sine-Saloum et déborde sur celle de Diourbel. Le pays ne présente aucun accident de relief marqué. Les types de sol sont peu nombreux et également répartis. Le climat est de type soudanien, caractérisé par une brève saison pluvieuse allant d'août à novembre. Les activités économiques sont essentiellement agricoles et pratiquées exclusivement sous pluie. Du point de vue de la pluviométrie, le pays se situe entre les isohyètes de 700 et 900 mm. Ce pays porte les plus fortes densités humaines du Nord-Sénégal. La pression moyenne est de 48 h au km2 chez les Serer, elle n'est que de 24 pour l'ensemble du Sénégal. Les densités extrêmes se situent aux alentours de 100 h par km2. Les cultures principales concernent les variétés de mil dont la production est en grande partie autoconsommée et l'arachide, culture industrielle. Le pays comprenait deux royaumes, le Siné au nord, le Saloum au sud. Au nord-est des groupes serer se trouvèrent inclus dans le royaume wolof du Baol. Il y a lieu de ne pas inclure dans le groupe serer les petits noyaux que constituent les None, les Saffen et les Ndout dont la langue est assez différente de celle des Serer du Siné, du Saloum ou du Baol.

Le passé de l'ethnie nous est relativement connu grâce aux témoignages archéologiques et à la tradition orale. Les Serer semblent fixés dans leur site actuel depuis le XIIe siècle. Ils seraient venus des rives du fleuve Sénégal où ils auraient été en contact avec les Toucouleur et les Peul. Cette hypothèse s'appuie sur les nombreuses affinités observées entre les trois langues et les trois cultures ainsi que sur la présence, dans le Fouta-Toro, de tumuli dont les Toucouleur affirment qu'ils ont été édifiés par les Serer. Au XIIe siècle donc, ils auraient entamé un mouvement migratoire vers le sud, traversant l'actuel Baol et le Cayor, indirectement évincés par les Almoravides qui venaient de s'emparer de l'empire du Ghana. Certains historiens penchent pour une seconde hypothèse : les Serer seraient venus du sud, d'un royaume socé établi entre la Guinée et le Mali actuels. Les deux hypothèses ne sont pas inconciliables. Au XVe siècle, cette

société sans organisation politique centralisée va se trouver transformée par l'arrivée d'un petit groupe de Mandingues chassés du Gabou, qui, dans des conditions mal élucidées, imposeront leur autorité et doteront la société d'institutions politiques qui resteront en vigueur jusqu'à l'arrivée des colonisateurs et même au-delà. Ces institutions, au caractère défensif marqué, bénéficiaient d'une large adhésion populaire. Dans cette monarchie mi-héréditaire, mi-élective, le pouvoir ni divin, ni sacré, se trouvait harmonieusement réparti entre les différents ordres constitutifs. Aux côtés du *Mad* (roi), le Grand *Diaraf* et le Grand *Farba* représentaient respectivement la masse paysanne, les *Tiedo* (hommes d'armes) et leurs captifs de guerre. Leur réelle influence contribuait à tempérer la puissance royale : le premier, élu parmi les chefs de village ou de province, était chargé des affaires intérieures cependant que le second se voyait confier la défense du pays. Le Grand *Diaraf* intervenait de surcroît d'une manière décisive dans le fonctionnement de l'appareil politique puisque c'est à lui qu'incombait, en cas de litige successoral, de choisir le nouveau *Mad* entre les prétendants, tous de souche princière, sur proposition d'un collège électoral rassemblant les chefs de village. Dans les campagnes, aucune perturbation n'atteignit les institutions déjà en place.

L'histoire coloniale du pays serer, principalement du Siné, présente une certaine originalité : à une phase de «compromis» succéda l'établissement de formules de tutelle que l'on pourrait qualifier d'indirectes. De 1837 à 1898, les Français se bornèrent à occuper des comptoirs le long de la côte : les interventions armées furent rares, brèves et localisées. Il s'agissait d'assurer aux traitants le monopole du commerce dans la région, de leur permettre d'y circuler en sécurité et de construire en dur aux points de traite situés à l'intérieur. Les souverains percevaient en échange des redevances. A la lecture des rapports administratifs, on note le souci de ne pas pratiquer d'annexions territoriales hâtives et de maintenir les entités politiques existantes. Le pays serer apparaissait à l'époque, il est vrai, très marginal par rapport à l'axe Dakar- St Louis qui polarisait l'activité marchande dans la colonie. A partir de 1891, s'instaure un régime de protectorat. Les chefs traditionnels sont pour la plupart maintenus dans leurs fonctions et la division administrative s'appuie sur le découpage ancien. On s'acheminera dès lors lentement vers un régime d'administration directe.

La société serer présente l'originalité de la diversité religieuse : Christianisme et Islam s'y côtoient sans que les pratiques traditionnelles aient pour autant cessé. Malgré la faiblesse des taux de conversion, les Serer sont les plus christianisés du Nord-Sénégal. La diffusion du Catholicisme est un fait très récent ; l'implantation des missions fut laborieuse, retardée par la défiance tant de l'administration coloniale que du pouvoir traditionnel. Les premiers missionnaires s'installèrent sur la façade maritime où existaient de petites communautés chrétiennes datant de l'époque portugaise (à partir de 1830). Pendant près d'un siècle, l'action missionnaire n'aboutit qu'à de maigres résultats, la chefferie restant le plus ferme obstacle à une conversion des masses rurales. Ce n'est qu'à partir de 1950 que l'effort se révéla payant. Actuellement, le taux global de Serer christianisés se situe aux environs de 12% avec de fortes variations selon les zones ; les densités vont en décroissant depuis la côte (50%) jusqu'aux confins orientaux (1%). La concentration, pendant plus d'un siècle, de l'effort missionnaire sur le pays serer trouvait sa justification dans la résistance massive qu'opposèrent au XIXe siècle les sujets du *Mad* aux tentatives de conquête des marabouts guerriers wolof et toucouleur, dont les séquelles freinèrent l'expansion musulmane jusqu'à la seconde moitié de ce siècle.

En pays wolof, dans le Cayor et le Baol, l'Islam confrérique tira profit d'une conjoncture sociopolitique éminemment favorable à l'émergence de nouvelles formes de leadership : état de dépendance dans lequel était tenue la masse rurale, défaillance soudaine du pouvoir, violence du choc colonial en raison principalement de la position centrale de ces royaumes. L'Islam y apparut rapidement comme une force sociale de premier plan. En pays serer, les conditions précédemment évoquées rendaient la situation totalement différente. L'Islam n'était certes pas inconnu dans le royaume du Siné ; on trouvait à la cour des marabouts remplissant les fonctions de prieurs, devins et secrétaires, mais il ne semble pas qu'ils aient exercé un quelconque contrôle sur les terres ni joui en milieu rural de prérogatives particulières. Durant près d'une décennie, le Siné coalisa ses efforts dans la lutte contre Ma Ba Diakhou, un marabout toucouleur qui était parvenu à contrôler le Saloum. La victoire finale, remportée à l'issue d'un combat acharné, débarrassa

indubitablement la puissance coloniale (qui soutenait discrètement mais efficacement les armées Serer) d'un adversaire inquiétant, renforça la cohésion ethnique, raffermit l'autorité de la chefferie sur la masse et aux yeux des Français. Dans les années 50, s'amorça une islamisation à caractère individuel, d'abord discrète, puis accélérée par le développement des échanges inter-régionaux eux-mêmes stimulés par l'extension de la traite, la mobilité des personnes (conscription), la croissance des villes secondaires, pôles de diffusion des modèles socio-culturels islamo-wolof.

L'essor, tel qu'il peut être évalué à partir d'enquêtes à passages répétés apparaît spectaculaire dans les six dernières années. Les confréries islamiques (chez les Serer surtout la Tidjaniya) séduisent en raison de la simplicité doctrinale, du prestige et de l'influence politique des dignitaires, de la sécurité offerte par le lien maraboutique, de la cohésion qui s'y manifeste, du caractère public et solennel des pratiques, enfin de l'exaltation du travail de la terre comme moyen de sanctification. En 1913, Paul MARTY dans son «*Étude sur l'Islam*» décomptait dans le Siné 13000 musulmans sur une population totale de 87000 personnes. En 1959, les enquêtes menées dans le cadre du Plan de Développement donnaient les résultats suivants : Musulmans 67%, Animistes 27,5%, Catholiques 5,0%. Actuellement, 78% des Serer sont musulmans, répartis entre les trois grandes confréries : Tidjaniya 40%, Mouridisme 31%, Khadrya 7%. Il y a lieu de noter que les groupes catégoriels monothéiste et animiste ne sont exclusifs qu'unilatéralement : se déclarer publiquement «de religion serer» (animiste), c'est affirmer sa foi dans les anciennes valeurs et rejeter Islam et Christianisme, alors que l'adhésion au Christianisme ou à l'Islam ne garantit nullement un renoncement aux pratiques rituelles traditionnelles. De plus, nombre de communautés villageoises serer sont religieusement hétérogènes. Ainsi, dans l'arrondissement de Niakhan, sur les 65 villages, 18 (soit 2,7/10) sont islamisés à 100% et aucun d'entre eux n'est entièrement christianisé. Il y a donc mixité dans 7/10 des cas. La partition se rencontre à l'intérieur des unités résidentielles, voire des groupes familiaux restreints.

2 – RÉALITÉ VILLAGEOISE ET GROUPEMENT RÉSIDENTIEL

L'examen de la distribution spatiale du peuplement en pays serer révèle une occupation homogène, matérialisée par un réseau continu et stable d'agglomérations humaines, tout aussi dense au cœur du pays que sur ses marches. Les conditions naturelles, peu variées, n'ont exercé qu'une influence minime sur l'implantation de l'habitat. Limitrophes d'états wolof turbulents, mal défendus par un relief sans contreforts, les Serer durent pour une part leur sécurité à l'île de peuplement qu'ils formèrent, sorte de place forte démographique au pied de laquelle s'ébréchèrent les tentatives d'infiltration dont l'histoire a laissé trace. Les déboires du conquérant toucouleur Ma Ba portent témoignage de l'efficacité de cette protection qui dut agir comme une force de dissuasion, contribuant à assurer au long des siècles la conservation de la société. Les unités prises en compte au cours des recensements administratifs en pays serer ne correspondent pas toujours à des entités historiques, politiques ou économiques. Le village serer ne présente pas en effet l'ordonnance et la géométrie des villages wolof, centrées sur la place et la mosquée. Ici, la structure est plus confuse ou moins perceptible. Les «concessions» se répartissent sur une aire vaste.

Il y a lieu de distinguer les villages de type traditionnel, situés généralement à l'écart des axes marchands, qui se sont peu transformés (sinon par l'apparition de «concessions de brousse», phénomène récent consécutif à la «paix coloniale») des villages-escales, remodelés le long des routes, pistes principales ou voies de chemin de fer, qui sont souvent des bourgs, chefs-lieux d'arrondissement. La taille des villages est généralement plus élevée qu'en pays wolof. Dans l'arrondissement de Niakhar, le nombre moyen d'habitants était de 541 en 1968. A la même date, la population moyenne par village dans la région administrative de Diourbel (Baol Wolof) était de 119. Elle est de 213 pour l'ensemble du Sénégal. Ces chiffres reflètent bien les hautes pressions démographiques caractéristiques du pays serer. Les villages serer présentent une

grande pureté ethnique. A titre d'exemple, dans l'arrondissement de Niakhar, 2% seulement des unités résidentielles abritent des ressortissants d'une ethnie autre que serer.

L'unité de résidence est le *Mbind* (carré ou concession), ensemble de cases disposées selon un schéma circulaire, dégageant une aire centrale sur lesquelles elles donnent. Le *mbind* est cerné par une palissade en tiges de mil. C'est la parenté qui, comme dans la plupart des sociétés rurales africaines, constitue le principal facteur de groupement résidentiel. La bilinéarité des modes de filiation s'exprime par une variété des modes de groupement. M'inspirant d'une typologie proposée par l'ethnologue M. DUPIRE, à partir de cinq types fondamentaux dégagés par K. GOUGH (Matrilinear Kinship, Univ. of Calif., Berkeley 1962) j'ai pu dégager sur un échantillon de dix villages situés dans le Baol et des soixante-cinq villages qui forment l'arrondissement de Niakhar, les fréquences d'apparition des différentes catégories résidentielles. Le groupe patrilocal étendu (couple et fils mariés, frères agnatiques et leurs enfants célibataires ou mariés, frères germains et leurs enfants) est celui qui est le plus fréquemment attesté (55% dans le Siné, 61% dans le Baol). Dans près de 50% des cas ce groupe n'est pas pur en ce sens qu'on y trouve aussi des utérins ou des parents croisés de l'un des membres de l'unité. Ces types mixtes sont évalués à 27% de la totalité des cas dans le Baol et à 24% dans le Siné. La famille élémentaire, qu'elle soit mono et polygame, vient ensuite (Siné 34%, Baol 29%). Les cas de mixité (parents croisés, non-apparentés) sont rares (Siné 6%, Baol 5%). Le type dit avunculaire (frères utérins et leurs enfants, oncles et neveux et leurs enfants) est assez peu fréquent (9% dans les deux zones). Le cas de mixité le plus souvent observé dans cette catégorie est celui où l'oncle maternel abrite dans son carré à la fois des neveux et ses propres fils, lesquels peuvent être mariés et chargés de famille. Il est rare que des frères utérins vivant sous le même toit ne soient pas accompagnés de parents non-utérins. Il est encore plus rare que l'oncle utérin vive avec ses seuls neveux.

Si c'est en fonction de leur appartenance à une parentèle que les Serer se groupent pour vivre au sein d'une même unité d'habitat, les groupes résidentiels ainsi formés disposent d'une relative autonomie. Le village est formé de la juxtaposition de groupes de résidence entre lesquels les rapports de vicinité l'emportent sur ceux que pourrait induire la parenté. Car, dans la majorité des cas, la mitoyenneté résidentielle ne résulte pas de l'existence de liens de parenté mais des conditions historiques de la formation du village. La topographie villageoise ne révèle rien ou peu de choses quant à l'articulation des lignages.

3 – L'ORGANISATION FONCIÈRE

La plupart des villages du Siné semblent avoir été fondés par plusieurs groupes de parenté, à tout le moins par l'établissement successif mais rapide de plusieurs lignages. Les premiers occupants déterminaient selon diverses modalités (limites naturelles, incendie, distance parcourue par un cheval lancé au galop) des aires de friches sur lesquelles ils s'octroyaient un droit d'exploitation ou d'attribution. Par la suite, après l'avènement des Guelwar, les *Mad* et leurs dignitaires se taillèrent des fiefs et revendiquèrent un droit éminent sur le sol (d'où redevances versées par les chefs de terre, ou *Lamanes*, aux *Mad* ou à leurs représentants). Ainsi se constituèrent les terroirs, aux limites parfois imprécises car, par le jeu des prêts et locations ainsi que des modes de succession, les usagers ne résident pas nécessairement dans les villages inclus dans les terroirs où se trouvent leurs parcelles. Par ailleurs, les Lamanats peuvent s'étendre sur plusieurs terroirs ou les chevaucher. Les limites de parcelles sont matérialisées, soit par des bourrelets de terre, soit par le passage d'une piste, soit par des bosquets ou des haies vives. L'accès à la terre, base des activités de subsistance pour les ordres libres, était soumis dans le Siné traditionnel à des règles précises, étroitement solidaires de celles régissant les autres niveaux de l'organisation villageoise. L'imbrication des divers droits fonciers, détenus par des lignages et non par des individus, leur mode de transmission ainsi que les contrôles sociaux qui s'y exerçaient, assuraient une règle de répartition de la terre entre les différents groupes de parenté constitutifs de la communauté, en mettant en échec toute emprise sur le sol. A l'exception des fiefs

attribués par le *Mad* à certains de ses vassaux, les *Lamanes* détenaient leurs charges au titre d'une antériorité d'occupation du sol. Les redevances coutumières qui leur étaient versées (en nature, gerbe de mil, tête de bétail) n'avaient que la signification d'un hommage symbolique à leur statut. Elles revêtaient une importance particulière au moment des transferts de droits (décès du *Lamane* ou de l'usager). Les privilèges dont bénéficiaient les *Lamanes* en matière de distribution foncière étaient assortis de conditions strictes : pour qu'une parcelle puisse faire l'objet d'une revendication au titre d'un «droit de feu» (droit du premier occupant d'incendier la brousse, puis éventuellement de défricher) il était nécessaire qu'en la laissant inexploitée durant plusieurs saisons agricoles, l'usager l'ait rendue à la brousse, portant par là atteinte aux modèles en usage. Encore fallait-il que le *Lamane* justifie sa démarche en termes de besoin, pour lui-même ou au profit d'un paysan insuffisamment pourvu. La nature religieuse des liens unissant l'homme à la terre, la valorisation par la société de la conservation et de la gestion des biens par le labeur personnel, imposaient aux chefs de lignage le devoir d'exploiter leurs terres grâce au seul concours des membres de leur groupe. Ainsi les litiges se trouvaient limités et l'équilibre foncier assuré.

4 – L'ORGANISATION ÉCONOMIQUE

1 - L'organisation économique au niveau infra-villageois

J'emprunterai l'essentiel du contenu de ce chapitre à l'économiste J.M. GASTELLU (L'organisation du travail agricole en milieu serer Ol, ORSTOM Dakar, 1969). Les activités de production en pays serer sont peu diversifiées. On dénombre deux productions principales, mils et arachides, et deux productions complémentaires, celles des haricots et du manioc. Le niveau le plus pertinent d'analyse des activités productives et de consommation n'est pas l'unité résidentielle, mais la cuisine dénommée *Ngak*. Chaque carré peut être formé d'une ou plusieurs cuisines. Le *Ngak* peut être défini comme l'ensemble des personnes qui puisent à un même grenier pour se nourrir. GASTELLU remarque qu'il n'y a pas nécessairement coïncidence entre cuisine et famille élémentaire puisque peuvent être intégrés à une même cuisine des personnes n'appartenant pas à la même famille élémentaire. La cuisine est donc plus extensive que la famille élémentaire ou le ménage. Dans l'arrondissement de Niakhar, les décomptes font apparaître une moyenne de 1,93 cuisines par unité de résidence ; 52% des concessions ne forment qu'une cuisine, 24% en comprennent 2 ; 20% en comprennent 3 ; 10% en comprennent 4 ; 2% en comprennent 5 ; etc.. La division en cuisines n'est pas soumise, chez les Serer du Baol, à des variations en fonctions des cycles saisonniers. Si l'on examine les liens de parenté existant entre chefs de cuisine vivant dans une même unité de résidence, on constate que les parents en ligne croisée, les alliés et les résidents non-apparentés sont ceux qui font le plus souvent cuisine à part (36% des cas), viennent ensuite les agnats (35% des cas), les germains (19%), les utérins enfin (10%). Si l'on effectue la même ventilation selon les liens existant entre chefs d'unité résidentielle et chefs de cuisine, on observe qu'une femme se sépare rarement de son fils et qu'il est peu fréquent qu'un fils aîné n'appartienne pas à la cuisine de son père. Si l'on analyse enfin la composition des cuisines selon les mêmes critères, on relève que la famille élémentaire est la forme de groupement la plus fréquente mais que dans une minorité des cas l'on y trouve aussi des parents en lignage croisé ou bien des non-apparentés. Les groupes formés par des couples accompagnés d'enfants adultes célibataires ou mariés, par des frères agnatiques ou germains, par des oncles et des neveux agnatiques mariés, sont assez fréquemment attestés au contraire du groupe avuncolocal, fort rare.

Ces constatations vérifient les règles de division des cuisines énoncées par GASTELLU sur un échantillon de cas plus restreint : l'aîné des représentants masculins d'un matrilignage à l'intérieur d'une unité résidentielle forme une cuisine avec sa mère, ses épouses et leurs enfants. Tous les membres d'un même matrilignage co-résidant appartient donc à une même cuisine sauf cas de scission par suite de désaccords. Le chef de cuisine, *i.e*, d'exploitation répartit les parcelles entre les membres de la cuisine, décide

des opérations culturales qui y sont pratiquées ainsi que de la constitution des équipes chargées de leur entretien. La culture des mils est pratiquée par les deux sexes. Le chef de cuisine et les adultes masculins appartenant à cette unité, cultivent ensemble les parcelles ensemencées en mil qui fournissent la subsistance du groupe mais les autres adultes disposent, de surcroît, de parcelles personnelles qu'ils sont seuls à cultiver et dont le produit leur revient. Les travaux concernant l'arachide sont aussi pratiqués par les deux sexes. Les plus pénibles, débroussage, déterrage, battage, revenant aux hommes. La production est répartie en trois parts : la première est vendue à la coopérative (le produit monétaire étant lui aussi réparti au prorata entre chacun des membres de la cuisine), la seconde est consommée, la troisième constitue la réserve de semence.

2 - L'organisation économique au niveau iso et inter-villageois

1 - Les groupes d'épargne

Dans chaque unité de résidence les membres d'un même matrilignage constituent des groupes qui fonctionnent en tant qu'unités de gestion des biens transmis ou acquis individuellement. Les «noyaux utérins» les plus fréquemment observés, sont constitués par une femme mariée, veuve ou divorcée, et ses enfants, filles et fils, ces derniers étant célibataires ou mariés (72% des cas), puis vient le groupe que constitue l'association d'une femme et des enfants de sa ou ses filles (5% des cas), enfin celui formé par des frères germains ou utérins (3% des cas). A un niveau supérieur on trouve, fonctionnant de la même manière mais à distance, le segment de matrilignage qui, par le jeu des modes de résidence, se trouve dispersé au sein de plusieurs unités résidentielles d'un même village, voire de villages différents. A sa tête, le *Mag Den*, le plus âgé des membres masculins du segment de matrilignage.

2 - Les formes de l'entraide

Les Serer du Siné disposent de trois modèles de travail coopératif couvrant la totalité des activités rurales.

a – *A Dimlé*

C'est l'«aide-secours». Des paysans appartenant souvent à la classe d'âge des cadets se réunissent à l'instigation de l'un d'entre eux sur une parcelle ou au domicile d'un membre de la communauté, handicapé par l'âge ou la maladie, et réalisent à sa place une opération qu'il aurait eu du mal à mener à bien par ses seuls moyens. Il est de règle que l'opération s'effectue à l'insu du bénéficiaire dont la surprise accroîtra la satisfaction. Une telle action renouvelée vaut à la classe d'âge qui l'a menée une réputation d'oblativité. La tâche est conduite rondement, dans l'allégresse, l'«effet de facilitation» étant maximum. Le bénéficiaire peut marquer sa gratitude, s'il en a les moyens, en organisant un repas.

b – *A Ndamir*

Ce type de travail collectif est caractérisé par une réciprocité absolue des prestations et par la complémentarité des apports et des tâches. Ainsi, deux paysans se réunissent successivement sur la parcelle de chacun d'eux pour déterrer l'arachide ; l'un apportera sa souleveuse, l'autre son âne.

c – *A Sim*

C'est la formule la plus usitée, celle qui réunit le plus grand nombre de travailleurs sur une parcelle. Dans le cas le plus fréquent (77% des observations) un paysan demande à d'autres paysans de venir l'aider à réaliser une opération culturale déterminée. La parenté ne paraît jouer qu'un rôle très secondaire dans le choix des participants. Dans les trois villages où j'ai recensé les fréquences d'apparition du phénomène et les modalités de son organisation, l'existence de liens de parenté ou d'alliance entre organisateur et participants n'est attestée que dans 17% des cas, alors que 68% des membres du groupe sont des voisins et amis.

Il peut arriver que l'invitation à participer ne soit pas transmise directement et qu'elle ne soit pas nominale : un paysan peut être amené à organiser *A Sim* au profit d'un aîné ou d'un ami, ou bien d'un parent ou d'un allié (23% des cas).

A Sim a Tyemrem désigne l'opération réalisée au bénéfice du père ou de l'oncle utérin de la fiancée de l'organisateur ou bien de son beau-père (7% des cas). Cette dernière formule est assez proche d'*A Dimle* en ce sens que dans les deux cas l'intervention a pour objectif de porter assistance à un villageois dans le besoin ; indigent dans *A Dimle,* contraint par son alliance dans *A Sim a Tyemrem.* La seule différence réside dans les modalités d'apparition du phénomène : organisé spontanément dans le premier cas, à la demande dans le second. Lorsque l'organisateur n'est pas le bénéficiaire de l'opération, ce dernier est le plus souvent apparenté au premier (71% des cas). Dans 21% des cas, c'est un voisin ou ami.

Il peut arriver aussi que l'invité ne participe pas lui-même à la tâche, soit parce qu'il est souffrant, soit parce qu'il est pris par une occupation pressante. Il est de rigueur qu'il en informe alors l'organisateur, qu'il justifie son absence puis qu'il délègue pouvoir à l'un de ses proches, appartenant le plus souvent au même groupe de production. Les cas de délégation non motivée par des nécessités impérieuses sont rares parce qu'un tel comportement est réprouvé. Ils apparaissent presqu'exclusivement lorsque l'organisateur n'est pas bénéficiaire, l'invitation étant alors ressentie comme moins contraignante. Un invité en situation de dépendance socio-économique doit informer son chef d'exploitation de l'invitation reçue et obtenir d'être libéré à cet effet.

On distingue trois catégories de *Sim* selon la durée du travail : matinée, après-midi ou journée complète. Un repas est servi par le bénéficiaire sur les lieux du travail ou dans son carré. La collation n'est pas perçue comme une compensation à l'effort fourni mais comme une simple marque de gratitude. Le nombre de cultivateurs réunis pour réaliser *A Sim* est en moyenne de sept personnes, avec ses oscillations d'amplitude importante (de trois à plus de quinze personnes), tout dépend de la popularité du bénéficiaire, de son aisance, de sa générosité. Toutes les opérations culturales, depuis le binage des mils ou de l'arachide, jusqu'à leur récolte, peuvent justifier l'organisation d'*A Sim*, mais on remarque que ce sont les tâches les moins aisément mécanisables, celles aussi qui se situent aux périodes les plus fiévreuses de l'année agricole, qui sont le plus souvent réalisées selon cette formule.

Il y a lieu de mettre l'accent sur la plasticité de cette institution destinée à pallier l'urgence des activités agricoles vivrières dans une économie étroitement conditionnée par les cycles saisonniers. Son emploi s'est étendu tout naturellement aux opérations arachidières où il est le plus fréquemment observé. Si l'on examine l'âge des bénéficiaires de ces prestations, on s'aperçoit que les aînés sont débiteurs à l'égard des jeunes puisque la tranche d'âge allant de 15 à 39 ans tire profit d'*A Sim* moins fréquemment que l'on pourrait s'y attendre, compte tenu de son poids dans la population active villageoise. La situation inverse s'observe quant aux aînés (40 à 59 ans). De même, les participants à *A Sim* sont, toutes proportions gardées, plus souvent des cadets que des aînés. Tous les cultivateurs, qu'ils soient paysans, descendants d'hommes d'armes, d'esclaves, d'artisans ou de griots, peuvent tirer profit de cette institution. Nul n'en est exclus. De la même manière aucun clivage n'apparaît dans la ventilation des différents rôles tenus selon l'appartenance religieuse. Tout au plus, note-t-on que les musulmans y ont plus souvent recours sans qu'il soit possible d'apporter une explication convaincante à cette constatation. Il semblerait que les Serer islamisés, les Mourid surtout, fassent appel à des réseaux de relations plus étendus. Peut-être aussi, comme ils se plaisent à l'affirmer, sont-ils plus généreux dans les repas offerts. Les bénéficiaires, ceux du moins qui, pour les raisons exposées plus haut, ne veulent ou ne peuvent organiser ou prendre en charge d'inviter, s'adressent de préférence à un coreligionnaire, lequel à son tour sollicitera en premier ordre des paysans de sa religion ou confrérie, puis complètera l'effectif si le besoin s'en fait sentir. L'aire de participation se limite le plus souvent au village du bénéficiaire, à condition que la communauté soit de taille suffisante pour procurer le nombre de bras requis par l'ampleur de la tâche. Dans le cas de villages de taille modeste, l'invitation s'adresse aux cultivateurs résidant dans les villages voisins. Lorsque le bénéficiaire réside dans un village important, l'on fait appel au voisinage et à l'amitié plus souvent qu'à la parenté. Au contraire, lorsque le village n'est pas à même de se suffire, les liens de parenté l'emportent sur l'amitié dans le choix des participants.

5 – LA COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE

C'est sans doute au plan de l'univers religieux que le recours au village en tant que cadre de référence trouve sa justification la plus évidente. Le système religieux serer présente en effet la particularité d'être à la fois paysan et familial. Il repose sur la croyance à l'existence d'un être suprême tout puissant, dénommé *Rog Sene,* mais surtout sur celle de divinités secondaires :

– Les *Djinne,* empruntés à l'Islam, sont des esprits foncièrement malfaisants qui fuient la présence humaine, vivant dans les arbres, les buissons, les lieux écartés et inquiétants. Chaque village a ses *Djinne,* ils ne font l'objet d'aucun culte ;

– les *Pangol* sont les intermédiaires entre *Rog Sene* et les mortels. Ils vivent principalement sous terre mais, contrairement aux *Djinne,* se plaisent dans la compagnie des hommes. Généralement invisibles, ils peuvent, en certaines occasions ou simplement pour manifester leur présence, prendre une enveloppe animale (celle d'un serpent en particulier).

On peut distinguer trois types de *Pangol*:

a - les divinités de la nature, que l'on dénomme par leur lieu de résidence préférentiel, arbre, source, marigot, éminence de terre, etc..

b - les esprits des hommes qui, originaires du village, se sont signalés à leurs contemporains par leur vie exemplaire, leurs vertus ; tel, en particulier, le cas de fondateurs de village ou de *Diaraff* réputés pour leur sagesse ;

c - les esprits ancestraux qui font l'objet d'un culte se transmettant dans les lignages ; l'accession d'un ancêtre au statut de *Pangol* est annoncée par des «signes», multiplication de phénomènes surnaturels se produisant sur sa sépulture ou au voisinage.

Les *Pangol* forment une société à la manière de celle des vivants, ils sont sexués, se nourrissent, ayant chacun leurs habitudes de vie. Ils se reproduisent en prenant époux ou épouse parmi les mortels. Ils se fixent auprès d'une famille dont ils ne sont pas nécessairement issus mais où ils se plaisent et peuvent la suivre dans ses pérégrinations. Ils peuvent enfin posséder les vivants.

Au terme de minutieuses enquêtes, H. GRAVRAND est parvenu à dénombrer les motifs qui peuvent conduire les *Pangol* à s'incarner :

1 - Par héritage ; un descendant de possédé a des chances de le devenir lui-même à la mort de son parent.

2 - A la suite d'une offense faite au *Pangol,* lorsqu'en particulier il y a viol délibéré d'un interdit.

3 - A la suite de vols commis au préjudice d'un *Pangol* car ces derniers comme les mortels disposent de biens qui ont la particularité de fructifier par eux-mêmes. Cette richesse, or, pierres précieuses, monnaie, bétail, peut tenter les humains qui parviennent à s'en emparer, s'ils sont doués de facultés extralucides ou moyennant les services d'un voyant.

4 - Par contrat, car les *Pangol* pour des raisons diverses cèdent parfois leur richesse à des mortels qui leur abandonnent en échange un être cher, dans sa totalité ou en partie. Ainsi, on donne au *Pangol* contacté un œil ou un membre appartenant à un enfant. C'est pour cette raison qu'une fortune rapidement édifiée attire la méfiance ; elle fait craindre la mort prochaine d'un jeune du lignage et l'individu qui en tire profit est suspecté de collusion avec les *Pangol.*

5 - Par libre choix enfin car les *Pangol* possèdent fréquemment ceux auprès desquels ils se plaisent à vivre, ceux qu'ils aiment.

Les *Pangol,* qui chacun ont une personnalité bien affirmée (certains sont exubérants, malicieux et taquins, d'autres sont plus paisibles et de bon conseil), signalent leur présence par la multiplication de faits surnaturels (lévitation de mammifères, mouvements de matière brute, apparitions de reptiles, etc..) La possession s'annonce en rêve puis par des convulsions et bouffées délirantes. L'individu concerné ne doit surtout pas résister aux manifestations sous peine de troubles plus violents préjudiciables à son équilibre tant somatique que psychique.

Les *Pangol* jouent un rôle dans les plus humbles des activités villageoises ; ils régissent la vie humaine, déclenchent maladies fonctionnelles et épidémies ; ils fécondent la terre et les femmes, amorcent ou bloquent les pluies. Ils peuvent enfin s'ériger en redresseurs de torts, châtiant les voleurs, les calomniateurs, les mauvais enfants, tous ceux qui perturbent l'ordre social. Ils ont, dans bien des cas, présidé à la fondation des villages, indiquant en rêve aux émigrés les lieux les plus propices à leur installation.

Les attitudes que doivent adopter les humains dans leurs rapports avec les *Pangol* doivent toujours être de conciliation. S'il s'agit de *Pangol* familiaux, il faut leur rendre fréquemment visite, susciter leurs conseils et directives avant tout évènement important, grossesse, naissance, baptême, sevrage, initiation, noces, funérailles. On accède à eux par des libations et plus rarement par des sacrifices sanglants sur leurs tombes ou sur les autels qui leur sont élevés. S'il s'agit de *Pangol* villageois, les autels sont installés non loin des trous par lesquels ils regagnent leur logis souterrain. Ces autels se signalent au visiteur par la présence de pilons brisés enfoncés verticalement dans le sol et de calebasses renversées. On les appelle par des chants et des formules rituelles dont les *Yall Pangol* (maîtres des *Pangol*) détiennent le secret.

Outre les rituels préventifs, propitiatoires ou de remerciement, qui imprègnent l'atmosphère villageoise, les manifestations les plus intenses de la vie religieuse se situent lors de l'initiation collective (plusieurs villages groupent leurs enfants à cet effet) qui accompagne la circoncision et porte le nom de *Ndut*. Les initiés suivent une longue réclusion en brousse au cours de laquelle ils subissent diverses épreuves corporelles et reçoivent un enseignement ésotérique. L'initiation culmine dans la cérémonie du *Mame* : les adolescents, après avoir reçu de nouveaux noms, sont ensevelis sous une tente mobile où, après des visions réputées terrifiantes, ils renaissent à la vie en tant qu'hommes.

Chaque village, outre ses maîtres des *Pangol*, a son ou ses autorités religieuses : *Madag* et *Saltigui*, qui prévoient la qualité des récoltes et définissent les procédures à suivre pour obtenir les faveurs des divinités agraires ; *Kumah* ou maîtres des initiés, dépositaires des codes et langages secrets, assistés des *Selbe*, gardiens des circoncis durant le *Ndut* ; *Pan*, guérisseurs utilisant une riche pharmacopée et des procédés magiques de diagnostic, enfin *Nakh* ou sorciers noirs, redoutés parce que mangeurs d'âmes dans lesquelles ils puisent leur vitalité.

6 – AUTORITÉ ET FORMES DU POUVOIR

Le niveau le plus étroit où s'expriment des rapports d'autorité est la famille nucléaire ou le ménage, l'homme exerçant son pouvoir sur ses épouses et ses enfants, tant du moins que ces derniers résident sous son toit, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de la circoncision pour les garçons, jusqu'à celui du mariage pour les filles. Son autorité sur ses fils sera beaucoup plus limitée s'ils décident pour une quelconque raison de résider indépendamment ou chez leur oncle utérin. Dans tous les cas, les enfants, particulièrement les garçons, sont très libres vis-à-vis de leur père.

Le chef de cuisine, ou *Yall Ngak*, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, distribue les parcelles aux membres de son groupe et affecte les équipes chargées d'y réaliser des opérations culturales ; il décide de la nature de ces dernières. Il décide aussi, dans une certaine mesure, de l'affectation du produit de la vente de l'arachide en accord avec le chef de segment de lignage utérin.

Le *Yall Ndok*, le plus âgé des membres masculins du ou des lignages utérins représentés dans l'unité résidentielle, exerce un droit de regard sur l'usage qui est fait des biens constituant le matrimoine et se sent concerné par le comportement des membres de son groupe.

En fonction des règles de résidence, nous l'avons vu, les membres d'un même lignage utérin peuvent se trouver dispersés dans plusieurs concessions d'un même village ou de villages différents. Le *Mag Den*, doyen du lignage utérin détient l'autorité ; il en investit localement le *Yall Ndok*.

Ce n'est qu'à la faveur d'évènements importants tels que baptême, initiation, mariage, funérailles, que le lignage utérin se trouve matériellement reconstitué. Les décisions ou les conseils du *Mag Den* interviennent principalement en matière d'éducation et de choix matrimoniaux et dans une certaine mesure en matière de gestion du matrimoine élargi.

Au niveau du village, le pouvoir politique est détenu par un chef de carré désigné par le Ministère de l'Intérieur sur proposition de l'administration locale. Il est assisté d'un conseil formé des notables, qui tranche les différends fonciers ou familiaux qui n'ont pu trouver solution au niveau inférieur. Le chef de village (*Diaraff*) et les membres du conseil appartiennent le plus souvent au Parti, lequel peut être représenté par un délégué.

D'une manière générale, l'autorité colonialc avait conservé la chefferie traditionnelle ; il n'y a pas eu rupture non plus à l'avènement de l'Indépendance nationale, en pays serer du moins. Ainsi, dans l'arrondissement de Niakhar, 79% des chefs de village sont apparentés en ligne directe à leurs prédécesseurs dans cette charge et 68% sont issus des lignages fondateurs. La situation est très différente en pays wolof où d'une manière assez fréquente, la chefferie est détenue par les chefs religieux (marabouts) qui contrôlent aussi l'accès à la terre.

7 – LE VILLAGE EN TANT QUE CADRE EN VUE D'UNE ACTION DE DÉVELOPPEMENT

Les structures d'assistance, d'encadrement et de développement établies en milieu rural sénégalais sont identiques quels que soient les groupes sociaux concernés. Elles sont multiples, se chevauchent spatialement, ont subi des aménagements divers parfois peu coordonnés et font dans plusieurs cas double usage de sorte que le non-initié s'y perd aisément.

L'organisation des «terroirs» : les lois sur le «Domaine National» définissent le «terroir» par référence au système coopératif : «Le ressort territorial du terroir doit être tel qu'il permette le fonctionnement correct d'une coopérative agricole, répondant aux deux critères de rentabilité et d'autogestion maximum.. Les limites de terroir sont définies par décret sur proposition du Gouverneur et après avis du Comité Régional de Développement... l'administration du terroir est soumise au contrôle du Ministère du Développement exercé par l'intermédiaire du Gouverneur et du Centre d'Expansion Rurale».

«Le Conseil Rural (un par terroir) est l'organe représentatif des intérêts des habitants du terroir, il gère les terres du Domaine National. Il est composé d'un représentant de chaque village, choisi parmi les habitants, de fonctionnaires et agents de l'État choisis parmi les membres du Centre d'Expansion Rurale et de représentants des coopératives agricoles désignés par l'assemblée générale des coopérants».

Les limites de ces «terroirs», telles qu'elles découlent des textes n'ont pas été effectivement précisées et les Conseils ruraux n'ont guère eu l'occasion, en pays serer et à ma connaissance du moins, de se réunir. On peut donc considérer qu'il s'agit de textes applicables à long terme ; sans doute la répartition, si elle est un jour réalisée, suivra dans le Siné les limites des anciens terroirs déterminés par les droits d'usage lignagers. Ces terroirs, comme le montre la carte 1 due à A.LERICOLLAIS, pour la région de Sob (arrondissement de Niakhar), débordent parfois largement sur plusieurs unités villageoises.

Les «Coopératives» agricoles : elles ont été conçues comme les cellules de base du développement en milieu rural. Elles assurent, en exclusivité et par le truchement de l'ONCAD (Office National de Coopération et d'Assistance au Développement), la commercialisation de la production arachidière, l'approvisionnement en matériel agricole, en vivres de soudure.

C'est dans leur cadre que sont accordés par la BNDS (Banque Nationale de Développement du Sénégal), les crédits en vue de l'équipement, sous forme de prêts à faible taux, remboursables par prélèvements sur la récolte d'arachide.

Chaque coopérative regroupe, en principe, de 2000 à 4000 personnes et couvre donc généralement plusieurs villages, en fonction de la disposition de l'habitat autour des villages-centres, de telle sorte que la distance entre ce village et le village-satellite le plus éloigné ne soit pas supérieure à 15 km. Le conseil d'administration est élu par les coopérateurs tout comme le peseur (le gérant, choisi parmi les «lettrés»).

En fait, le paysan ne peut qu'adhérer à cette formule s'il veut commercialiser sa récolte par les voies légales et bénéficier des prêts d'équipement que ne sont plus autorisés à pratiquer les traitants (de même qu'il leur est interdit d'acheter et de stocker l'arachide).

Par ailleurs, la gestion financière des coopératives est effectuée par l'ONCAD (agent-comptable) et c'est la BNDS qui fixe le volume du crédit accordé après remboursement des dettes. La commercialisation de la production est prise en charge par l'ONCAD et l'OCA (Office de Commercialisation de l'Arachide). Enfin, le conseil de gestion des coopératives est fortement contrôlé par l'administration.

La carte 2 montre la répartition des villages-coopératives dans l'arrondissement de Niakhar ainsi que les aires de desserte. On notera le caractère complexe et parfois apparemment peu rationnel de la distribution, certains villages dépendant de deux, voire trois coopératives.

Le nombre moyen d'habitants, regroupés au sein d'une coopérative, est de 2270 personnes dans cet arrondissement, avec de fortes variations d'amplitude (la plus petite coopérative regroupe 517 personnes la plus grande 4470).

La structure ONCAD : l'ONCAD dispose de «seccos» matérialisés par un hangar en tôle abritant la part de la production d'arachides prélevée en paiement des dettes d'équipement, le matériel agricole lui-même, les engrais et les fongicides.

Cette structure est antérieure à la création des coopératives, elles-mêmes héritières des AIR (Associations d'Intérêt Rural). Elle est fréquemment, pour des raisons de commodités, utilisée pour la classification des villages par les Services de la Statistique et du Plan et par les chercheurs dans leurs investigations.

La carte 2 présente la répartition des Seccos dans l'arrondissement. On notera qu'ils sont moins nombreux que les coopératives et qu'ils sont installés dans les villages-centres. On remarquera aussi qu'il n'y a pas coïncidence entre zones de secco et zones de coopérative. D'une manière générale, un secco couvre partiellement ou totalement plusieurs coopératives.

L'ONCAD assure donc, à partir des seccos et des coopératives, la collecte et l'évacuation de l'arachide sur les huileries par l'intermédiaire de transporteurs privés, supervise le travail du gérant-peseur, établit, par l'entremise de la SATEC-SODEVA, les besoins en matière de prêt et relaie la BNDS.

L'animation rurale (Ministère du Développement Rural) dispose dans chaque région administrative d'un centre de formation d'animateurs choisis parmi les jeunes paysans dynamiques et d'un Centre d'Animation Rurale (CAR) installé dans chaque arrondissement. Les animateurs (non rémunérés) sont répartis par villages ou groupes de villages dans leurs régions d'origine.

La SODEVA (Société de Développement et de Vulgarisation Agricole) s'était fixée pour but une augmentation de 25% de la production arachidière et une amélioration des rendements en matière de cultures vivrières à l'échéance de 1968. La SATEC (Société d'Aide Technique et de Coopération) fournit son assistance technique à la SODEVA et à l'ONCAD.

La SODEVA agit par l'utilisation de nouvelles variétés de semences, la mécanisation de l'équipement, la vulgarisation de la fumure animale et des engrais chimiques, de façons culturales plus rationnelles, l'amélioration et la gestion des coopératives et la formation des coopérateurs.

Les objectifs de la SODEVA coïncident, pour partie, avec ceux de l'Animation rurale. La SODEVA exerce son action sur les masses rurales par l'intermédiaire de vulgarisateurs formés par elle et appointés, encadrés par des assistants techniques (1 par arrondissement) et des ingéniers (1 par région).

Quatre cents vulgarisateurs sont en action dans le pays, chacun d'eux prenant en charge cent à deux cents paysans. Le vulgarisateur SODEVA vit sur le terrain en permanence, organisant des réunions

sur un thème précis, se livrant à des démonstrations diverses et suivant de plus près les paysans les plus réceptifs au changement des habitudes techniques. A l'approche de la saison agricole, il recense les besoins en matériel qu'il transmet à l'ONCAD.

Les centres d'Expansion Rurale polyvalents (Direction de la Coopération) interviennent enfin au niveau de l'arrondissement. Les agents de la coopération (en matière sanitaire, sociale, etc..) participent de droit aux assemblées de coopérative où ils ont une voie consultative ; leur avis est, en fait, déterminant dans les décisions prises. Ils prodiguent eux aussi leurs conseils aux paysans.

Comme cette brêve description des moyens d'action dans le sens du développement rural a pu le faire entrevoir, les structures sont complexes, souvent mal définies dans leurs fonctions et, partant, concurrentielles.

Si le village a souvent été cité comme cadre propice à une action de développement, les réalisations donnent au contraire à penser que les pouvoirs publics recherchent un peu à tâtons des formules indépendantes des groupements traditionnels.

Je connais mal les problèmes que pose l'efficacité des structures mises en place dans d'autres ethnies que serer, pour ce qui est de cette dernière le village me paraît constituer un niveau non exclusif mais nécessaire dans une politique d'expansion rurale.

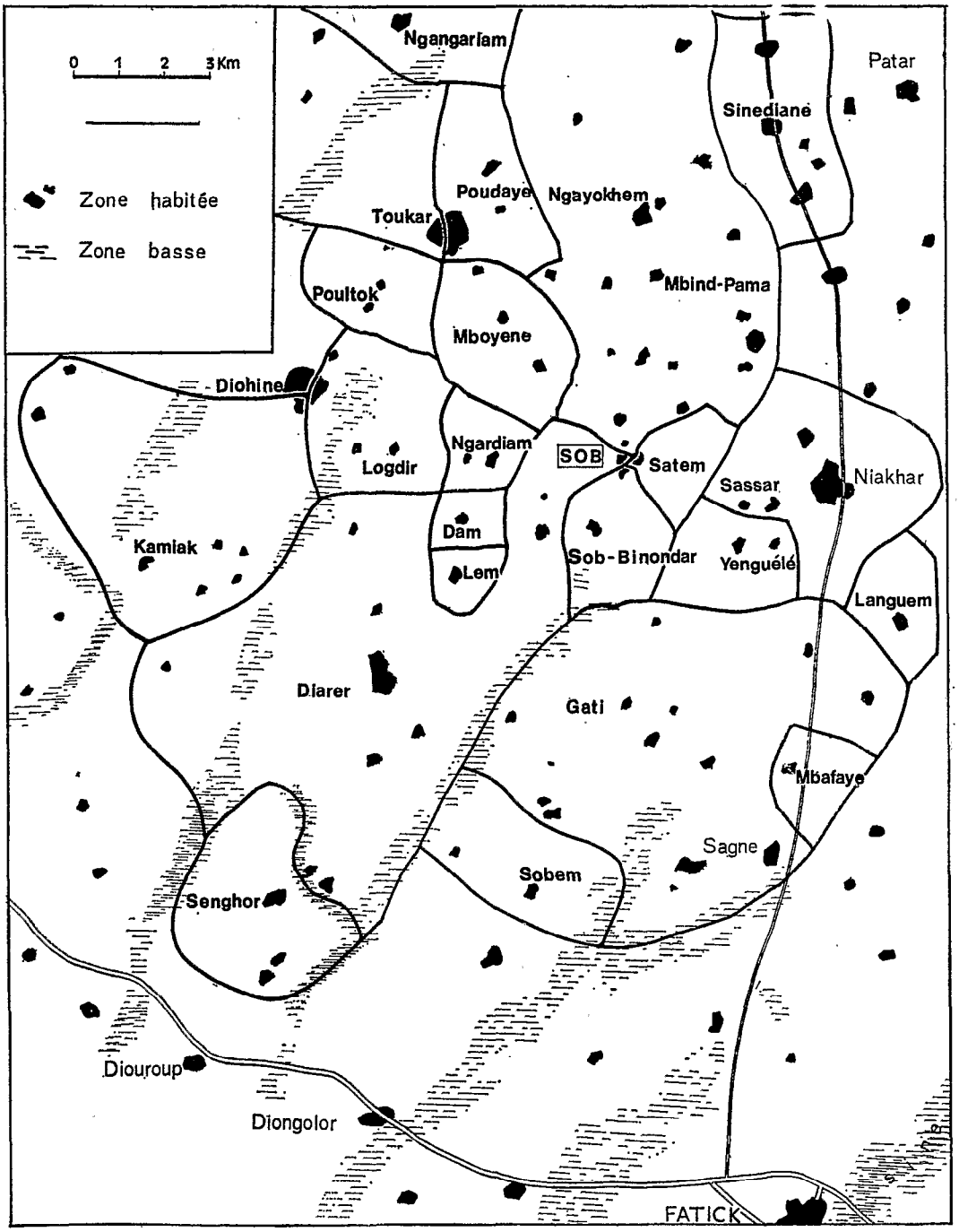
CONCLUSION –

Si l'on se réfère aux acceptions les plus couramment reçues du terme «village», lesquelles prennent pour critères principaux la disposition de l'habitat, le mode d'occupation de l'espace et la structure des activités de subsistance, on est autorisé à soutenir la pertinence de l'emploi de ce concept quant aux formations sociales observées en pays serer, cette pertinence justifiant le recours à la démarche qui s'y trouve liée, à tout le moins dans la phase initiale d'analyse.

Quelle que soit la sphère organisationnelle abordée, le village ne constitue certes pas, chez les Serer du Sénégal, à l'instar de la plupart des sociétés d'Afrique de l'ouest, rurales et sédentaires, une unité d'extension minimale, ces dernières fondant généralement leur réalité sur l'appartenance à un même groupe lignager. De même, certains secteurs de la vie communautaire débordent largement le cadre topographique défini par la notion de village.

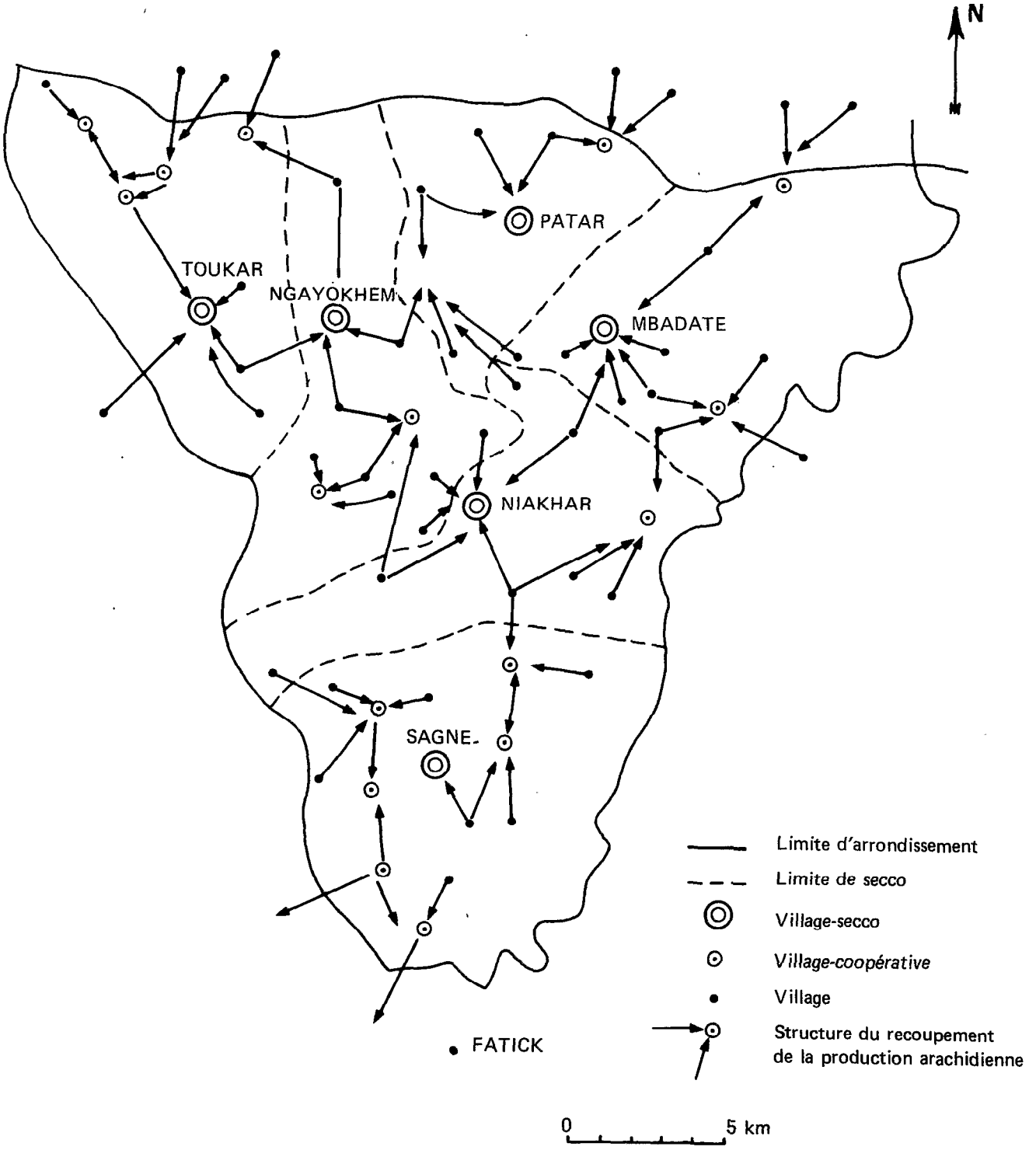
Mais il reste que c'est à ce niveau que s'exprime l'essentiel des rapports sociaux non étroitement induits par l'existence des liens de parenté ou d'alliance.

★



Carte 1

Les terroirs à l'ouest du Sine (arrondissement de Niakhar). A. LERICOLLAIS
Atlas des Structures Agraires, 7, Sob, p. 17, fig. 7.



Carte 2
Répartition des coopératives de commercialisation et des secco dans l'arrondissement de Niakhar (d'après informations SATEC-ONCAD et données d'enquête).

9

De la communauté à la commune : le cas de la Guyane

M.J. JOLIVET

Vouloir situer les différentes manifestations de la vie collective par rapport au cadre villageois serait prendre une option fausse sur la réalité rurale de ce pays : la question guyanaise se pose en des termes presque diamétralement opposés, car la première notion qui se trouve être en cause est celle de vie collective.

Le village correspond, ici, à une unité nettement individualisée par la superposition d'un triple découpage géographique, démographique et administratif. Il se présente donc comme une donnée objective, avant d'être une référence méthodologique. Et cette adéquation n'est précisément rendue possible que par l'inexistence d'une véritable vie collective au sein du cadre villageois.

L'actuelle unité rurale n'émane pas de la cohésion volontaire des membres du groupe qu'elle définit mais d'une intervention extérieure à elle-même : elle n'est pas communauté mais seulement commune. Et cette particularité conduit à opérer, pour la Guyane, une distinction radicale entre deux aspects, ailleurs généralement confondus, de la réalité villageoise : l'authentique et le fonctionnel.

En partant du cadre villageois, tel qu'il se livre à l'observation, on est obligatoirement amené à cette dichotomie qui est finalement la trame sur laquelle se dessine toute l'histoire des configurations rurales de la société créole, depuis qu'elle existe, c'est-à-dire l'abolition de l'esclavage.

LE CADRE VILLAGEOIS GUYANAIS –

Les villages créoles de la Guyane française s'échelonnent, de loin en loin, au long de l'étroite bande littorale bordant l'Atlantique, à la lisière de la grande forêt qui s'étend sur tout le massif intérieur. Ils sont situés aux embouchures des fleuves qui leur ouvrent une voie de communication vers l'intérieur, parfois un peu en retrait de la côte lorsque les estuaires sont assez larges pour permettre aux navires de remonter jusqu'à eux. C'est-à-dire que chacun se trouve au centre de l'une des micro-régions que définissent les bassins inférieurs des divers cours d'eau.

Par ailleurs, cette individualisation est encore accentuée par la faible densité de population et la discontinuité de l'occupation du sol, ainsi que par le découpage administratif qui est venu fixer le village dans ses frontières naturelles, en lui donnant le statut de commune.

En tant qu'unité spatiale, la commune guyanaise comporte les deux aspects classiques : le bourg proprement dit et son terroir. Si le bourg est toujours constitué d'un ensemble de maisons regroupées autour de bâtiments collectifs, il en existe cependant diverses configurations, chacune reflétant l'originalité de son histoire : quadrillage de rues où l'on sent l'effort d'un plan préparé à l'avance, maisons disposées sans ordre, au gré de chaque habitant, le long de sentiers qui sinuent entre les bosquets, ou encore maisons qui se pressent au bord de la rivière, de sorte que le village s'étire tout en longueur... Chacun de ces bourgs possède un terroir ou plus exactement une sorte de territoire où s'éparpillent les points de culture.

Là où il n'y a pas de route, dans les villages de l'est, tels Ouamary ou Régina, c'est autour de la rivière et de ses criques que s'organise le terroir. On y pratique exclusivement la culture itinérante sur brûlis, laquelle s'effectue sur les terres hautes et boisées du domaine. Mais, en raison des difficultés de charroi, un agriculteur ne peut guère s'éloigner, de plus de trois kilomètres, du «dégrad» où il amarre son canot et cela limite les surfaces cultivables à d'étroites bandes de terre situées en bordure des cours d'eau.

De plus les exploitations sont isolées les unes des autres, de sorte que chacune dispose du recours à un espace boisé suffisant à assurer la possibilité du défrichage annuel d'un nouvel abattis. Il en résulte que les agriculteurs sont dispersés sur dix ou vingt kilomètres en amont du bourg, puisque là sont les terres hautes et la plupart doivent résider presque en permanence sur les lieux d'abattis. Ils y ont donc leur «habitation» principale mais conservent cependant une maison, ou au moins une chambre, au village où ils reviennent périodiquement.

Dans ces régions, l'habitat apparaît alors comme étant à la fois groupé et dispersé. A la fin de la saison sèche, au moment des gros travaux de défrichage, le bourg se vide : hormis les quelques rares personnes qui font leurs abattis juste à l'arrière du village à moins d'une heure de marche, même ceux qui ont des lieux de culture assez proches y ont un petit carbet où ils préfèrent demeurer, au moins à cette époque, pour gagner du temps et ne pas se laisser surprendre par les pluies avant que le brûlage ne soit entièrement fait.

Mais, pour le reste des tâches agricoles, il n'y a pas de véritables impératifs saisonniers : la culture essentielle est celle du manioc et l'on peut en échelonner la plantation sur plusieurs mois, de façon à obtenir une récolte par lots successifs. De plus, les racines de manioc se conservent assez longtemps dans le sol pour qu'on n'ait à les sortir qu'au fur et à mesure des besoins. Ainsi, chacun mène son travail comme il l'entend, sans se préoccuper de ce que font les autres. Et, durant les trois-quarts de l'année, le village connait un va-et-vient continuel : certains cultivateurs redescendent de l'habitation, d'autres y remontent, au gré des récoltes dont chacun a choisi, à sa guise, le moment.

Cette mobilité de l'habitat n'est pas aussi marquée dans les bourgs desservis par la route qui suit le cordon littoral, à l'ouest de Cayenne. Pourtant, le terroir s'y étend souvent sur des distances encore plus grandes. La tendance, plus ou moins ancienne et forte selon les régions, à l'abandon des abattis de rivière au profit des abords de la route conduit en effet à une certaine dispersion des nouveaux emplacements de culture : si les savanes côtières peuvent contenter un éleveur de bétail, elles ne conviennent pas toujours à l'agriculteur qui doit parfois s'éloigner sensiblement du bourg pour trouver un endroit propice à la culture sur brûlis, puisque telle est encore la technique la plus courante. Mais le paysan de l'ouest a deux directions possibles pour aller faire ses abattis : la route étant parallèle à la côte, il y a des terres boisées de part et d'autre du village. Celui-ci n'est donc plus, comme à l'est, à la frontière du terroir, mais au centre.

Par ailleurs, pour des raisons de charroi, partout semblables, les abattis ne sont jamais très éloignés de la route ; c'est-à-dire que l'accès en est tout particulièrement facile, avec les moyens modernes de locomotion. Alors, les «habitations» se réduisent à de simples carbets où l'on s'abritera de la chaleur vers midi, où l'on dormira peut-être à la période de défrichage, mais qui ne sont plus de vrais lieux de résidence : la seule réelle maison est celle du bourg. Tel est tout au moins le cas de Mana.

Dans la région de Kourou-Sinnamary, la question est plus complexe. Le regroupement dans le cadre du village y est plus manifeste qu'ailleurs mais il est surtout provoqué par l'implantation de la base spatiale. Les paysans ont été expropriés de leurs habitations des savanes pour être relogés dans les deux cités construites à leur intention, dans l'un et l'autre bourg. Mais, auparavant, l'habitat était essentiellement dispersé : la pratique de l'élevage libre, les bêtes étant lâchées dans la nature durant la journée, astreignait le paysan à résider en permanence dans son habitation, plus ou moins isolé de ses voisins. Le bourg restait cependant l'endroit où tous se réunissaient aux grandes occasions, telle la fête de la commune, et où redescendaient, chaque fin de semaine, ceux, assez nombreux, qui y conservaient une maison.

Aujourd'hui, à Kourou, c'est le bourg qui est devenu le principal cadre de vie. Les agriculteurs ont dû renoncer à l'élevage et ne font plus, dans les nouveaux abattis où on les a déplacés, que des journées de travail épisodiques. Mais il y a là une évolution qui n'est plus exactement du ressort rural : le centre spatial et sa nouvelle cité créent un phénomène urbain, sans doute assez particulier, mais qui n'est pas sans influencer le vieux bourg, lequel s'apparente, à présent, davantage à une espèce de banlieue pauvre qu'à un village agricole.

Néanmoins, sans même prendre en considération le cas un peu marginal de Kourou, on peut noter que le cadre villageois n'a pas partout un rôle semblable et cette différence apparaît tout d'abord comme la résultante d'un certain changement économique.

Dans les communes de l'est, chaque exploitation tend à constituer une unité de quasi autosubsistance : en résidant sur les lieux d'abattis, l'agriculteur est également bien placé pour faire régulièrement des expéditions de chasse en forêt et de pêche en rivière ; c'est-à-dire qu'il peut pourvoir à l'essentiel de ses besoins alimentaires par ses propres moyens. C'est pourquoi il peut rester longtemps, parfois plusieurs mois, sans revenir au village. De plus, l'écoulement des récoltes lui pose un problème difficile à résoudre : le marché local est inexistant dans la mesure où chacun produit à peu près la même chose : pour vendre, il faut expédier à Cayenne. Il y a un bateau qui assure la liaison entre le chef-lieu et les divers bourgs, environ deux fois par mois. Mais il n'y a d'organisation, ni pour l'embarquement des marchandises, ni pour la réception et la revente en ville : chacun doit avoir une solution personnelle. Certains ont un correspondant qui se charge, contre redevance, du débarquement et de l'écoulement des denrées ; d'autres préfèrent assumer eux-mêmes cette responsabilité et, pour ce faire, groupent au maximum leurs récoltes puis les descendent à Cayenne où ils s'occupent, durant quelques semaines, à les vendre, soit à des commerçants, soit directement aux usagers s'ils trouvent quelques pas de porte pour s'installer.

Dans un tel système, le bourg fait surtout figure de relais entre les lieux de production et les lieux de vente. Pour qu'il devienne un véritable point de regroupement, sur le plan de l'économie agricole, il faut d'une part qu'il connaisse un début de diversification des tâches, d'autre part qu'il soit le centre d'une organisation collective minimale.

Tel est le cas des villages de l'ouest et, en particulier, de Mana. Désormais éloigné des territoires de chasse et de pêche, le paysan se consacre entièrement à l'agriculture. L'évolution de la structure foncière stimule d'ailleurs ce comportement : par rapport aux rives forestières des rivières, les zones cultivables le long de la route sont plus restreintes ; l'itinéraire devient difficile et les abattis tendent à se fixer ; alors, plutôt que de rester occupant sans titre d'un terrain domanial qu'il sait ne plus pouvoir abandonner au profit d'un emplacement vierge, le paysan choisit souvent de demander une concession ; il est ainsi enclin à mettre en valeur sa nouvelle propriété, par une culture intensifiée. Comme il y a quelques créoles qui se sont spécialisés dans les activités de chasse et que les Indiens Galibi, qui vivent à l'embouchure de la Mana, apportent régulièrement les produits de la pêche à laquelle ils s'adonnent quotidiennement, l'agriculteur peut trouver au village les produits nécessaires à diversifier son alimentation.

Mais le problème des débouchés pour les denrées agricoles est devenu primordial. Toutefois, il paraît avoir été harmonieusement résolu par le choix d'une solution moderne : les cultivateurs ont formé un syndicat agricole qui fonctionne comme une coopérative de vente des récoltes de l'abattis dans le cadre d'un marché passé avec le centre hospitalier du département. A priori, on peut donc penser qu'il y a, dans cette répartition des activités économiques entre les membres du groupe et, surtout dans cette conjugaison des efforts, visant à surmonter, par une action collective, les difficultés de chaque agriculteur, un système d'inter et de co-relations économiques, impliquant l'idée d'une unité villageoise réellement opérante.

Mais, est-ce à dire qu'il y a, dans ce changement vers la modernité des communes de l'ouest, un facteur d'intensification du réseau relationnel représentant le contenu signifiant du cadre villageois, réseau que le système d'autosubsistance et de liaisons personnelles avec le marché de Cayenne qui prévaut à l'est, tend, au contraire, à relâcher ? Ceci est en partie vrai, mais pour comprendre la question, il est nécessaire de la poser dans des termes tout à fait différents. Car, si les rapports économiques semblent revêtir des aspects opposés, ici et là, les rapports sociaux eux demeurent très comparables et, ceci est une longue histoire : celle du passage de la communauté première, des lendemains de l'émancipation, à la commune actuelle.

COMMUNAUTÉ ET UNITÉ AUTHENTIQUE –

Pour affirmer qu'il n'y a plus de communauté en Guyane mais seulement des communes, il faut évidemment partir d'une certaine conception de la communauté. Sans doute s'agit-il d'une notion «relative» à laquelle on a donné des définitions très diverses. On parle d'ailleurs aussi bien de communauté villageoise que de communauté religieuse ou laïque. Toutefois, malgré les controverses, il me semble que l'on peut dégager, à travers les multiples acceptions du terme, quelques principes de base, partout identiques.

Quelle qu'elle soit, la communauté apparaît être le produit d'une organisation collective, impliquant l'idée de participation et, pour reprendre la terminologie de GURVITCH, une intensité moyenne de «fusion dans le Nous».

Dans le cas de la communauté villageoise classique, cette participation est pluri-dimensionnelle : elle s'exerce à travers les relations économiques, parentales, sociales, politiques et religieuses et elle aboutit à la formation d'un réseau complexe où s'exprime toute la vie collective du groupe considéré. Telle est tout au moins la définition, en quelque sorte «idéale», qui m'a servi de référence pour essayer de mesurer ce qui faisait l'originalité des sociétés rurales que m'offrait le terrain guyanais.

Car, ici, aucun groupe créole ne semble avoir atteint ce stade de la pluri-dimensionnalité dans la participation, même dans le passé : pour des raisons précisément historiques, la seule cohésion qui ait pu exister s'est trouvée limitée à un champ partiel de la vie collective et, de ce fait, est restée minimale.

N'oublions pas que la société créole est née de l'esclavage de Noirs originaires d'Afrique. Créole est le nom donné à l'esclave né dans le pays par opposition à l'Africain «bossale» venant de débarquer. Le créole est donc un Noir qui, dès son plus jeune âge, fait l'apprentissage de la civilisation des Blancs, mais à travers le régime servile et tout en restant en contact avec les «bossales» porteurs de souvenirs africains. C'est-à-dire qu'il se crée peu à peu, avec le monde créole, une culture nouvelle où se mêle étroitement modèles européens et modèles africains, repensés dans les termes particuliers de l'asservissement.

Mais, tant que dure l'esclavage, cette culture créole demeure jugulée par la rigidité des structures où elle est enfermée. Elle ne peut s'épanouir qu'à partir du moment où elle acquiert le droit de s'exprimer librement. C'est donc avec l'émancipation, en 1848, qu'elle prend son véritable essor, ce qui veut dire qu'elle nait dans et de l'état de crise qui est la conséquence inexorable de l'abolition de l'esclavage.

Car le premier réflexe du créole émancipé est de fuir systématiquement tout cadre de travail susceptible de lui rappeler son joug antérieur, de refuser les règles et les responsabilités. Il conçoit sa liberté comme une absence de toute contrainte sociale, ce qui aboutit à une anomie d'ailleurs inévitable : s'il a pu conserver quelques bribes de mémoire africaine à travers les rares coutumes - essentiellement folkloriques - que le maître lui a permis de perpétuer, le créole a depuis trop longtemps oublié l'organisation des communautés d'Afrique, pour pouvoir trouver dans la reconstitution de son passé tribal un moyen d'affirmer sa liberté reconquise ; d'autre part il se voit soudain privé d'une structure sociale trop rigide et trop univoque pour être adaptable à son nouvel état. Il réagit donc en prenant le contre-pied de la condition servile par le choix d'un individualisme forcené.

Ce choix lui est d'autant plus facile, en Guyane française, que l'immensité du territoire, sous-peuplé même sur la bande littorale, lui offre la possibilité d'assurer sa subsistance dans un isolement relatif : en partant cultiver à sa guise un abattis vivrier au bord d'un fleuve, en diversifiant sa nourriture par la pratique régulière de la chasse et de la pêche, le créole se forge un mode de vie qui symbolise directement sa conception de la liberté ; car, s'il est contraint par la nature à un labeur souvent pénible, du moins est-il indépendant des autres hommes et de la société.

Ce phénomène d'isolement a toutefois des limites. D'une part, certains créoles préfèrent aller rejoindre les citadins de Cayenne, d'autre part ceux qui adoptent la vie rurale ne vont pas pour autant se perdre dans les profondeurs de l'intérieur mais s'installent sur les cours inférieurs des rivières, généralement

en amont des plantations où ils étaient esclaves. Et, s'ils se disséminent le long des rives, ils restent cependant à proximité plus ou moins grande des villages préexistants ou naissants. C'est-à-dire qu'il opère des regroupements géographiques favorisant l'éclosion d'une nouvelle vie collective.

Ce sont ces regroupements qui sont à l'origine des communes actuelles. Mais ils sont, alors, sur le chemin de la communauté. Si le complexe «abattis-chasse-pêche» tend à fixer la famille nucléaire dans l'autosubsistance, l'isolement de ces petites unités se trouve cependant rompu par un certain nombre de pratiques collectives : ce sont les fêtes catholiques qui réunissent plusieurs fois par an tout le monde au village et qui s'achèvent toujours par des danses rythmées au son des tambours, suivant un folklore qui rappelle l'Afrique, c'est surtout le système d'entraide collective du «*Mahury*».

Les créoles traduisent le mot *Mahury* par l'expression «coup de main». Il s'agit d'une union volontaire et libre des efforts, à laquelle les paysans ont essentiellement recours pour les gros travaux de défrichage. Lorsqu'un agriculteur fait appel à l'aide de ses voisins et amis, il se contente de fixer une date et de prévoir les limites qu'il désire donner à son abattis. Ceux qui veulent répondre arrivent au jour dit, par leurs propres moyens, munis de leurs sabres et de leurs haches et se distribuant eux-mêmes le travail. En contrepartie, le bénéficiaire doit pourvoir à la restauration et au rafraîchissement de tous les participants, lesquels peuvent être trente ou quarante. Mais le *Mahury* est aussi un système de réciprocité : l'agriculteur doit répondre à son tour à l'appel de ceux qui sont venus l'aider. Et cette période de défrichage, en fin de saison sèche, connait une haute fréquence de réunions.

Ainsi, en entraînant deux mois de vie collective, faite de prestations mutuelles de service, l'institution du *Mahury* devient un champ de relations sociales où s'exprime toute l'appartenance à un seul et même groupe.

Telle est la communauté qui s'ébauche dans le cadre des regroupements spontanés des paysans créoles libérés : elle est authentique parce que volontairement assumée par ses membres mais peu fonctionnelle. Car son organisation reste encore empreinte de contradictions : si l'abattis tend à fixer la famille nucléaire dans un complexe d'autosubsistance, l'itinérance du cultivateur favorise, par ailleurs, le maintien de son instabilité ; si les pratiques collectives assurent la cohésion du groupe, elles demeurent également ce qu'elles étaient au temps de l'esclavage, à savoir de grands rassemblements où les couples se font et se défont.

En réalité, le groupe ne saurait juguler immédiatement la réaction individualiste du créole émancipé. La communauté des lendemains de l'esclavage est plus potentielle que réelle, c'est-à-dire que l'anomie transitoire qui la caractérise encore porte le germe d'une organisation nouvelle. Mais cette organisation ne parviendra jamais à maturité car, dès 1855, on découvre de l'or dans l'intérieur du pays et vingt ans plus tard commence la ruée vers les placers.

En d'autres temps ou d'autres lieux, la fièvre de l'or n'aurait jamais pris une telle importance. Mais elle se propage ici au sein d'une société en proie à la crise déclenchée par l'abolition du régime servile. L'orpaillage y trouve alors un champ d'extension sans limite car il offre la possibilité d'un mode de vie privilégiant les tendances anomiques dans lesquelles se débattent les communautés naissantes, d'un mode de vie susceptible d'exprimer, en lui-même, toute la réaction du créole.

En effet, grâce au système de ravitaillement organisé par les gros négociants de Cayenne, qui en tirent des profits substantiels, l'orpaillage permet la survie hors du groupe. Mû par l'espoir de faire un jour fortune, le mineur se fait le plus souvent maraudeur, c'est-à-dire travailleur solitaire sans titre, ni contrat. S'il accepte les sacrifices qu'impliquent les rigueurs de la vie «dans les bois», il refuse toute entrave à sa recherche fébrile. Dans ses migrations incessantes, au gré des découvertes qui se succèdent, le créole oublie alors l'organisation familiale et sociale qu'il avait ébauchée, au moment où il commençait à fonder une communauté : ses inter-relations ne sont plus que promiscuité ou concurrence.

Ainsi, en érigeant l'individualisme au niveau de modèle général, l'orpaillage rejette l'anomie transitoire à l'état de crise latente. Et l'immigration massive qu'il provoque parallèlement, rend bientôt cette crise irréversible : peu à peu s'instaure une véritable «situation de foule», non seulement dans l'intérieur animé par un trafic permanent d'hommes et de biens, mais aussi dans les bourgs côtiers qui deviennent

autant de relais pour les canotiers, les colporteurs, les orpailleurs qui descendent à l'approvisionnement, ou les étrangers qui préparent leurs expéditions.

En fait, la situation d'orpaillage s'avère être, pour la société guyanaise, une épreuve à travers laquelle se révèlent toutes les faiblesses de la cohésion de ces petites unités rurales qui n'ont pas eu le temps d'être à la fois authentiques et fonctionnelles. Et ceci est vrai même pour Mana qui offre l'exemple inverse. Contrairement aux autres, ce bourg ne s'est pas formé spontanément mais est né de la décision arbitraire de réunir les 500 esclaves qui se trouvaient «libérables» en Guyane parce que «saisis de traite» après l'interdiction de celle-ci en 1831 et de les confier à la Congrégation St-Joseph de Cluny qui avait pour mission de fonder une colonie sur les bords de la Mana. Ces esclaves ont donc été regroupés sous la tutelle de la Congrégation pour faire l'apprentissage d'une liberté conçue selon les valeurs de l'Europe chrétienne. Cette tutelle se voulait persuasive et non coercitive et elle paraît, effectivement, avoir été assez souple pour que les Noirs conservent, même après l'émancipation générale de 1848, l'organisation sociale et religieuse dont on leur avait inculqué les modèles.

Pourtant, lorsque viennent les découvertes d'or, les créoles de Mana sombrent dans l'anomie aussi complètement que les autres : si leur unité a pu devenir rapidement fonctionnelle, parce que dirigée dès le départ, elle se trouve bouleversée par la ruée vers l'intérieur avant d'avoir pu passer du conformisme appris à l'authenticité vécue.

La meilleure façon de situer le problème de ces formations guyanaises et leurs faiblesses est peut-être de les comparer à l'exemple des Saramaka dont la réaction tout à fait opposée à l'épreuve de l'orpaillage révèle justement les principes qui font toute la différence entre une véritable communauté et l'ébauche qu'en ont pu faire les créoles.

Les Saramaka sont des Noirs réfugiés du Surinam. Leur tribu s'est constituée, à la fin du XVIIIe siècle, à partir d'un important regroupement d'esclaves «bossales» en marronage, c'est-à-dire fuyant les plantations des colons hollandais. Sitôt réfugiés dans les bois, les Saramaka ont posé les bases d'une organisation collective, nettement influencée par les modèles de la civilisation Fanti-Ashanti de la Côte de l'Or, et ont ainsi immédiatement recréé cette communauté africaine qui était pour eux le symbole de la liberté.

Lorsque survient la ruée vers l'or, nombreux sont les Saramaka à passer en Guyane française pour profiter de la nouvelle prospérité qui s'instaure. Mais ils ne se laissent pas, pour autant, contaminer par la fièvre créole. Ils savent, au contraire, participer à la situation en annexant à leur organisation tribale les possibilités économiques qu'elle suscite. Le groupe émigré demeure sous le contrôle du Chef, dont l'autorité se transmet, de ce côté de la frontière, par une hiérarchie calquée sur celle de la tribu et reconnue par le Gouvernement français. Tous continuent à obéir aux ordres du *Grand Man* : les femmes restent dans leurs villages du Surinam, les hommes s'en vont, tour à tour, pour des séjours temporaires qui leur permettent de rentrer accomplir leur part de travail dans l'économie de la famille et de la communauté et observent scrupuleusement l'interdiction de devenir mineurs ou commerçants.

Mais, grâce à leurs canots aussi vastes que ceux des créoles mais beaucoup plus maniables et, surtout grâce à leur parfaite maîtrise de la technique du canotage dans les sauts et les rapides, les Saramaka émigrés parviennent à acquérir le monopole du transport des marchandises entre les bourgs et les placers. Pour ce faire, ils constituent des équipes multiples dont l'ensemble forme une véritable entreprise de transport fonctionnant selon l'ordre de la hiérarchie politique : à la tête, il y a un «commandant», auquel le *Grand Man* a transféré ses pouvoirs ; chaque équipe est placée sous la responsabilité d'un «capitaine» choisi par le commandant et assisté par un «lieutenant». Mais le conseil des anciens, qui joue un rôle important dans la structure de la tribu surinamienne, n'existe plus : il semble que l'investiture française ait donné à l'organisation saramaka un caractère plus rigide et moins démocratique.

Toujours est-il que cette société ne se trouve, à aucun moment, menacée par les désordres de l'orpaillage auxquels les créoles succombent, et ceci montre bien toute sa force. La puissance des croyances religieuses permet tout d'abord à l'intégration de se maintenir : le *Grand Man* étant Prêtre Suprême en même temps que Chef de la tribu, ses interdits et ses prescriptions revêtent le caractère inviolable du Sacré.

Mais ce maintien est également dû au fait que la hiérarchie politique est assez opérante pour prendre en charge les fins économiques de la nouvelle entreprise. C'est donc la conjugaison du religieux et du politique qui vient assurer la pérennité du groupe par-delà l'épreuve.

En fin de compte, on s'aperçoit que seule une vraie communauté possédant la double propriété de l'authentique et du fonctionnel peut assumer la situation d'orpaillage. Et, si les groupes créoles se font absorber par cette même situation, c'est bien parce que leur cohésion est encore tout à fait incomplète.

COMMUNAUTÉ ET UNITÉ FONCTIONNELLE –

Tant que l'or vient assurer la prospérité économique, il camoufle la crise créole qu'il provoque parallèlement, car il stimule l'individu au point de justifier l'inorganisation sociale et l'appauvrissement culturel. Mais cette prospérité est en réalité factice. La Guyane ne vit plus que du commerce lié à l'exploitation aurifère. Tous les autres secteurs d'activités ont été désarmés. Pourtant, l'or est voué à disparaître : les gisements de surface, seuls accessibles aux techniques rudimentaires des petits orpailleurs, ne sauraient être éternels, ils finissent par s'épuiser. Mais l'artifice a duré trois-quarts de siècle.

Au sortir de cette longue période d'orpaillage, le désarroi économique est donc profond. Mais, de surcroît, il fait resurgir le problème d'intégration jusqu'alors ajourné. La crise éclate, d'autant plus grave qu'elle est en même temps sociale et économique.

Tandis qu'ils perdent leurs commerçants et, par là-même, se vident de leur unique source de vitalité, les bourgs du littoral s'emplissent de tous les orpailleurs que la mine leur rend et qui sont autant de chômeurs. Alors, si les immigrants qui en ont les moyens regagnent leurs pays d'origine, si certains mineurs partent tenter l'aventure de la ville, tous ceux qui sont contraints à rester, parce qu'ils sont vieux et aussi pauvres qu'autrefois, n'ont d'autre ressource que le retour à l'abattis.

Mais on ne vit plus des produits d'un abattis vivrier comme on en pouvait vivre cent ans auparavant. Il est, de plus, des habitudes de consommation acquises durant l'orpaillage et sur lesquelles il est désormais impossible de revenir. Et si le problème de l'intégration sociale et de la construction culturelle se pose au paysan créole de ce milieu de XXe siècle, avec la même acuité qu'à l'esclave libéré, il se situe dans un nouveau contexte qui le rend beaucoup plus difficile à résoudre : les bourgs d'aujourd'hui ne peuvent pas recréer la dimension collective par la seule organisation de la survie dans le labeur agricole, et ceci d'autant moins qu'ils ne regroupent jamais qu'une somme de personnes disparates où les immigrants des Antilles françaises et surtout anglaises tiennent une large part et dont les seuls souvenirs communs se bornent au passé individualiste et anomique de la vie «dans les bois».

Telle est la crise. Sans cohésion ni ressources, les villages n'ont aucun moyen de la dépasser. Alors, la réponse vient de l'extérieur. L'administration se substitue à la collectivité défaillante pour lui assurer la survie : c'est la solution départementale. Les bourgs deviennent «communes» et une politique d'assistance tente de remédier à la paupérisation.

Grâce à la médiation administrative, le village retrouve un certain niveau d'unité : la solution départementale consiste à reconstruire les unités rurales que l'orpaillage avait noyées sous le flux de ses migrations. Mais la crise demeure : elle ne fait que repasser de l'état manifeste à celui de latent. Car la commune n'intègre pas les divers membres qu'elle regroupe. Elle se contente de juxtaposer des intérêts individuels. En distribuant les subventions et les aides sociales à titre personnel, en gonflant le nombre d'emplois et de «jobs» du secteur public, l'État français maintient le règne de la motivation économique individuelle que l'or avait fait naître. Et les bourgs ne subsistent que par l'artifice d'une politique financière qui transforme leurs services publics en centres attractifs.

C'est sous cet angle qu'il faut essayer de comprendre les faits de tradition et de changement que l'on observe actuellement. ils ne sont au fond que les aspects extrêmes revêtus par l'impact administratif.

Dans les communes de l'est, celles qui, telle Régina, sont restées, faute de route, dans l'isolement le plus complet, l'intervention de l'administration ne peut aboutir qu'au maintien d'une certaine tradition. Mais cette tradition n'est en réalité qu'un faux-semblant : simple reprise des techniques de la culture itinérante sur brûlis, le long des terres hautes qui bordent le fleuve, et du mode de vie qui en découle, elle se limite au seul domaine matériel. Après un siècle d'individualisme, les pratiques collectives qui tendaient autrefois à cimenter peu à peu la cohésion du groupe, ne sauraient véritablement resurgir : elles se réduisent à quelques rares *«Mahury»* qui ne concernent jamais plus de cinq ou six participants.

Après avoir vécu la prospérité, ou au moins l'espoir, que donnaient les activités d'orpaillage, les paysans de Régina ne sauraient davantage accepter le retour à une vie faite de lutte pour la simple subsistance. Il y a sans doute, chez les plus vieux, une profonde nostalgie de l'«âge d'or» qui marque bien leur sentiment de régression. Mais nul ne conçoit plus, désormais, être ramené à vivre des seules ressources de l'abattis. Si l'agriculteur produit le couac et les légumes qui sont à la base de son alimentation, s'il y ajoute le poisson et le gibier que lui procurent régulièrement ses expéditions hebdomadaires sur la rivière et dans la forêt, il lui faut cependant acheter sel, huile, riz, rhum, conserves et vêtements, payer le bûcheron pour construire le canot que lui-même ne sait plus ou ne peut plus faire, économiser pour remplacer la pénible pagaie par le moteur hors-bord et se procurer le poste radio à transistors qui meublera un peu la monotonie de ses longues soirées solitaires : il lui faut donc trouver de l'argent.

Il peut évidemment produire plus de couac et de légumes qu'il n'en consomme ; il peut fumer le surplus de viande et de poisson des expéditions fructueuses. Mais l'écoulement de ces denrées est, nous l'avons vu, assez difficile. Alors, condamné à ne tirer des surplus de l'abattis que de maigres revenus ne suffisant pas à couvrir ses besoins, le paysan de Régina doit chercher la ressource annexe d'un travail salarié. Comme le bourg a perdu toute vitalité, le seul salut est dans l'administration, les quelques «jobs» qu'elle offre, et surtout les indemnités de chômage, les allocations, les subventions et les aides sociales qu'elle accorde aux individus.

A l'inverse de cet exemple, le bourg de Mana, à l'ouest, semble prendre le chemin de la modernité avec son transfert des lieux de culture sur le bord de la route, son nombre croissant de concessions, son abandon du manioc traditionnel au profit des cultures maraîchères et fruitières, et surtout son syndicat agricole. Mais, en réalité, l'évolution de l'agriculture mananaise est plus superficielle que réelle. Sans doute, en abandonnant le fleuve et son mode de vie, en se spécialisant dans une agriculture incluant quelques nouveautés, le cultivateur se démarque-t-il de la tradition qui fait la vie matérielle des paysans isolés de l'est. Mais il se fixe en conservant les principes du brûlis qui sont ceux de l'itinérance ; il se rapproche des autres pour s'enfermer dans sa maison ; et, surtout, il se consacre à sa production agricole sans parvenir à en vivre correctement.

Car, en fait, la belle machine coopérative que veut être le syndicat n'est pas très opérante : elle ne sert que dans le cadre du commerce avec l'hôpital. Or, celui-ci a essentiellement besoin de produits maraîchers et les mananais n'en cultivent pas encore assez ; il ne peut par ailleurs absorber toute la production de légumes féculents et ceux-ci représentent toujours la part la plus importante des récoltes de la région. Aussi, reste-t-il deux tiers de l'ensemble des productions qui doivent être écoulés individuellement aux commerçants des alentours et aux colporteurs et cette formule a finalement la préférence de beaucoup de cultivateurs qui trouvent plus de liberté à vendre moins, mais bien plus cher et à leur heure. Aussi, si ces derniers adhèrent au syndicat agricole, c'est plutôt parce qu'ils s'imaginent que ce statut donne plus de poids à leurs demandes personnelles de subventions, d'aides sociales ou de ristournes sur les achats de petit matériel.

Au fond, à Mana comme ailleurs, l'individualisme demeure la règle d'or et rien de ce qui fait le changement n'est authentique : le syndicat n'a été créé, en 1950, que sous l'impulsion de la Direction Départementale de l'Agriculture et n'a longtemps connu qu'une existence purement formelle ; par la suite, il n'a trouvé de fonction coopérative que sur la demande de l'Économe de l'hôpital qui voyait là l'unique façon d'assurer une centralisation rapide des diverses marchandises et un minimum de régularité dans les ventes. Or, les gens de Mana n'étaient pas prêts à recevoir ces innovations, encore moins à les prendre en

charge : sans cohésion sociale, sans véritable unité culturelle, sans autre niveau technique que celui du siècle précédent, ils ne pouvaient que tenter d'y adapter leur conduite individualiste. C'est pourquoi ils n'ont pu concevoir l'idée de regroupement que comme un moyen d'obtenir des améliorations à leurs conditions de vie personnelles : moyen légal et non pas collectif, tout le problème est là. Mais, en réalité, n'est-ce point la seule attitude que pouvait faire naître l'administration, en instaurant le système des aides personnelles ?

On comprend alors ce que recouvre l'appellation de commune : un cadre administratif, fonctionnel puisque assurant l'unité villageoise autour de ses services publics, mais inauthentique puisque dépourvu d'un contenu réellement collectif. Il est donc impossible d'en faire l'analyse en suivant les thèmes habituellement abordés dans les études des communautés rurales : ce qu'il convient de mettre en relief, ce sont tout d'abord les phénomènes qui traduisent la désintégration du groupe villageois et ensuite ceux qui lui permettent de retrouver un certain niveau d'unité.

La désintégration s'exprime déjà dans l'astructuration familiale. Dans la plupart des cas, les relations parentales sont réduites au strict minimum : la notion de famille étendue n'existe pas ; celle de famille restreinte est elle-même extrêmement fluctuante. Il n'y a aucune normalité dans la forme d'union : on pratique aussi bien le mariage légal ou coutumier, que la polygamie successive. De toute façon, les couples sont dans l'ensemble très instables. Et si l'on peut constater une nette tendance à la matrifocalité, celle-ci est cependant moins une règle qu'une conséquence de l'instabilité des foyers : la charge financière des enfants incombe le plus souvent au «mari» du moment, même lorsque ce dernier n'est pas le père ; les métiers féminins sont trop peu lucratifs pour qu'une femme puisse subvenir seule à l'entretien de plusieurs enfants. Par ailleurs, le nom se transmet plutôt par la lignée paternelle (environ 70% des cas).

La seule règle véritable est celle de la néo-localité. Mais elle a pour conséquence de distendre les relations parents-enfants. Dès qu'il atteint l'âge adulte, l'enfant quitte ses parents pour s'installer à son compte ; s'il reste dans la même région, il continue à les voir mais pas toujours aussi fréquemment que l'on pourrait le croire, surtout s'il adopte l'habitation des bords de rivière. Que dire alors des jeunes, aujourd'hui très nombreux qui s'en vont vivre à Cayenne ? Il leur arrive de demeurer des années sans revenir au village natal.

C'est précisément l'exode rural qui exprime le mieux la crise socio-culturelle du groupe villageois, bien qu'il se présente en premier lieu comme un phénomène économique. C'est bien sûr parce que l'écoulement, des produits d'une agriculture presque aussi archaïque qu'au siècle dernier, s'avère très difficile et peu rémunérateur, parce que l'éventail des autres emplois est étroit, que les gens quittent les campagnes. Mais ces départs stipulent également qu'il y a une dévalorisation de la vie rurale et l'instauration d'un mythe de la ville qui reflète l'influence de certains modèles de modernistes ; on part pour poursuivre des études ou pour se faire une situation, donc dans un esprit de promotion qui implique le refus des valeurs traditionnelles de l'agriculture sur abattis et du mode de vie qui lui est lié.

Enfin, il y a dans les modalités guyanaises de l'exode rural tous les indices du profond malaise social de la «commune» : on va tenter sa chance en ville, comme on allait la tenter «dans les bois» au temps de l'orpaillage ; c'est-à-dire que l'on va participer au jeu de la compétition individuelle, sans même penser à chercher une solution collective au problème, dans le cadre du village. Et cette attitude montre bien que l'unité communale n'est pas intégrée : d'ailleurs, rares sont les nouveaux citadins qui, en cas de reprise économique, seraient prêts à retourner dans leurs villages : la vie urbaine semble parfaitement s'adapter à leur comportement individualiste.

Mais, ce mouvement vers la ville n'est pas seulement le reflet de la crise rurale, il en est aussi, par voie de conséquence, un véhicule. Ce sont surtout les jeunes qui s'en vont, ceux qui n'ont pas vécu les désordres de l'orpaillage, mais ont au contraire été élevés au village et ont tous eu la même scolarisation française. Or, étant donnée l'absence de tradition unifiante, seuls ces jeunes pourraient être à même de reconstruire la cohésion du groupe, dans un esprit moderniste. En se vidant de ses éléments les plus dynamiques, en se réduisant à une juxtaposition d'individus vieillis, la commune perd peu à peu ses chances de renaissance et s'enferre de plus en plus dans sa dépendance vis-à-vis de l'administration et des finances publiques.

Car là est décidément bien le seul fait unificateur : la commune n'existe que par la médiation administrative ; les inter-relations villageoises ne sont en fait qu'une multiplicité de rapports personnels à l'administration. Ce phénomène apparaît particulièrement clairement au niveau de la participation politique. Les périodes électorales suscitent toujours un certain regain d'animation dans les bourgs : les gens discutent, quelques uns s'opposent même violemment. On pourrait presque croire qu'il s'opère soudain des regroupements. Mais, en vérité, il n'en est rien. La politique qui intéresse les paysans n'est pas spécialement celle qui concerne les affaires de la commune : les élections du Député ou du Président de la République ont autant de résonnance que les élections municipales et ceci parce qu'il n'y a pas de véritable conscience politique. Les affaires de la commune n'intéressent ses habitants que dans la mesure où elles influent sur la situation et les attentes de chacun. Aucun plan d'aménagement régional n'est capable de soulever leur approbation ; ce qu'ils veulent, ce sont des encouragements personnels. Or, à ce niveau, la faculté d'intervention des affaires du Département est de première importance et celle des affaires de l'État peut le paraître aussi, lorsque les politiciens les présentent justement sous l'angle de leur répercussion sur les intérêts individuels.

Sans conscience de groupe, et *a fortiori* de classe, le créole rural ne voit finalement, en fait de politique, qu'un enchaînement de rapports susceptible de déterminer sa position vis-à-vis du trésor public, c'est-à-dire que la vie politique se résume à une série de liaisons verticales unissant chaque individu à l'administration. Et l'on aboutit à une situation assez paradoxale : la relation entre ces individus juxtaposés ne s'établit que grâce au truchement de l'administration puisque c'est là que se situe en fin de compte le seul point de rencontre de leurs efforts respectifs. C'est en ces termes qu'il faut comprendre l'unité communale.

COMMUNE, COMMUNAUTÉ ET CADRE VILLAGEOIS –

Point d'impact de l'administration, la commune guyanaise est un cadre tout particulièrement signifiant. Sans doute, son caractère très spécifique exclut-il l'idée de généralisation, mais elle présente cependant l'intérêt de montrer qu'il convient de différencier très nettement les notions d'unité et de communauté rurales.

Il est en fait deux façons de mettre en cause la «communauté rurale» : en tant que contenant ou du point de vue de son contenu. Il existe certainement des groupes socio-culturels où les manifestations de la vie collective débordent le cadre villageois : on peut considérer, par exemple, que l'organisation Saramaka prend tout son sens au niveau de la tribu et non point à celui du village, comme le prouve le fonctionnement des équipes de canotiers émigrés. Néanmoins, on est en droit d'estimer que le contenu de la tribu est bien celui d'une communauté.

Dans le cas de l'organisation créole, c'est en quelque sorte l'inverse qui se produit : le cadre villageois, en tant que commune, représente la seule unité pertinente, et ceci parce qu'il ne contient pas de vie collective, laquelle serait justement susceptible de lui échapper.

En d'autres termes, on a, dans cette adéquation de l'unité à la commune, le produit de l'actuel artifice dont vivent les bourgs littoraux et c'est pourquoi la notion de commune s'avère opératoire. Car, ce qu'il est ici nécessaire de mettre en relief, c'est précisément cet artifice qui seul permet l'existence de cette vie rurale, laquelle ne concerne déjà plus que le tiers de la population créole de ce pays.

Encore, faut-il définir cette notion de commune et c'est là une tâche délicate dans la mesure où il ne s'agit pas d'un concept expérimenté. C'est en réalité de l'étude de terrain que sort peu à peu cette définition. Sans doute, en tant qu'unité de recherche, la commune s'avère-t-elle un cadre immédiatement pertinent, puisque corroboré par les données démographiques et géographiques. Mais, pour ce qui est de son contenu, cette notion n'est pas opératoire *a priori* au niveau de l'enquête mais, seulement *a posteriori,* au niveau de l'analyse et surtout de la synthèse.

J'ai essayé de montrer, à la fin du paragraphe précédent, que l'étude d'une commune guyanaise ne peut se faire en suivant les rubriques habituellement abordées en cas de communauté. Toutefois, cette assertion n'a pas été évidente pour moi dès le départ, au moment où j'ignorais tout du contenu villageois. Elle n'a pu le devenir qu'après coup et uniquement par un effort de confrontation entre les réalités observées et celles qui correspondaient, à mes yeux, à la communauté rurale type.

Il en résulte que la notion de commune, telle que le terrain guyanais me la fait apparaître, n'a de sens que par référence à celle de communauté : elle en est, si j'ose dire, l'envers. Aussi, bien qu'il s'agisse d'un cas particulier et probablement rare, sinon exceptionnel, il me semble que l'on peut en tirer un usage possible du concept de communauté rurale : celui d'un élément essentiel d'une typologie des formations sociales, au sein de laquelle le groupe étudié doit pouvoir trouver sa place relative.

L'exemple des diverses formations créoles qui, dans ce pays, se sont succédées dans le temps, permettra, peut-être, d'illustrer cette idée. Les premiers regroupements créoles, après l'abolition de l'esclavage sont restés au stade de la communauté partielle ou, dans le cas spécial de Mana, de la «colonie». Durant la période de l'orpaillage, ces nouveaux bourgs créoles ont perdu tout aspect communautaire pour se transformer en lieux de passage et de commerce, et devenir par là-même de simples relais, tandis que la population qui envahissait l'intérieur formait une multitude instable et anomique, comme une foule. Avec la départementalisation, laquelle est intervenue à la fin de l'orpaillage, ces relais sont redevenus des cadres ruraux, grâce à l'intervention administrative qui leur a donné, à défaut de l'authenticité qui aurait pu recréer la communauté disparue, les rouages fonctionnels de la «commune».

Tel est le seul essai de bilan que je puisse proposer ici à partir de mon expérience guyanaise. Je crains bien qu'il ne soit pas d'un grand apport pour le présent colloque dans la mesure où, je l'ai annoncé dès l'avant-propos, il est certainement très marginal. Toutefois, de par sa marginalité même, il présentera peut-être l'avantage d'apporter un élément de diversification susceptible d'élargir le débat : c'est tout au moins ce que je souhaite.

★

10

Communautés rurales et cadre politique : les Sakalava du Menabe

B. SCHLEMMER

Afin de permettre à chacun d'estimer l'emploi que nous avons fait de ces notions de communauté rurale et cadre villageois, et le caractère heuristique ou non qu'elles ont eues pour nous, nous avons choisi d'être jugés sur pièces (1). Aussi, allons-nous présenter de notre travail un résumé de ce qui concerne la société «traditionnelle», et de cela seulement, tous les chercheurs ayant eu à tout le moins ce thème en commun. Et, de cette société «traditionnelle», nous présenterons l'analyse des principales cérémonies, moments privilégiés de l'actualisation, par ses acteurs mêmes, de la communauté. Mais, nous verrons qu'elles-mêmes cependant nous conduisent à sortir du cadre villageois pour retrouver l'unité plus vaste qui le comprend et le détermine dans une large part. C'est la conclusion à laquelle nous voudrions amener le lecteur : en présentant un aspect de notre travail sur la société sakalava dans le royaume du Menabe, nous espérons que se dégagera l'emploi nécessaire de ces «garde-fous épistémologiques», mais aussi la nécessité de leur dépassement.

Car, si le thème semble imposer sa méthodologie - la monographie villageoise - nous pensons qu'il n'en est rien mais que, pour autant, renoncer à celle-ci n'implique pas que l'on se prive de l'orientation féconde de celui-là. Ainsi, nous faut-il tout d'abord présenter rapidement l'approche méthodologique qui fût la nôtre et les raisons qui nous y menèrent.

1 – INTRODUCTION MÉTHODOLOGIQUE

La faible densité de population et l'occupation très lâche du sol, la double activité économique - agriculture, élevage - pratiquée par chaque ménage, la précarité des terres cultivées (chaque année les crues du fleuve Tsiribihina peuvent emporter la parcelle occupée, la laisser totalement sèche en déplaçant son cours ou en ruiner le système d'irrigation en ensablant les canaux) expliquent assez une des caractéristiques de la région : l'extrême mobilité de sa population.

Cet état de choses existait déjà au niveau des villages, avant et au début de l'ère coloniale. Au temps où la région constituait un royaume, par segmentation de lignage, rien n'empêchait le cadet qui refusait l'autorité de son chef de *fahitra* (parc à bœufs, apanage des clans nobles ; chefs de lignage et chef de *fahitra* coïncident) en convainquant quelques hommes libres de partir avec lui, de fonder un nouveau parc. Avec la pacification, la sécurité imposée libère les anciens dominés : ceux-ci n'ont plus à craindre les moyens de rétorsion que le monopole des armes offrait aux nobles. Dès lors, on assiste à des migrations de villages entiers, qui se transportent hors de la zone d'influence de leur suzerain, pour échapper aux obligations coutumières liées à leur sujétion.

Depuis, la désintégration presque totale de l'organisation socio-politique qui reposait sur le pouvoir des princes et la politique poursuivie par les administrations mises en place, ont stoppé ce mouvement. Il n'en reste pas moins que tout problème posé à l'intérieur d'un village (conflits fonciers, conflits familiaux,

(1) Nous avons adopté la transcription officielle malgache : le **O** se prononce **ou** ; le **J** est prononcé **dz** ; le **ñ** transcrit le **n** vélaire. L'accent, fortement prononcé, se situe sur la pénultième. Les exceptions à cette règle sont marquées par un accent grave.

conflits d'autorité, etc..) peut trouver sa solution dans le déplacement du ou des membres de la communauté impliquée, hors de celle-ci : chaque individu étant situé dans un réseau de parenté qui couvre une vaste partie de la région, il lui est toujours loisible de se transporter dans tel ou tel village où l'accès à la terre lui sera assuré du fait de son insertion familiale. Le rapport «village-espace cultivé» demeure très souple : s'il existe des «terres villageoises», il n'existe pas, au sens «intensif» du terme, de **terroirs**, localisés, restreints, opposés, exclusifs.

On comprendra que, dans cette région, et pour les questions que nous nous y posions, le village ne constituait pas une unité pertinente. Il nous a donc fallu abandonner l'espoir de mener cette recherche à partir d'une monographie villageoise, avec les méthodes éprouvées d'enquête en profondeur qui lui sont liées. Et nous n'avions ni les moyens, ni la vocation de mener une enquête statistique sur la sous-préfecture prise dans son ensemble. La stratégie que nous avons alors élaborée consista à choisir un certain nombre de villages, en fonction de critères pertinents à notre problématique : composition ethnique, modes de faire-valoir représentés, ancienneté du village, sa composition socio-politique. Et ce, à l'intérieur de chacun des grands ensembles où se joue l'articulation des différents systèmes économiques : métayers sur une concession de colonisation primaire, métayers et salariés sur une concession coloniale d'exploitation intensive, métayers et cultivateurs-propriétaires sur les terrains abandonnés au système de production maintenu par les Sakalava.

Ainsi, n'est-ce pas *a priori* que se décide l'unité pertinente : celle-ci est fonction de l'espace sur lequel se débattent et se résolvent couramment ses problèmes. Ici la région, là le village, ailleurs le hameau ; et l'unité discrète constitutive de l'enquête sera alors choisie, ici le lignage, là la communauté locale, ailleurs la famille nucléaire.

2 – ORGANISATION ET UNITÉS SOCIALES

La société sakalava pré-coloniale peut être caractérisée par deux grands ordres de faits : d'une part, le faible niveau de ses forces productives qui imposait ses limites au mode de production qu'elle pouvait développer et, d'autre part, son organisation socio-politique telle qu'elle résultait de l'assujettissement par un groupe envahisseur - les Maroseraña - d'une population ralliée ou vaincue.

Pour analyser les formes subsistantes de cette organisation sociale et comprendre l'évolution qui les a menées jusqu'à leur état présent, nous devons préciser, au moins sommairement, ce que nous voulons signifier par cette double caractérisation en rattachant à l'un ou l'autre de ces éléments celle de ces formes qui nous paraissent leur être plus particulièrement reliées. Aussi, pour mieux cerner cette relation, nous a-t-il paru justifié de dissocier les éléments de la structure socio-politique actuelle, - tels que nous avons pu les observer sur le terrain - pour les regrouper, de la façon la moins arbitraire possible, en référence directe aux modifications qu'a pu introduire la conquête maroseraña ; si nous suivons ce plan, tout se passera comme si les éléments inclassables dans cette catégorie étaient à rattacher au bas niveau des forces productives dont la faiblesse est toujours restée une donnée constante. Il en résultera que, si notre plan d'exposition a toute l'**apparence** de suivre l'ordre évolutif, c'est l'ordre inverse, en réalité, que suit sa logique. Car, nous n'avons en aucune façon cherché à dire ce qu'était dans la région par exemple, le mariage au cours de la période pré-maroseraña, mais à isoler ce qui suit, dans les règles actuelles de ce mariage, est évidemment attribuable aux deux occupations étrangères successives.

Ce mode de présentation n'est rendu possible que par le fait qu'à notre connaissance si des éléments ont apparu - que nous étudierons -, si d'autres ont disparu - que nous n'étudierons pas -, le sens de ce qui demeure, demeure identique à lui-même ; car correspondant soit à ce qui, dans les données de la formation sociale, n'a pas été fondamentalement transformé, soit à des attitudes qui cherchent à nier ces transformations. Cette négation est diversement appréciée, soutenue par les Sakalava ; survivances et révolutions se

partagent leur choix. Les règles pré-coloniales du mariage, pour nous en tenir à cet exemple, correspondent à une réalité qui existe toujours ; mais, désormais, une autre réalité, contradictoire, est à même de leur opposer d'autres types de conduite. Et c'est justement cette coexistence, conséquence de cette double et divergente détermination, qui nous a paru justifier ce plan.

1 - Le faible niveau des forces productives

L'agriculture sédentaire était encore pratiquement inconnue dans le royaume sakalava, au moment de l'occupation française. La population y tirait sa subsistance, essentiellement, de l'élevage extensif des bœufs et de la culture itinérante sur brûlis. La terre est «donnée», perçue comme condition «naturelle» de la production. La propriété privée du sol n'existait donc pas.

Seule, une communauté peut prendre possession d'un territoire, qu'elle utilisera pour le parcours de son troupeau. La richesse d'un tel groupe dépendra donc de l'importance de son cheptel, et de sa capacité à défendre et à nourrir celui-ci. C'est-à-dire, finalement, du nombre des individus qui la composent et de leur puissance collective. La reproduction et l'élargissement du troupeau implique la reproduction et le contrôle des hommes. L'organisation des rapports de parenté apparaîtra donc comme la base même de leur économie, en ce qu'elle édictera les règles qui rattachent et subordonnent chaque individu à sa communauté.

1 - Les règles du mariage

Aussi, les services sexuels seront-ils très librement rendus par les femmes, puisqu'ils sont féconds, les enfants «naturels» qui en naîtront, appartiendront - dans cette société patrilinéaire - au clan de la père, assurant «gratuitement» la fécondité du groupe ; par contre est codifié le mariage, qui n'est que le premier jalon d'une opération destinée à procurer une descendance au futur «père».

Relevant donc des intérêts de la communauté preneuse de femmes (à charge de revanche, s'entend) plus que de ceux de l'individu - qui ne le consommera qu'en tant que membre de sa communauté -, le mariage des deux promis, alors que ceux-ci sont encore enfants, est décidé par les *ray-aman-drany* (2).

Le principe de réciprocité unissant les deux groupes est fréquemment assuré par le *valiamilitsa*, littéralement : «mariage pour entrer», il s'agit de ce que la tradition anthropologique nomme «l'échange des sœurs», encore que, comme le note justement Robin FOX : «we might carvil at the use of «sister» exchange on the grounds that is usually the senior generation that manages these things, so that «daughter exchange» might be better - as the biblical quotation suggests» (3).

Notons qu'il s'agit là d'unions privilégiées (4) - parce qu'elles établissent **immédiatement**, dans les deux sens du terme, la réciprocité -, mais que la circulation des femmes est obtenue par des interdits, non par des obligations ; il y a des mariages **proscrits**, il n'y en a pas de **prescrits**. Si nous avons raison de penser que l'épouse n'est donnée, ou prise, qu'en tant que procréatrice, - et en particulier procréatrice d'hommes (qui resteront dans - et feront la force du patrilignage) (5), ces interdits de mariage seront les garants de ce qu'aucun clan ne s'élargira indûment, de par lui-même.

---

(2) Littéralement : père et mère, ce terme désigne, selon les cas, tels ou tels membres d'une certaine classe d'âge, en fonction des responsabilités auxquelles on fait allusion.

(3) Robin FOX : *Kinship and mariage.* A Pelican Original A 884. Penguin books Ltd, 1967, p. 180.

(4) «Ces (systèmes) ne sont pas des unions préférentielles, parce qu'ils ne peuvent, dans aucun groupe, et pour des raisons évidentes, constituer le mode exclusif, ou même prépondérant, du mariage ; nous les nommerions plus volontiers des **unions privilégiées**, car elles supposent d'autres modes d'union, sur lesquelles elles viennent d'elles-mêmes se greffer». Cl. LÉVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté.* Éd. Mouton, Paris, 1967, p. 140 (Souligné par l'auteur).

(5) Et, de fait, ce n'est que lorsque cette épouse sera mère, qu'elle dépendra du *mpitoka* (chef de patrilignage. Littéralement : celui qui fait le *«toka»*, la prière, celui qui officie) de son mari ; décédée, c'est-à-dire n'étant plus qu'individu, elle pourra d'ailleurs être enterrée dans le tombeau de ses parents, ou dans celui de ses beaux-parents, comme elle l'aura choisi.

La première règle établit donc l'exogamie entre *raza* (clans) et, par conséquent, le mariage entre enfants de deux frères (Cf. la figure 1 du tableau suivant, où nous avons représenté en noir les individus qui dépendraient du même *mpitoka* (6), si un tel mariage s'accomplissait dès le niveau de la génération considérée). Il est clair que sinon aucune femme ne sortirait de son lignage. Mais il faut également empêcher que

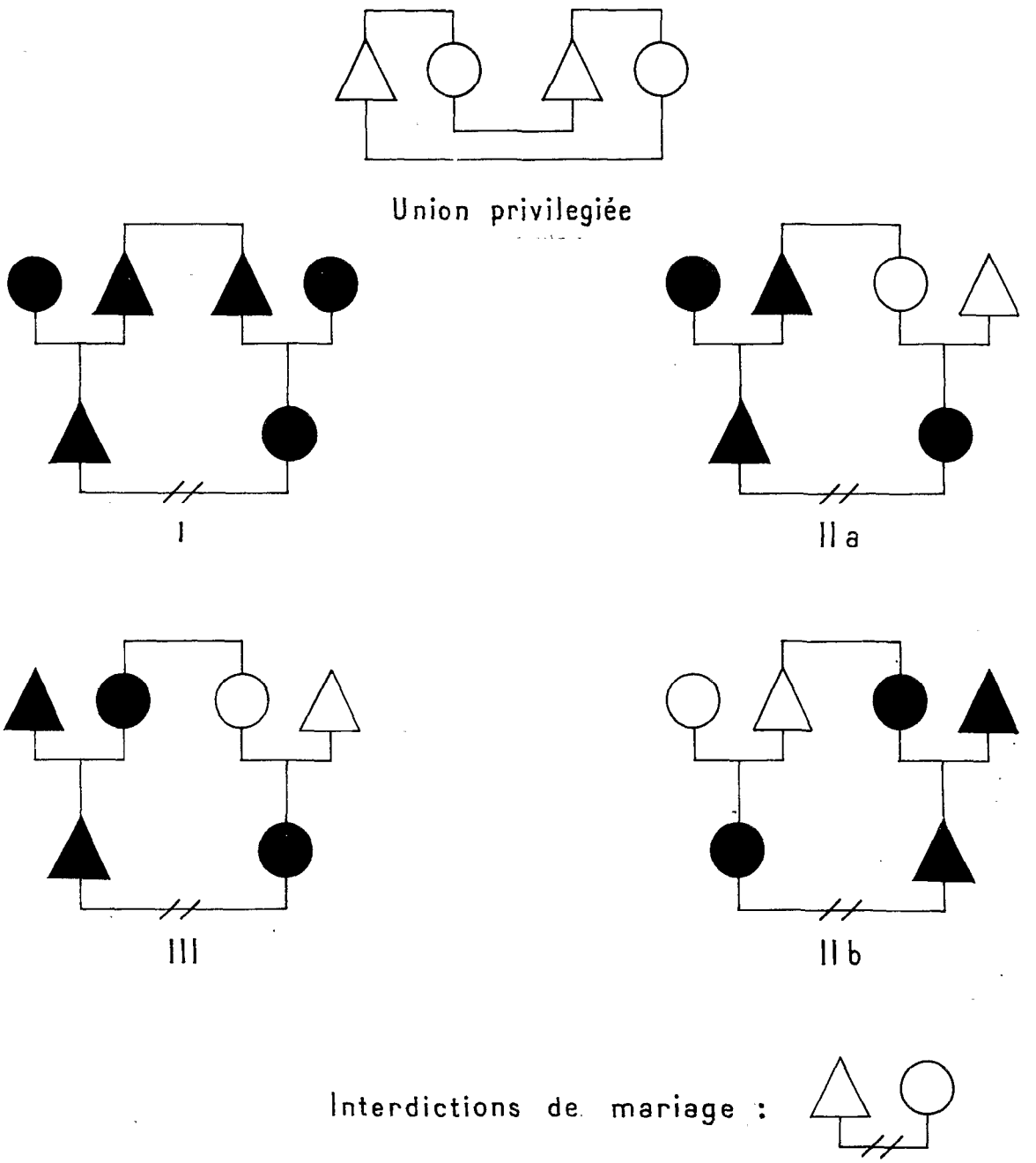


Figure 1

(6) Cf. note 5, page précédente.

deux clans ne se privilégient mutuellement, au détriment des autres : il en résulte que, si l'échange des sœurs est favorisé, comme mode de réciprocité immédiate, on veillera à ce que cette réciprocité ne se perpétue pas par la suite entre les deux mêmes groupes. Aussi bien devient-elle impossible dès la seconde génération, par suite de l'interdit proscrivant l'union entre les enfants de frère et sœur. Dans le cas le plus général, en effet, la transgression de cette règle permettrait soit de récupérer une femme pour une femme accordée (en la personne de la fille de celle-ci, cf. figure 2a, du même tableau), soit de ne jamais fournir d'épouses qu'à un seul et même groupe (cf. figure 2b), limitant par là la circulation des femmes. Enfin, le mariage n'est pas autorisé entre enfants de deux sœurs, ce qui équivaudrait également à restreindre l'échange à deux groupes privilégiés (cf. figure 3). Pour la clarté des figures, nous n'avons construit le tableau que pour deux générations, celle d'*ego* et de la femme qui lui est inépousable, et celle de leurs pères et mères dont les parentés mutuelles expliquent cet interdit. En fait, les règles s'appliquent selon le principe du *valo an'ila* («huit de deux côtés») qui étend l'interdit sur quatre générations : si les arrière-grands parents d'un couple considéré, de la branche paternelle et de la branche maternelle, avaient entre eux un lien de frère à frère, de sœur à sœur ou de frère à sœur (voir le tableau précité), leurs arrière-petits-fils et petites-filles seront encore sous le coup de l'interdit. En revanche, les enfants nés de ces derniers ne le seront plus car, au-delà de ces quatre générations, les *raza* (ancêtres) cessent d'être rigoureusement individualisés : ils appartiennent désormais au groupe des *matoy*, «les ancêtres», indifférenciés.

2 - Le *toa-baly*, «prise en mariage»

Au jour choisi par les deux familles pour l'union de leurs enfants, cependant que le garçon reste au village, ses parents, accompagnés de leurs frères et de leurs sœurs, se rendent chez les parents de la jeune fille pour accomplir le *toa-baly* (littéralement :la prise en mariage). Pour ce faire, en signe d'accord, le père du garçon serre la main du père de la fille (*rambin-tanàna*). Ce dernier lui demande l'assurance qu'en cas de mésentante dans le ménage, sa fille ne soit pas battue mais ramenée chez lui. Puis il offre un repas à ses hôtes et, l'après-midi, les parents du fils s'en retournent chez eux, amenant sa femme à leur fils : elle est alors accompagnée, en outre, par quelques-unes de ses sœurs. Celles-ci demeureront deux ou trois jours avec le couple.

La jeune fille n'apporte avec elle que son nécessaire personnel : une natte, une cruche, une assiette et une cuillère, ainsi que ses vêtements. Au bout de quelques temps, le père du garçon offrira au nouveau ménage une vache et un jeune veau (*omby mianaka*). Le symbole est évident.

C'est volontairement que nous avons employé les expressions les plus neutres possibles : on voit, en effet, que rien de définitif n'a été accompli et si la «**prise en mariage**» a pu donner lieu à une petite fête, on ne saurait parler à son sujet de **cérémonie**, car l'union des jeunes gens n'est pas l'union de leurs lignages : la femme continue de dépendre de son patrilignage (*mpitoka*).

3 - Le *soro-troky*, «cérémonie de la grossesse»

La première véritable cérémonie, à concrétiser l'union des deux lignages, s'accomplit lors de la première grossesse de la jeune femme.

Au sixième mois généralement, accompagnés de quelques notabilités, leur gendre et sa famille vont trouver les parents de celle qui doit être sa femme, en leur offrant un bœuf pour appuyer leur demande qu'ils formulent ainsi :

«Nous sommes venus ici pour demander cet enfant, pour accomplir la coutume, la coutume des *raza* (7) *(fomban-draza)* car nous allons unir nos *raza*. En vie, on a le même *raza*, morts on garde le même *raza*. Et nous sommes venus ici pour vous demander cet enfant. Voilà : nous sommes venus ici, votre *longo* (7) : nous ne sommes pas riches, ni orgueilleux, mais nous sommes ici pour que

(7) *Raza* : clan, ancêtre.

(8) *Longo* : ce terme désigne le groupe de parents que constituent les enfants de même père et même mère. Par extension, il désigne toute relation d'alliance, car, à la limite, *Raňahary* est notre père et mère à tous.

s'accomplisse la coutume des ancêtres, car *Ranahary* (le Créateur) vous a donnés à nous. Ainsi, le but de notre venue est de vous demander ce *troky* (littéralement : «ventre»), cet enfant, car nous ne pouvons attendre sa naissance pour ce faire. Ne nous méprisez pas en répondant : «Pourquoi se presser, alors qu'il n'est encore qu'un *biby* (petit animal, bestiole). Il faut attendre que l'enfant soit né pour que vous fassiez le *soro* (la prière)». Non, nous sommes venus, avec ces personnages pour vous demander ce *troky*».

On voit que c'est là seulement que se fait la demande. L'union ne se conçoit pas sans ses fruits, la «**prise en mariage**» n'était qu'une manifestation d'intention, pour une union à venir. La «**cérémonie de la grossesse**» est donc la première vraie cérémonie, celle du lignage maternel qui accorde sa fille et la progéniture que celle-ci pourra avoir. C'est alors, devant le *hazomanga* (9) du père de la fille, que se fera la prière rituelle.

A la «**cérémonie de la grossesse**», n'assistent, en plus du couple, que les pères et mères des deux époux, leurs frères et leurs sœurs, ainsi que les frères, les sœurs et les parents des deux pères. Sont donc présents les deux *tariky* (lignage, ou fragment de lignage, c'est-à-dire l'ensemble des personnes dépendant d'un même *hazomanga*) paternel et maternel ; mais les parents des deux mères en sont absents. Remarquons encore que la présence des sœurs, même mariées, dénote l'ambivalence du statut de la femme ; en tant que mère, elle appartient au lignage marital ; en tant que sœur, elle continue à dépendre de son lignage paternel.

Devant son *hazomanga,* près du bœuf qu'a offert la famille du garçon, et derrière lequel se tient le couple (les autres assistants sont groupés selon leur âge et leur sexe, les femmes se tenant au nord et les hommes au sud), le chef de lignage du père de la fille (qui est le seul à être debout, l'assistance demeurant assise) commence la prière. Nous n'avons malheureusement pas eu l'occasion d'assister à une «**cérémonie de la grossesse**», aussi, plutôt que d'en tenter une restitution qui serait nécessairement incomplète, nous pensons plus honnête d'extraire d'une interview effectuée au cours de l'enquête, les passages qui la décrivent :

«Le chef de lignage du père de la fille prononce la prière en ces termes : «Je vous annonce, ô terre, que voilà une telle qui se marie (10) à un tel ; la fille est enceinte et lui vient accomplir la coutume de cette terre ; et il apporte un bœuf châtré (ou une vache). Ô, vous les ancêtres, ô toi, cette terre, veuillez assister à cette cérémonie...» Mais on annonce le fleuve en premier lieu (...). Puis, le chef de lignage du mari vient s'asseoir auprès du *hazomanga ;* celui-ci lui demande : «C'est vous qui allez prononcer notre prière ? - Oui», lui répond celui-là et il lui souffle les noms du père du mari, de ses grands-parents paternels, puis ceux de sa mère et de ses grands-parents maternels, que l'autre reprend à voix haute (...). Et le détenteur du *hazomanga*, le chef de lignage du père de la fille, reprend : «Je vous invoque, vous, mères, je vous invoque, vous, pères, je vous l'annonce, voici votre enfant ; s'il est encore en vie, il nous appartient, et s'il est mort, il vous appartient ; car nos ancêtres sont unis aujourd'hui, nous avons le même enfant aujourd'hui ; s'il est encore en vie il nous appartient, mais s'il est mort, il vous appartient ; et, défendez-le pour qu'il se porte bien». »

Outre le bœuf sacrifié, le nouveau marié fournit encore le *toaka* (alcool de fabrication locale) et le riz qui rassasieront les invités : en obligeant ses hôtes, il revendique ses droits sur l'enfant à naître. Car c'est là tout le sens de cette cérémonie, accomplie avant la naissance, et ne regroupant que les *tariky,* non les deux *foko* (11) : il s'agit, non de sceller l'alliance en en fêtant le fruit, mais d'hypothèquer le futur, c'est-à-dire d'accorder d'avance, en les manifestant, tous les droits à venir. Cependant, c'est aux ancêtres des deux

---

(9) Par le mot *hazomanga,* on désigne tout à la fois : 1. la **fonction** de chef de patrilignage - 2. son détenteur, le *mpitoka* et, 3. l'objet de référence rituelle : un pieu situé à l'est du village (l'orientation du sacré) et dont l'extrémité supérieure est taillée en pointe ; il n'est pas absurde d'y voir - les cérémonies qui s'y déroulent ont toutes trait à la reproduction sexuelle - un symbole phallique (*hazomanga* signifiant, littéralement, «bois bleu»). Nous emploierons désormais ce terme sans plus le traduire.

(10) Au présent : *manambaly.*

(11) *Foko* : le terme, en pays sakalava, englobe tout l'ensemble des parents proches, sans tenir compte de leur lignage.

foko que la prière présente le couple : témoignage est ainsi porté devant tous les ancêtres concernés, ce qui donne à cette concession la valeur d'un serment.

4 - Le *soron'anaka*, «cérémonie de l'enfant»

Un proverbe sakalava dit : «Quand l'enfant est encore dans le ventre de sa mère, il peut tuer sa mère. Quand il est né, il peut tuer son père».

La fête définitive, celle qui consacrera publiquement l'alliance et, pour l'enfant né et tous ceux désormais à naître, les droits du lignage marital sur les fruits de l'épouse (12), n'aura lieu qu'après la naissance : c'est la «**cérémonie de l'enfant**» (13). Parfois célébrée dès la première semaine, l'importance de la cérémonie implique des sacrifices qui peuvent en retarder la date, considérablement. Pourtant, ce n'est qu'après qu'elle aura été accomplie, que les enfants du nouveau couple cesseront d'appartenir, de droit, au lignage maternel.

Le père de l'enfant en question doit donc, pour accomplir ce rite, se rendre chez ses beaux-parents, accompagné de ceux qui ont fait pour lui la demande en mariage, c'est-à-dire de ses parents ou, au cas où ceux-ci seraient décédés, de ses oncles et tantes paternels. L'absence de cette parenté à ses côtés signifierait qu'une mésentente profonde règne dans sa famille et ses beaux-parents seraient alors en droit de refuser leur participation à la cérémonie, ce qui reviendrait à l'empêcher complètement.

On voit qu'il s'agit là d'un moyen de pression particulièrement efficace pour les aînés. La «**cérémonie de l'enfant**» ne pourra en tel cas être célébrée que lorsque le père de l'enfant considéré aura reconnu sa faute et demandé, en présence de toute sa famille, et en amenant un bœuf à sacrifier, la bénédiction (*tsipirano*) de ses parents offensés.

«Comme le *soron-anaka* est une cérémonie de reconnaissance de l'enfant par les ancêtres des deux familles, il faut que règne au sein de celles-ci une excellente entente, afin que ceux-là se reconnaissent entre eux. Parce que, si jamais il y avait une certaine mésentente entre les deux familles, les ancêtres en seraient mécontents ; et ce mécontentement, c'est en envoyant des maladies à l'enfant qu'ils l'exprimeraient, et non pas aux parents» (14).

Puisque la conséquence directe de la cérémonie sera l'appartenance des enfants nés et à venir au lignage paternel, il n'y a plus à redouter de rendre publique l'alliance ainsi nouée, et l'on profite de la fête pour ce faire. Ce ne seront donc plus les deux seuls lignages concernés à être invités, mais bien les membres des deux *foko*, c'est-à-dire qu'en plus de ceux qui étaient présents à la «**cérémonie de la grossesse**», le seront également les pères, mères, frères, sœurs, de la mère du père et de la mère de la mère, avec leurs enfants, davantage et les amis, voire tout le village, s'il s'agit d'une famille *mpanarivo* (riche).

La cérémonie se déroule devant le *hazomanga* paternel, dont le chef dudit lignage prononce le *soron'anaka* («**prière pour les enfants**»). Son fils, d'abord, appelle en criant les ancêtres. Puis le chef de lignage en personne s'adresse, de même, à *Ranahary*, à la terre, au fleuve Tsiribihina, et aux «ancêtres» (*matoy*). Il leur annonce le sacrifice du ou des bœufs qu'a fournis le père, puis leur présente l'enfant, en nommant les ancêtres du *foko* paternel, puis maternel, en remontant les générations jusqu'où sa mémoire le porte. Le chef du lignage de la mère s'est alors rapproché de lui, mais en se gardant bien de prendre la parole : il se contente de lui souffler les noms des ancêtres maternels, afin que leur soit également présenté l'enfant ; manifestant ainsi que le lignage maternel renonce à ses droits sur les enfants du couple : à leur sujet, le *hazomanga* de ce lignage n'a désormais plus droit à la parole.

---

(12) En cas de polygamie, il faut refaire une «**cérémonie de l'enfant**» pour le premier enfant de chacune des épouses.

(13) Ou «des enfants», le malgache n'affectant pas de marque morphologique de pluriel.

(14) Récit de Behoty, auquel son père refusait de participer à la «**cérémonie de l'enfant**» que lui, Behoty, se préparait à célébrer pour son fils à lui.

La prière faite, le bœuf est immolé ; on découpe d'abord les morceaux réservés aux ancêtres, que l'on fait cuire à part, dans une marmite posée à l'est ; puis, le reste de la viande, destiné aux invités, est découpé par le père du nouveau-né. Cependant, l'assistance manifeste grossièrement son impatience, se comportant comme l'avait fait le *ziva* (15) durant la prière, quand il apostrophait le chef de lignage, pendant la présentation aux ancêtres : «Oh ! tire-toi de là ! Cet *hazomanga* n'est pas une personne pour te répondre ! .. Nous voulons partir, personne ne va répondre à toute ta liste de noms !» Mais, alors que c'était strictement son rôle d'injurier sa parenté à plaisanterie, voici que les invités réclament, comme s'ils étaient tous des *ziva* : «Dépêche-toi de nous cuire tout ça, car on ne va pas s'installer ici, on a autre chose à faire !» Et la marmite est retirée du feu alors même que la viande n'est pas encore cuite. «Partagez-la vite ! car ce qu'on attend, ce n'est pas cette viande, mais la fin de cette cérémonie».

Une fois apprêtée la part des *raza,* une fois offerte celle des *matoy* (c'est-à-dire simplement répandue à terre dans leur coin, celui de l'est), puis les morceaux des invités partagés, on se regroupe autour du *hazomanga,* selon la même disposition que précédemment. «Criez, car il se peut que les ancêtres, occupés ailleurs, n'assistent pas à votre prière. Criez encore parce que tout est prêt» s'exclame l'assistance. Le fils du chef de lignage recommence à crier, celui-ci récite à nouveau la prière (16), bénit les huit points de la rose des vents, en y éparpillant quelques poils de la queue du bœuf (queue qu'il déposera ensuite sur le haut du *hazomanga*), puis lance vers le ciel, dans chacune de ces huit directions, une partie des viandes destinées aux ancêtres. L'eau de la cuisson sera répandue au milieu de la case du chef de lignage et le reste de ces mêmes viandes distribué entre les deux familles, «car seuls les enfants osent manger ce que rejettent les parents». Les invités sont alors servis, en commençant par les hommes. De ce qui reste dans la marmite, crosse (*vototratrany*) et partie de la bosse sont réservées au chef de lignage «car l'os du bras est dur, le chef de lignage est fort, et c'est le fort qui mange le dur, car il est le détenteur du *hazomanga,* et c'est pourquoi un enfant ne détient pas le *hazomanga*». Des autres parties «dures», la culotte (*lambiny*) est donnée aux parents de l'épousée sauf la partie où s'attache la queue (le *sitrohiny*), qui l'est à leur chef de lignage. A ces parents, on donnerait bien la poitrine (*tratrany*), partie «dure» par excellence, mais le *ziva* est déjà venu le chiper ! En signe d'irrespect pour les ancêtres, incapables d'après lui de manger un tel morceau, il se l'est approprié d'office !

Avant la cérémonie, l'enfant appartenait au lignage maternel. Après la cérémonie, l'enfant appartient au lignage paternel. Tant que la **«cérémonie de l'enfant»** n'a pas eu lieu, l'enfant ne procède que de sa mère, et des ancêtres de sa mère : seul le lignage maternel a des droits sur lui. Avec l'accomplissement de la cérémonie, il ne procède que de son père et des ancêtres de son père : seul le lignage paternel a des droits sur lui.

Si nous voulons représenter mathématiquement ces faits, comme nous le suggère LEACH (17) : «Descendance paternelle = **q**, descendance maternelle = **p**. Le rapport **p/q** est une fonction mathématique qui varie avec **p** et **q** (...) Je prendrai ces expressions comme des variables topologiques plutôt que comme des quantités mesurables.

Si nous nommons **z** cette fonction, il est clair que **z** a un nombre infini de valeurs entre 0 et ∞. Le cas trobriandais représente évidemment un extrême : $q = 0$; $p = 1$; $z = \infty$, l'extrême opposé serait : $p = 0$; $q = 1$; $z = 0$.»

---

(15) Le *ziva* indique le «parent à plaisanterie» du lignage (ici, du lignage organisateur de la cérémonie). Ce n'est pas le lieu d'examiner cette institution (cf. pour celà M. HEBERT. La parenté à plaisanterie à Madagascar. *in Bulletin de l'Académie Malgache,* mars 1958, 142, pp. 175-217, avril 1958, 143, pp. 267-336). Disons simplement que la relation de *ziva* associe non des individus, mais des clans. Elle comporte l'obligation d'entraide - principalement la garde et le nettoyage du défunt, lors des veillées mortuaires de l'un ou l'autre lignage *ziva* (voisinage dangereux, activité redoutée) - et prescrit entre ceux qui sont *ziva* l'usage de termes violemment injurieux.

(16) Mais le *ziva,* lui, a déjà commencé à griller et manger sa viande.

(17) E. LEACH. *Critique de l'anthropologie.* P.U.F., coll. «SUP», Paris, 1968, p. 29.

Nous voyons que la **«cérémonie de l'enfant»** réalise le passage du premier de ces extrêmes au second.

Et, de même que les Lakher (présentés par LEACH comme exemple de ce second cas extrême), les Sakalava «admettent et pratiquent fréquemment le divorce. Ils considèrent cependant que l'enfant d'un homme marié comme il convient n'appartient qu'à lui, et que l'épouse divorcée n'a pas le moindre droit sur l'enfant (18). Mais le cas sakalava diffère en ceci de celui des Lakher : que les Sakalava reconnaissent **aussi** la descendance **biologique** ; si bien que, lorsque LEACH poursuit : «Par conséquent, on ne reconnait pas de lien entre le fils et la fille d'une femme, s'ils sont nés de deux pères différents. Ils peuvent donc se marier sans restriction», son «par conséquent» doit être tenu pour un terme abusif. Car il nous faut distinguer ici **descendance**, que nous définirons comme le fruit de l'union de la mère et d'«un homme» et **filiation** que nous définirons comme la relation sociale de parenté, qui place ce fruit dans la dépendance d'un droit à exercer sur lui, sans préjuger de celui, ceux ou celle(s) à qui ce droit sera accordé, qu'il(s) ou qu'elle(s) soient ou non ses géniteurs réels.

Si donc, nous faisons dûment intervenir cette distinction, nous complèterons ainsi ce que nous avons dit plus haut : «tant que la **«cérémonie de l'enfant»** n'a pas eu lieu, l'enfant ne **descend** ET **ne dépend** que de sa mère, et des ancêtres de sa mère : seul le lignage maternel a sur lui des droits (et de ce fait la **«cérémonie de l'enfant»** étant la reconnaissance de l'enfant par le père - supposé ou réel -, celui-ci, tant que n'aura pas eu lieu la cérémonie, n'existe pas, en tant que tel). Descendance et filiation correspondent : la filiation est «naturelle». Une fois accomplie la **«cérémonie de l'enfant»**, l'enfant **descend** de sa mère et des ancêtres de sa mère, ainsi que de son père et des ancêtres de son père. Mais **il ne dépend que** de son père et des ancêtres de son père : seul le lignage paternel a sur lui des droits.

Si nous reprenons les équations de LEACH, en conservant la minuscule pour représenter la descendance et la majuscule pour la filiation, nous avons, pour décrire l'état précédent la prière :

$$q = Q = 0 \ ; \ p = P = 1 \ ; \ z = Z = \infty$$

soit : descendance = filiation «naturelle» ,

$$Q = 1 \ ; \ P = 0 \ ; \ Z = 0 \ ; \ q = p \ ; \ z = 1 \ ;$$

soit : descendance $\neq$ filiation «sociale».

L'expression de la descendance y est donc complétée, mais celle de la filiation y est strictement renversée. En passant de la filiation «naturelle» à la filiation «sociale», on nie la première et, ce faisant, on transgresse l'ordre «naturel» des choses : d'où la nécessité de transgresser également l'ordre **social** des choses et c'est ce qui explique le comportement *«ziva»* de l'assemblée, qui renverse les comportements attendus (politesse, respect = impolitesse, irrespect), mais qui manifeste ce renversement en terme d'impatience car il représente un jeu dangereux : il faut qu'au plus tôt, «tout rentre dans l'ordre», qui est l'ordre patrilignager.

5 - Le *fananganan'anaka*, «l'érection des fils»

Désormais, l'alliance est conclue, les droits sur les enfants reconnus. Nous avons vu que l'importance attachée à ces diverses cérémonies tenait à l'importance attribuée à l'homme, comme force de travail, dans une économie dont le faible niveau technologique fait de lui le principal facteur de production. Si la démographie, comme l'espace ou le temps, appartient au monde des forces que l'homme contrôle mal, les biens ainsi «naturellement» produits, à savoir les hommes, vont faire l'objet, eux d'une répartition strictement contrôlée. Les modalités en seront confiées, dans le cadre d'un certain nombre de règles, aux lignages concernés ; mais ce sera l'ensemble du groupe social qui sera intéressé par le résultat visé : la production de l'homme comme force de travail, de l'homme en âge de travailler.

La cérémonie la plus auguste, la plus longue, sera celle qui regroupera non plus des familles, mais la communauté toute entière, celle qui en fêtera les enfants dans leur qualité d'hommes et de travailleurs,

(18) Cf. *id.*, p. 32.

lorsqu'ils auront atteint l'âge de 7 ou 8 ans, celle où la famille maternelle rejouera l'alliance avec la paternelle mais publiquement afin que nul n'ignore, mais où la seconde fera symboliquement offrande de ses fils à ladite communauté, où celle-ci, enfin, se fêtera elle-même dans sa force et dans son unité : ce sera le *fananganan'anaka*, la fête de la circoncision (littéralement : «**enfant mis debout**»

A cette occasion, sera «**mis debout**» un nouvel *hazomanga, fananganan'hazomanga.*

Le «degré zéro» de sexualité auquel se trouvaient réduits, dans la pensée sociale, les garçons qui n'avaient pas encore été ainsi promus par les cérémonies de cette fête, était négativement exprimé : si, en parlant d'une fillette, on peut préciser son sexe en employant le suffixe féminin, par le compozé *zazavavy* (19), ce n'est qu'après leur circoncision que celui de *zazalahy* (19) pourra être employé pour ses contemporains mâles ; ce «degré zéro» se trouve signifié, de même, dans la position assignée aux jeunes enfants masculins dans les divisions sexuelles de la vie quotidienne : s'ils peuvent aider au travail de leurs frères ou de leurs sœurs, il n'en reste pas moins que, n'étant ni hommes ni femmes, la place qui leur est fixée dans les cérémonies se trouve reléguée du côté de ces dernières. En revanche, après qu'ils ont pris part aux rites que nous allons décrire, leur qualité d'hommes mâles va être reconnue, tant dans ses caractéristiques sexuelles, désormais affirmées - opposition masculin-féminin -, que dans celles de la maturité, la position «debout» étant celle du travailleur - opposition adulte-infantile -. Pour respecter cette polysémie, nous devons même traduire (et le fait qu'au cours de cette célébration, on érige un nouvel *hazomanga,* nous y invite), le mot *fananganan'anaka* par «**l'érection des fils**». Pareillement, l'enfant circoncis deviendra *mahavalika anak'omby* - «**qui peut renverser un petit veau**» - expression évocatrice d'un acte viril, et d'un acte de travail.

La cérémonie s'organise plusieurs semaines à l'avance, afin que tous les enfants du même lignage, en âge d'être circoncis, le soient le même jour et que tous les invités puissent se trouver prêts. Les pères des familles intéressées se réunissent chez leur chef de lignage pour préparer la fête et, si celui-ci connaît le *sikidy* (la divination), pour déterminer le jour faste. Sinon, ils vont consulter l'*ombiasy* (le devin).

La veille de la fête, vers la fin de l'après-midi, le chef de lignage se rend seul au pied du *hazomanga,* pour le *tsoka-motro* «**allumage du feu**», par quoi il prévient les ancêtres et les convie tous à la cérémonie. Déjà ce soir-là, les jeunes gens des villages environnants sont venus se rejoindre et, au chant des femmes, se livrent entre eux à des assauts de *moringa* (sorte de combat de boxe opposant entre eux les villages dont les champions se défient, chacun au nom du sien). Sur la minuit, les familles organisatrices distribuent de l'alcool aux assistants et les mêmes jeux se poursuivent jusqu'à l'aube.

Au premier chant du coq et jusqu'à ce que le soleil se lève, retentissent les *mara,* chants de la circoncision, qui exaltent robustesse et virilité .

« Cherchez du feu sur la montagne, vous qui êtes forts ...»

ou « Battez-vous, que nous nous battions ;
Battez-vous !
Battez-vous !
Battez-vous, que nous nous battions ...»

ou encore « Qui sont les plus forts ?
— Nous !
Qui sont les plus forts ?
— Nous !»

Puis, les *kidabolahy* (jeunes garçons déjà circoncis) partent pour le *mitrango,* accompagnés par un représentant plus âgé du lignage concerné. Le mot *mitrango,* qui signifie littéralement «rassembler des feuilles d'arbre», est compris ici dans son sens propre comme dans son sens figuré : il s'agit

(19) Il n'est pas fait distinction de genre, dans la langue malgache, si nécessaire les mots suffixes *vavy* et *lahy* indiquent respectivement la féminité et la masculinité.

en effet de recueillir des feuilles d'arbre (déposées à l'est du *hazomanga,* elles serviront à parer à toute tentative de sorcellerie), mais également de convier à la fête tous les villages voisins, feuilles d'un même arbre, la communauté territoriale.

Dans chaque village, les jeunes déjà circoncis jouent et chantent cependant que les habitants rassemblent les dons qu'ils vont leur offrir, «car vous êtes des nôtres et nous vous donnons le peu que nous avons collecté».

Quand tous les invités sont rassemblés, le chef du lignage leur déclare : «Nous allons procéder à une cérémonie. Or, celle-ci n'est pas **mon** affaire, mais bien la vôtre, gens des villages ; ce ne sont pas **mes** fils que ces enfants-là, mais bien les vôtres ; je vous l'annonce, gens des villages ! – Oui, nous avons appris celà - lui répond-t-on ; vraiment, ce sont nos enfants ; vous ne nous laissez pas à l'écart, mais vous nous traitez comme étant des vôtres et nous en sommes très contents».

Après avoir repratiqué son art, le devin déclare : «Il vous faut vous réconcilier». Ceux qui avaient quelque litige avec le père de l'un ou l'autre des enfants qui vont être promus s'approchent de ces enfants, donnant libre expression à leur *havoa* (rancune refoulée, non manifestée) dans un discours de ce type : «Grand bien te fasse ! et, même si je m'entendais mal jusqu'ici avec ton père, puisses-tu ne pas tomber malade, puisse le couteau ne pas te faire souffrir. Que ta plaie se cicatrise vite et que les lézards verts n'entendent pas le coup du couteau qui te tranchera (20). Que tout aille bien, pour toi, pour moi, j'ai avoué la rancune que j'avais en moi». Et ils concluent, s'adressant au *renilahy* (21): «ah ! à votre tour maintenant !» Et le frère de la mère, qu'il ait été ou non en relation conflictuelle avec le père de l'enfant, se voit contraint de procéder comme si de la rancœur demeurait en lui, et doit alors l'extérioriser de la même façon, en avouant son ressentiment, et souhaiter pour l'enfant la réussite de l'opération qu'il va subir.

Pourquoi l'oncle maternel est-il obligé de se plier à ce jeu ? Le lignage paternel vient d'offrir un ou plusieurs de ses enfants à la communauté. Ce don est exprimé dans un langage d'autant plus direct et peu ambigü que les conséquences en demeureront relativement symboliques ; puisque, aussi bien l'appartenance de l'enfant à cette communauté «allait de soi», il coûte peu de dire «cet enfant n'est pas mon fils, c'est le vôtre». A ce geste, la communauté répond d'une part en manifestant son unité : le don de l'enfant à tous implique, pour tous, que toute dissension soit abolie entre eux ; aussi, non seulement toute rancune est-elle extirpée, mais tout au long de la cérémonie, le *fanitsiana* (littéralement le «**refroidisseur**»), le remède qui sert à cicatriser la plaie, à atténuer la douleur du coup du couteau, servira de même à calmer, aspergé sur eux, ceux que l'alcool rend batailleurs, à apaiser leurs querelles. D'autre part cette même communauté rendra immédiatement l'enfant qui lui est ainsi offert. Ce contre-don s'exprime d'abord au niveau du langage, l'assemblée feignant de comprendre que si l'enfant est sien c'est non qu'elle en est le père, mais qu'elle est *longo* de son père. Mais il s'exprime par ailleurs, dans le fait que l'on souhaite le succès de l'opération : car, souhaiter la virilisation de l'enfant, c'est finalement renoncer à pouvoir jamais le récupérer.

Ce contre-don est toutefois d'une nature différente du don premier. S'il va de soi que l'enfant appartient à la communauté, entendue comme entité, il ressort aussi qu'il n'appartiendra en définitive à aucun des divers lignages qui la constituent : ce bien rare qu'est un enfant, lorsque le lignage maternel l'accorde au lignage paternel, c'est nécessairement au détriment des autres qu'il le fait et sans les avoir consultés. C'est devant un fait accompli qu'ils seront placés, sur le plan cérémoniel tout au moins (c'est-à-dire sur le plan de la représentation manifeste des rapports sociaux) et seulement au moment où, par la circoncision, ce fait se montrera irréversible : l'enfant est homme et il est acquis au lignage de son père.

Dès lors, c'est au jeu de ce père - le jeu du don (don que la communauté lui a retourné) - que répond celui, plus complet, de l'oncle maternel. Parmi ceux à qui s'adressait le discours : «Cet enfant est le vôtre», lui seul aurait pu le prendre à la lettre : de fait, cet enfant eut pu être le sien et il aurait pu en disposer. Mis devant sa responsabilité, face aux lignages «dépossédés» de leurs chances, il se conduit comme

---

(20) Ce qui impliquerait un risque de sorcellerie.

(21) Frères de la mère (littéralement : mère mâle).

si lui-même avait été mis devant le fait accompli, niant l'alliance conclue lors de la «**cérémonie de la grossesse**» : «Même si je ne m'entendais pas avec votre père, qu'il ne vous arrive rien (...). Alors qu'il m'a traité en vaurien, moi, je renonce à ma rancune pour que vous vous portiez bien», déclare-t-il à l'enfant. Et tout le déroulement de la cérémonie servira à l'oncle maternel pour reproduire devant tout le monde, phase par phase, les étapes de l'alliance, telle qu'il l'a déjà conclue, mais dont il vient de jouer la négation. Ce souhait *que la circoncision aboutisse à une réussite* correspond ainsi à la «*prise en mariage*» : c'est accepter la virilisation prochaine de l'enfant au bénéfice d'un autre père, c'est-à-dire prévoir que se perdent les droits du lignage (22).

Ceci fait, on apporte le «**refroidisseur**» au devin qui le fait boire aux parents de l'enfant et à leur chef de lignage, côté paternel d'abord, côté maternel ensuite, avant de le déposer au pied du *hazomanga.*

On a déjà vu que le «**refroidisseur**» servira à veiller à l'entente constante de la communauté, à préserver son union. Mais l'union de ces deux lignages doit être privilégiée, car ce sont eux qui subiront dans leur corps social l'opération faite sur le corps individuel de l'enfant : eux seuls ingurgitent le remède. Cependant, dans le jeu de l'oncle maternel, tout se passe comme si l'enfant lui appartenait encore : il le montre en l'habillant de ses propres vêtements et en le promenant sur ses épaules pour qu'il puisse voir les divers jeux auxquels se livre alors l'assemblée : chansons, combats, lutte avec les bœufs, ..

Si, pour la «**cérémonie de l'enfant**», elle ne s'impose qu'au cas où le précédent serait tombé, toute circoncision par contre implique l'érection d'un nouvel *hazomanga.* En effet, seuls les garçons - rappelons que, jusqu'à cette opération, ils sont considérés comme de sexe neutre -, resteront dans le lignage ; le *hazomanga* dressé à cette occasion demeurera définitivement planté, marquant ainsi que cette appartenance est définitive.

Les hommes vont donc se rendre dans la forêt, comptant parmi eux plusieurs membres de la famille organisatrice, accompagnés de l'oncle maternel. Celui-ci asperge d'un peu d'alcool le bois qui va être coupé (bois de *katrafay*), en prononçant une courte prière (pour que le bois ne regrette pas la coupe, que la hache ne blesse pas ceux qui le travailleront ..), puis partage le reste entre les hommes venus faire la coupe.

En présidant lui-même à la confection d'un *hazomanga* qui ne sera pas le sien, l'oncle maternel passe à l'étape suivante de la reproduction de l'alliance conclue : comme à la «**cérémonie de la grossesse**», il renonce clairement à ses droits, il accorde l'enfant à cet autre *hazomanga* : ainsi est-ce le père qui donne le premier coup de hache.

Le bois choisi, une fois abattu, on retourne au village en chantant et, tandis que l'enfant est à nouveau promené de groupe en groupe, le nouvel *hazomanga* est épointé, puis enveloppé d'étoffe. Lorsque tout est prêt, la prière peut commencer : les enfants se tiennent à l'est de la case du chef de lignage, les femmes au nord et les hommes au sud. Entre les enfants et le *hazomanga* sont rassemblés les bœufs à immoler qui sont fournis par le père sauf un, le *lafika* («**le dessous**»), qui constitue le don du lignage maternel «pour accompagner celui du père» : il n'est pas pris en compte, dans la prière, car il sera tué avant celui (ou ceux) du père, pour servir de litière aux victimes. Le chef de lignage commence alors la récitation des prières, en invoquant le nom des ancêtres de sa lignée, puis celui des ancêtres du côté maternel, que lui souffle le frère de la mère ; il la termine en les priant tous de reconnaître l'enfant et d'en prendre soin. La prière dite, les bœufs sont immolés, l'oncle maternel présente l'enfant, qu'il maintient solidement, et le circonciseur fait son office.

C'est ici que culmine le jeu de l'oncle maternel, que s'achève la reproduction de l'alliance : comme pour la «**cérémonie de l'enfant**», la cérémonie n'est plus de son attribution, mais il participe de lui-même

(22) Une cérémonie accomplie ne saurait être vraiment niée. C'est pourquoi ce n'est pas le chef du lignage maternel qui oserait jouer ce jeu, mais la mère, auquel son statut ambivalent le permet ; ou encore une femme n'ayant pas droit à la parole, l'oncle maternel agissant au titre de substitut de celle-ci.

à sa consécration, témoignant de la réalité nouvelle : l'enfant maintenant est homme et ne lui appartient plus. C'est dans la case de son père que le garçon est alors amené, et le nouvel *hazomanga,* qu'on a enduit du sang du nouveau circoncis, est dressé. La famille organisatrice distribue viande et alcool aux assistants.

Cette distribution se fait, village par village, et non plus lignage par lignage, car ce n'est plus une alliance entre ceux-ci que l'on fête à présent, mais l'entrée d'un homme dans la communauté toute entière, unie. Les réjouissances se poursuivent tant qu'il y aura à boire et à manger : quand la famille responsable n'a plus de quoi y pourvoir, on tue les bœufs et on ouvre les dames-jeannes qu'ont offerts les proches invités. La fête peut durer une semaine ..

Il est à noter que la cérémonie de l'adoption d'un enfant - prière devant le *hazomanga* maternel d'abord, puis devant le *hazomanga* paternel, les bœufs étant à chaque fois payés par le «père» - porte le même nom : *fananganan'anaka.*

6 - Le *hazomanga*, et la réalité communautaire

Ces cérémonies manifestent toutes - mais nous aurons à parler plus loin des cérémonies royales - un ordre social qui est fondamentalement basé sur la **communauté.** L'individu n'y dispose jamais d'un jeu de comportements possibles entre lesquels il puisse choisir pour son profit personnel. Le domaine du politique, qui se limite au choix du conflit ou de l'alliance (et ce, au seul niveau des groupes entre eux) est aussi réduit que possible : c'est ce que manifeste le rôle que joue le *hazomanga.*

Représentant la fonction de chef de lignage, il est détenu, dans la génération aînée, par l'aîné de la branche aînée. C'est-à-dire (cf. figure 2) que si «1» est *mpitoka,* fondateur du lignage, à sa mort le *hazomanga* passera à son fils aîné, puis au second, etc. Le dernier de ses fils une fois décédé, il reviendra au fils aîné du fils aîné de la génération précédente, puis successivement à ses frères avant de revenir au fils aîné de la troisième génération, et ainsi de suite. Nous avons vu le rôle que joue le chef de lignage dans les principales cérémonies où sont organisés les rapports des groupes entre eux : il y est maître des décisions qui affectent le sien, il est le garant des intérêts de sa communauté. Ce rôle témoigne du pouvoir qui lui

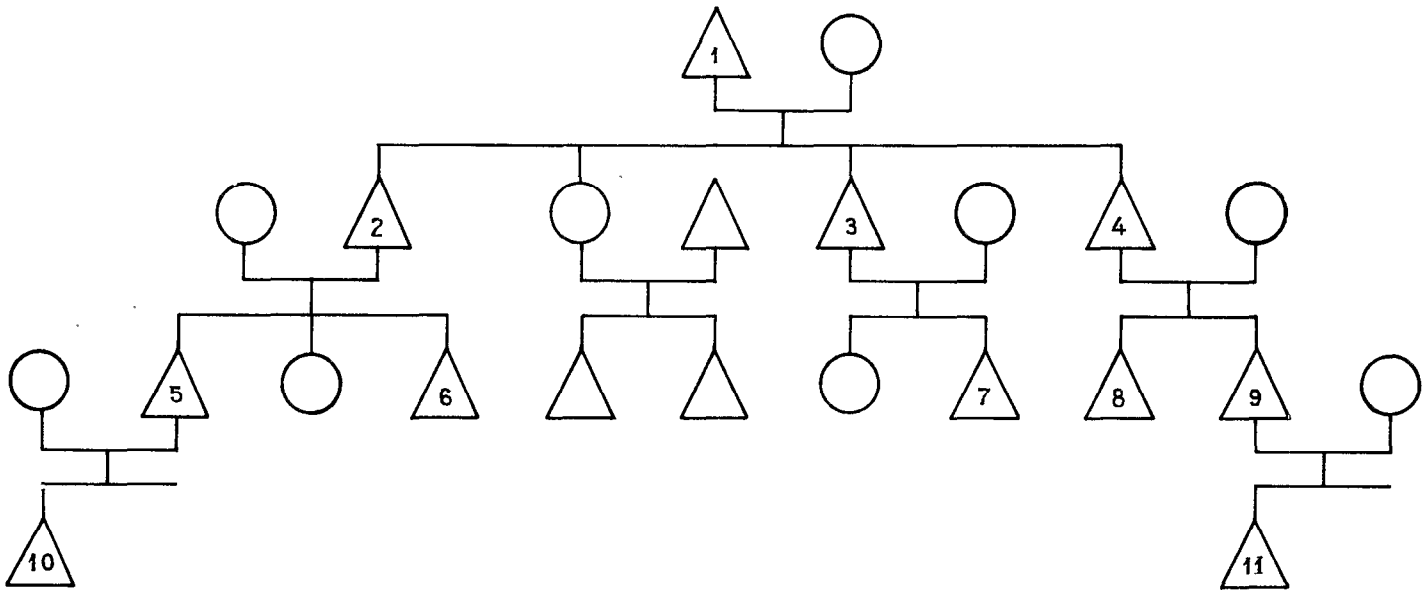


Figure 2
Exemple de dévolution du *hazomanga* et de segmentation de lignage.

est conféré. Mais ce pouvoir est limité - et c'est ce qui lui interdit d'en abuser à des fins personnelles - par le phénomène de la segmentation du lignage. La faible division du travail dans cette société y implique une économie extensive et le contrôle des hommes ne peut se faire, à cause même de cette faible division du travail, que sur un certain espace, limité. Dès lors que l'espace que contrôle le chef de lignage ne lui suffit plus pour en nourrir tous les membres et qu'il ne peut disposer d'un corps d'agents de coercition qui lui permettrait de contrôler un espace plus grand, il lui est impossible d'empêcher que certains hommes quittent le lignage. Une segmentation se produit alors, généralement lorsque le *hazomanga* passe à une nouvelle génération. Ainsi, pour prendre un exemple sur la même figuration, peut-il se produire que, quand «10» devient chef de lignage, le fils aîné de «9» («1'») quitte, avec les siens, le territoire contrôlé et va dresser ailleurs un nouvel *hazomanga.*

Mais le chef de lignage ne se voit pas seulement imposer des contraintes démographiques : son pouvoir peut également être contesté ; aussi, ne peut-il toujours empêcher plus tôt ce qu'il ne pourra pas empêcher plus tard. Il est donc contraint, dans cette mesure, de s'en tenir strictement à son rôle : sauvegarder la communauté dans l'optimum de sa force.

2 - Une organisation marquée par le fait de la conquête

Outre ces éléments que nous lions au faible développement des forces productives, la société sakalava se caractérise, avons-nous dit, par la marque de l'assujettissement d'un groupe envahisseur : les Maroseraña.

Andriamanetriarivo, fils d'Andriandahifotsy, poursuivant la conquête de la côte ouest, que son père avait commencé d'entreprendre dès la première moitié du XVIIe siècle, soumit au début du XVIIIe toute la région qui s'étend de la Tsiribihina jusqu'au Manambolo. Les Maroseraña, dont il perpétuait la dynastie, et les différents clans sakalava qui les avaient suivis dans la conquête, trouvèrent devant eux une population autochtone qu'ils durent soumettre ou rallier. Il est certain qu'ils conclurent ainsi des alliances avec les Sakoamba, les Mikea et les Vazimba. L'économie de ces trois groupes, basés sur une connaissance approfondie du milieu, mais ne disposant que d'une technologie rudimentaire, se présentait plus ou moins comme une forme de division complémentaire du travail de production, rééquilibrée par des échanges au niveau de la consommation : les Mikea connaissaient parfaitement la forêt, dont ils tiraient tous les fruits que la prédation pouvait procurer ; les Vazimba étaient essentiellement pêcheurs et les Sakoamba pratiquaient l'agriculture sur brûlis.

Les Maroseraña possédaient, quant à eux, les techniques de l'élevage ; mais ce fait, en lui-même, ne leur procurait nulle supériorité par rapport aux premiers, car on aurait fort bien pu concevoir que cet apport nouveau - la pratique d'une technique pouvant devenir complémentaire - viendrait s'articuler sur le système de production local, sans pour autant que fût nécessairement détruit l'équilibre social qui y préexistait. Ce ne fût donc pas leur pratique de l'élevage qui assura aux Maroseraña les moyens d'assurer leur prééminence et les armes qu'ils acquirent, grâce à leur commerce avec les Arabes, leur assurèrent une supériorité **immédiate**, mais ne représentaient pas pour eux une plus grande maîtrise des moyens **techniques** de production - Or, on commettrait un contresens, en expliquant la permanence de la domination maroseraña par l'emploi permanent de la force. Si, à niveaux de forces productives sensiblement égales, c'est encore l'homme qui reste le principal facteur de production, le seul contrôle des armes permet (alors) une première **articulation**, dans laquelle il assure à ses détenteurs le contrôle des biens : par l'exploitation des groupes qu'il soumet grâce à lui, par l'instauration et le maintien de rapports sociaux liant désormais des dominants - ceux qui possèdent le privilège de la force - et des dominés - les populations qui leur sont assujetties .. Mais ce monopole des armes permet encore la reproduction élargie de cette articulation, en créant artificiellement un monopole économique - ici, celui du commerce -, qui assure, à eux seuls, la puissance, la richesse et la gloire.

La révolution que provoque la conquête consista donc essentiellement en l'imposition d'une **hiérarchie stricte** qui exprimait, **et fixait**, ce rapport de force. La société était désormais divisée verticalement avec, à sa tête, le *mpañito,* monarque absolu ; au-dessous de lui les *vohitsy-magnan'ila,* les nobles, c'est-à-dire les membres des clans qui avaient participé avec lui à la conquête et de ceux qui s'étaient ralliés (ainsi que ceux, par la suite, que le *mpañito* anoblira en récompense de leurs services) ; anfin, les *vohitsy,* les hommes libres, ainsi nommés par opposition aux esclaves ; cette dernière catégorie ne rentre d'ailleurs pas vraiment dans la hiérarchie, puisqu'elle n'était composée, outre les Makoa - d'origine africaine - que de ceux que le hasard de la guerre ou des razzias avaient réduits à cet état dans lequel, simple propriété de tel ou tel des maîtres précités, ils relevaient de n'importe quel niveau, dans cette structure pyramidale.

Pour défendre leurs privilèges auprès du roi, les grands clans sakalava désignaient chacun celui qui devait les représenter, le *masondrana* (littéralement : «l'œil dans la maison»). Et, puisque «l'union fait la force», tout en même temps qu'il faut «diviser pour régner», comme les aînés détiennent déjà le *hazomanga* ces *masondrano* seront toujours choisis parmi les cadets : ainsi sera réduite la tentation, toujours à craindre pour ces derniers, de segmenter le lignage. Couverts par leur représentant, du côté du seul pouvoir qui les domine, les clans nobles jouissent dès lors, à l'intérieur du territoire que le suzerain leur a alloué - leur *faritany* propre - de plusieurs privilèges, assurant la pérennité de leur domination.

1 - Le détournement des règles

Outre celui des armes, qui permet à ces clans l'exploitation directe - sous forme de redevances et de corvées - des sujets qui résident sur leur territoire (territoire d'autant plus important que le nombre des armes sera à même d'étendre au loin leur loi), ils ont le privilège (et les règles de l'organisation sociale que nous avons déjà décrites, valables pour tous, mais dont doivent se contenter les simples sujets, en montrent l'importance) de pouvoir voler les femmes. Ainsi est assurée la reproduction et l'élargissement du groupe, aux dépens de l'équilibre qu'impliquait l'échange. Le même privilège peut d'ailleurs être utilisé de façon moins brutale, et sous une forme atténuée. Nous avons vu, en effet, que les enfants dont les parents sont frères et sœurs ne peuvent s'unir entre eux et, ce, afin que deux clans ne se privilégient pas mutuellement au détriment des autres. C'est ainsi que l'échange des sœurs (*valiamilitsa*) est interdit aux enfants nés d'un échange de sœurs. Mais, alors que nous l'interrogions sur ce sujet, un membre du clan tsitompa, l'un des plus puissants chez les Sakalava, nous répondit : «Par exemple, j'ai un enfant d'une autre épouse que la sœur de mon beau-frère, lui-même a eu un enfant d'une autre épouse que ma sœur. En pareil cas, ces deux enfants peuvent se marier entre eux, et c'est encore un *valiamilitsa* de plus pour nous !». Cette façon de détourner l'esprit de l'interdit, tout en en respectant la lettre, implique on le voit la polygamie et renvoie donc pratiquement à la position privilégiée des clans nobles.

Quant au roi (le *mpañito,* littéralement «celui qui coupe» sous-entendu les têtes, référence au rôle qu'il joue en dernière instance dans l'administration de la justice et au droit absolu de vie et de mort qu'il a sur tous ses sujets), personnage sacré, différent par nature du commun des mortels, il ne saurait obéir aux règles communes ; aussi, pratique-t-il le *valia longo,* le mariage parmi les proches, c'est-à-dire ceux-là même qui constituent les interdits : union d'enfants dont les parents sont frères, ou frère et sœur ; mais il se garde bien de permettre l'union d'enfants dont les mères seraient sœurs car cela équivaudrait à donner - sans recevoir - deux femmes à un seul et même clan : le roi prend des femmes dans son lignage, garde, autant que faire se peut, celles qui y naissent mais évite de favoriser, en y concentrant celles qu'il échange, aucun lignage plus qu'un autre.

De toute façon, il **prend**, il **ne demande pas**. Pour lui, il n'y a ni «**prise en mariage**», ni «**cérémonie de la grossesse**». Lorsque l'enfant est né, les parents de la femme sont simplement avertis que la «**cérémonie de l'enfant**» va avoir lieu. Il n'y a de prière que devant le *hazomanga* royal. De même, bien sûr, le rôle de l'oncle maternel disparaît-il dans la cérémonie de la circoncision royale (23). Et le *lafika* (littéralement «la

(23) Qui porte d'ailleurs un autre nom : *rangitr'aombilahy,* «**taureau aiguisé**». Rappelons que c'est un taureau, le Menaba - .....

litière») n'est plus constitué par le bœuf présenté par l'oncle maternel, mais par les enfants du clan sakoamba qui sont circoncis en même temps que ceux du roi : au cas où ceux-ci viendraient à mourir, ce seraient ceux-là qui, sacrifiés, serviraient de litière (*lafika*) pour leurs funérailles. Et c'est tout le Menabe qui est convié et qui fournit les bœufs : la puissance du clan royal, c'est la puissance du royaume, la fête l'indique, qui est signe d'allégeance.

2 - L'organisation des rapports sociaux en fonction du *mpañito*

Avec la conquête, la région ne constitue plus un espace à l'intérieur duquel divers groupes de parenté coexistent et échangent leurs produits ; c'est désormais le Menabe, territoire d'un royaume tenu par le *mpañito*. Les individus, qui n'existaient jusque là que comme membres de leur communauté, acquièrent désormais une existence personnelle, en tant que sujets du royaume. Ainsi, est-ce désormais tel ou tel individu que le suzerain va récompenser, pour tel ou tel service qu'il lui aura rendu. Il lui attribuera alors un nom de clan, une marque spécifique d'oreille pour ses bœufs et une fonction précise dans son service permanent ; celle-ci, comme la marque d'oreille et l'appartenance clanique, restera héréditaire. Mais le monarque peut aussi punir qui lui déplait par la mort, la confiscation de ses bœufs, sa réduction à l'esclavage et la confiscation de ses femmes.

Ces *razan'olo* (clans affectés spécifiquement à telle ou telle charge royale) auront le privilège, au moins pour les plus puissants, d'exercer une fonction permanente auprès du roi ; tels les Andrivolo et les Ambalava qui sont ses *ziva*, lui fournissant bœufs et alcool pour toutes ses cérémonies (à l'exception de la «**cérémonie de l'enfant**», seul cas où les bœufs sacrifiés doivent être ceux du monarque lui-même) ; tels encore les Antanavo qui sont *ragnitrin'ny mpañito*, «**ami confident** du *mpañito*», qui se tiennent constamment auprès de lui au cours de ces mêmes cérémonies et doivent se comporter en malades, si celui-ci le devient, etc.. Mais, pour la plupart des autres clans, moins considérables, ils n'auront de rôle à tenir que lors du *lohavony* (nettoyage du tombeau royal, confié principalement au clan Zazamainty, sous la surveillance du *mpiamby*, esclave gardien du tombeau, le clan Andrakaria étant alors chargé de la confection de l'alcool, etc..) ou lors du *fitampoha*.

Le *fitampoha* est la fête royale par excellence : le culte rendu aux *dady* (reliques de ses ancêtres royaux), réaffirme le caractère sacré du souverain régnant. Les ossements sont baignés dans la Tsiribihina et toute la communauté du Ménabe vient faire acte d'allégeance. Chaque clan, à cette occasion, dispose d'une fonction assignée selon son rang dans le déroulement de la cérémonie, laquelle devient ainsi la représentation de la hiérarchie socio-politique du royaume (24) : les Andrabalahy et les Sakoamba y ont le rôle de *mpibahy* «**porteurs des reliques**» ; (les règles de dévolution de cette charge sont les mêmes que celles du *hazomanga*) ; les Maromoze tiennent la queue du bœuf à immoler, les Betanimena s'occupent de faire griller la viande, etc..

Le culte des ancêtres royaux, qui marque lors du *fitampoha* l'appartenance de tous au même ensemble politique, ne se limite pas à cette seule cérémonie : il se combine en outre avec le culte que sert chacun à ses propres ancêtres ; la sujétion au roi est ainsi définitive et se manifeste quotidiennement. Ainsi les différentes prières que nous avons rapportées ne s'adressent pas seulement aux ancêtres lignagers, comme on aurait pu le supposer d'après nos descriptions précédentes, mais commencent par l'invocation de Ranahary, de Ndremisara, Ndramandresy, Baratavoko (soit : le fondateur du Menabe - dans l'acception la plus large du terme -, le fils et le petit-fils qui lui ont directement succédé), de la Tsiribihina et de la

---

«**Le Grand Rouge**» - qui, terrifiant l'ennemi par ses beuglements, permit la conquête du royaume, lui donnant jusqu'à son nom.

(24) Ce rang dans la hiérarchie est également précisé sur les tombeaux par la forme donnée aux *volihetsy* (poteaux funéraires) qui varie selon la position socio-politique du défunt.

terre du Menabe, puis des ancêtres claniques (*Matoy*) et, enfin, de ses propres ancêtres récents (*Raza*). Le fait que l'invocation des ancêtres royaux se place entre celle de Ranahary et celle de la Tsiribihina, montre qu'ils sont d'une nature autre, «divine». Car, comme l'explique la réponse reçue au cours d'une interview relative à la «**cérémonie de l'enfant**», si l'on invoque les ancêtres proches en dernier c'est que «ce n'est qu'en grandissant que l'enfant reconnaît les ancêtres ; quand on grandit, on ne fait plus attention, mais le petit enfant, non : il ne sait même pas appeler son père !» Si on les invoque avant la terre du Menabe, c'est que «ce n'est qu'après un certain temps que l'enfant entre en contact avec le sol» ; et si l'on a d'abord invoqué la Tsiribihina, c'est que «l'enfant, dès sa mise au monde, entre en contact avec l'eau, car il a la voix sèche». Il est clair que l'ordre des invocations n'est pas sans signification : dès l'instant où il est né (action de Ranahary), l'enfant est d'abord sujet du royaume (dont les fondateurs sont, avec Ranahary, les co-auteurs de sa venue au monde), avant même qu'il ait commencé à vivre sur la terre (action du Menabe), et à vivre de cet espace naturel (action de la terre et de l'eau). Son appartenance lignagère n'est que seconde, déterminée d'abord par ces données politiques. Une fois le régime monarchique tombé en désuétude à la suite de la conquête coloniale, le sens de cet ordre d'exposition a pu cesser d'être perçu : l'interview citée plus haut passe sous silence les fondateurs du royaume ; mais ce qu'il y est dit du Menabe reste assez clair : «Si, par exemple, des Antandroy, des Betsileo, des Anosy, installés dans le pays, font une prière pour la circoncision de leurs enfants, ils sont obligés d'invoquer cette terre du Menabe et aucune autre, car le Menabe c'est le point de rencontre de la terre et de l'eau». Nous croyons, nous, plutôt que cette explication seconde, qu'ils sont obligés de l'invoquer parce que, vivant sur le royaume, ils dépendent de son roi.

D'après J. LOMBARD, cette appartenance politique était encore marquée par le port d'un tatouage, imposé à tous les sujets, la famille royale en étant seule exemptée (25). Nous n'avons pu vérifier ce point, mais, peut-être, faut-il y voir l'explication de la marque blanche que le chef de lignage met au front de l'enfant lors de son *soron'anaka.*

3 - Les luttes politiques

Les rapports de dominants à dominés qui se sont instaurés à la suite de la conquête du Menabe par les Maroseraña accrurent l'importance attribuée au sol. Les envahisseurs se parèrent du titre de *Tompon tany* («**maîtres de la terre**») par opposition aux *zanatany* (les «**enfants de la terre**» : autochtones). C'était qu'en important les techniques de l'élevage, c'est-à-dire la possibilité d'accroître son troupeau et donc la nécessité d'étendre son pâturage, ils donnaient à la notion d'espace contrôlé une précision que renforçait encore la mainmise sur les villages qui s'y trouvaient situés.

Que le *mpañito* soit maître du sol, il s'agit là d'une fonction plus politique que réellement économique. Certes, elle entraîne pour ceux qui l'occupent des prestations en nature ou en travail en sa faveur, mais leur importance n'est pas considérable. En effet, la conquête une fois consolidée, le maintien de la discipline militaire qui, jusque là, s'imposait aux Sakalava, perdit de sa nécessité. Et, sans oser contester le pouvoir du roi, les chefs des clans les plus puissants firent de leur *fahitra* (**parc à bœufs**) de petits «fiefs» (*faritany*) plus ou moins indépendants. C'est par l'intermédiaire de ces «roitelets» (*mpanjaka*) locaux, qui contrôlaient jalousement leurs propres domaines, que les prestations parvenaient au *mpanjakaba,* «**au grand roi**». Mais leur allégeance ainsi formellement reconnue ils restaient bien maîtres chez eux et libres d'y mener leur propre politique, laquelle consistait essentiellement à étendre leur domaine ; c'est-à-dire à voler les femmes et les bœufs, voire même au cours de razzias plus importantes, des hommes, qu'ils réduisaient en esclavage. Mais ces razzias créaient un climat d'insécurité telle, qu'à l'accroissement du «**fief**» en extension territoriale, d'abord recherché pour des raisons de prestige, s'oppose bientôt, pour des raisons de sécurité, l'importance du «**fief**» en force armée ; le nombre des hommes qu'il faut contrôler limite l'ampleur de l'espace convoité.

(25) J. LOMBARD. Rapport d'activité 1969. Centre ORSTOM de Tananarive, 50 p. multigr., p. 21.

Cette antinomie multiplie les risques de segmentation des lignages, car le point d'équilibre entre la dilatation prestigieuse du territoire et sa contraction prudente, n'apparaît pas forcément situé de même pour le chef de lignage ou pour le cadet. Or, tout cadet en désaccord avec son chef risquait de se rallier quelques «**hommes libres**» (*vohitsy*) pour partir avec eux fonder un nouveau parc, en reprenant au troupeau commun ses propres bêtes, voire quelques autres... Nous avons déjà vu que les lignages nobles tentaient de parer à cette menace en déléguant un de leurs cadets en «*masondrano*» auprès du souverain. Un autre frein à la segmentation est constitué par les règles qui régissent les biens *lova,* et les biens *fila*, distinction parallèle à celle qui oppose *tariky* et *longo,* au sens restreint. Les biens *lova* en effet sont les biens lignagers : possession collective, ils sont inaliénables, tandis que les biens *fila* sont les biens personnels, ceux que l'individu ou sa famille (son *longo*) ont pu acquérir ou hériter en propre : en quittant le territoire de son chef de lignage, si le cadet peut emporter ses biens *fila,* il doit, du même coup, renoncer à l'usufruit qui lui reviendrait des biens *lova* de son lignage.

Quant au *vohitsy,* de toutes façons, qu'il s'agisse d'une période où les clans nobles se regroupent autour du roi, pour pouvoir répondre aux attaques extérieures ou qu'à l'inverse la paix régnant à l'extérieur les luttes internes et les razzias se développent, sa sécurité personnelle n'est jamais assurée..Il dépend corps et biens de la puissance de son *mpanjaka*. Bien que la jouissance des terrains de parcours lui soit assurée, puisqu'elle est de fait considérée comme un droit public, en fait l'appartenance au sol compte bien moins pour lui que l'appartenance à tel ou tel seigneur qui y assure - efficacement ou non - la tranquillité.

4 - Une formation sociale inachevée

Ne nous donnant pas pour tâche l'analyse de la constitution du royaume ménabe, ni du passage du mode de production antérieur à celui qui caractérise l'époque maroserafia, tout ce que nous voulons ici, c'est expliquer rapidement les origines historiques de l'organisation sociale, telle que nous la rencontrons actuellement dans la région. Aussi, avons-nous évité de nous étendre sur les formes que revêtait cette organisation antérieurement à la conquête sakalava, nous contentant de bien marquer les résultats évidents de l'imposition d'une nouvelle organisation sociale, dont la hiérarchie assurait la domination des nouveaux occupants. Cependant, il nous semble important de poser l'hypothèse nécessaire selon laquelle l'institution du *mpitoka* préexistait dans le pays à l'instauration de la monarchie conquérante et correspondait alors à une société segmentaire, patrilignagère et patrilocale. Au *mpitoka,* selon cette hypothèse, était attribuée non seulement la fonction, ultérieurement conservée, de chef religieux, mais aussi le pouvoir économique et politique que justifiait son prestige. On a vu qu'il ne pouvait pas pour autant en disposer à sa guise. Cette hypothèse implique son corollaire : c'est que ce furent les luttes intestines, qu'une fois achevée la conquête les Maroserafia laissèrent se développer au sein du royaume, qui apportèrent cette réduction considérable de ce rôle antérieur du *mpitoka.*

En effet, du fait que les «hommes libres» devaient nécessairement se soumettre à des relations de clientèle avec un seigneur, l'appartenance lignagère et l'appartenance à un groupe local donné cessèrent d'être absolument corrélatives, de sorte que, si pour les clans nobles leur volonté de puissance suffisait à préserver l'unité de leur lignage, pour les «hommes libres» au contraire, l'affaiblissement des pouvoirs du *mpitoka* et les aléas politiques multipliaient les segmentations de lignage. Mais, rappelons-le, ce qui leur importait n'était pas tant de voir limiter l'exploitation dont ils étaient l'objet de la part de leur seigneur, que de voir ce dernier assurer la simple sécurité dans son territoire, condition suffisante à la reproduction de sa domination, mais aussi condition nécessaire à leur propre reproduction. S'ils versaient une part de surplus, c'était donc comme prix des services que celui-ci leur reversait à son tour : essentiellement, leur défense. Il s'agissait donc du paiement d'un des termes de l'échange, dont la communauté retirait indirectement un bénéfice. Si exploitation il y avait, c'était dans la mesure où ledit terme excédait sa contrepartie. Mais l'exploitation n'était pas **nue**, masquée par la fonction manifeste des seigneurs (même si cette fonction ne consistait finalement qu'à résoudre les problèmes que, seule, leur existence - leur statut de dominants - posait. Ce que, seuls, bien entendu, ils étaient à même de faire !). A part celà, la communauté villageoise ainsi regroupée - regroupant plusieurs lignages - et dûment protégée, vivait pour et par elle-même.

L'assise du pouvoir ne reposait pas sur l'exploitation de ces communautés rurales. La faible densité de population, combinée avec le faible niveau de développement des forces productives, excluait d'ailleurs la possibilité d'instaurer une politique de grands travaux, hydrauliques en particulier, dont le surproduit qu'ils auraient permis de dégager, aurait servi à la conservation et la reproduction de la classe dominante. De fait, le faible surplus prélevé ne servait jamais à **faire vivre** le suzerain, mais à marquer simplement la légitimité de son pouvoir, en le défrayant des dépenses auxquelles le condamnait son prestige : cérémonies diverses, fêtes officielles ou publiques, constructions ou entretien de ses résidences et des tombeaux de sa lignée.

Car, du côté des dirigeants, la partie était loin d'être jouée : la lutte pour le pouvoir était encore ouverte, quand les armées françaises vinrent figer la société à un moment donné de son évolution - moment qui ne pouvait être que provisoire -. Selon une démarche analogue à celle que VANSINA a menée à propos du Burundi (26), on pourrait montrer que la colonisation a masqué les solutions qui se seraient imposées tôt ou tard : soit le démembrement accentué du royaume maroseraña en petits fiefs indépendants (l'histoire d'Inguerezza et le nombre de petits chefs indépendants qu'eurent à combattre les forces françaises : Ozoe, Tsiketraka, Vazoho,.. viennent à l'appui de cette thèse), soit le renforcement du pouvoir royal en un sens de plus en plus autocratique par le développement du commerce et donc des armes à feu, dont il s'était déjà réservé le monopole.

Jusqu'à cette intervention, aucun des pouvoirs rivaux n'était parvenu à s'imposer - suffisamment du moins pour imposer une domination économique (sous forme d'une extorsion importante de surproduit) -, à cette population disséminée. Cette domination était donc presque exclusivement politique, au sens le plus restreint du terme, c'est-à-dire qu'elle reposait sur l'utilisation du capital humain, dans la lutte pour le pouvoir, mais pour un pouvoir jamais définitivement acquis, qu'on eût jamais le temps de mettre à profit (27). Il est vrai que «l'État est propriétaire du sol en tant que personnification de toutes les communautés, et l'exploitation des paysans est collective. La dépendance de l'individu par rapport à un fonctionnaire de l'État est indirecte et passe par l'intermédiaire de la dépendance de sa communauté d'origine par rapport à l'État que représente ce fonctionnaire». (28) ; il est donc également vrai que «l'exploitation prend (...) la forme de la domination non pas d'un individu sur un autre, mais d'un individu personnifiant une fonction sur une communauté» (29). Mais, la nature de l'exploitation qui nous occupe, à savoir la médiocrité de ses moyens et de ses bénéfices, qui fait que ce n'est pas là qu'il faille rechercher l'assise et l'origine de la dynamique du pouvoir que nous étudions, ne semble pas permettre - ce que fait M. GODELIER à propos des Sakalava (30) - d'y reconnaître le mode de production asiatique. Car, dans le cas sakalava, les clans dominants n'intervenaient pas directement dans les conditions de la production, ce qu'implique la définition classique du mode de production asiatique. Peut-être pourrait-on dire que - si le second des développements possibles que nous avons prévus plus haut (c'est-à-dire le renforcement du Pouvoir Royal) s'était réalisé - la société sakalava se serait orientée vers ce que C. COQUERY-VIDROVITCH propose de nommer le mode de production africain (31), dans la mesure où, selon son expression, «la spécificité du mode de production africain reposerait (...) dans la combinaison d'une économie communautaire patriarcale et de l'emprise exclusive d'un groupe sur les échanges à longue distance (32)» Or, nous l'avons vu,

---

(26) VANSINA. Notes sur l'histoire du Burundi. *Aequatoria,* 1, 24e année, 1961.

(27) Le souverain et sa famille n'ont pas de *mpitoka* propre à leur lignage : c'est un membre d'un des clans *razan'olo* - seul initié à connaître les ancêtres royaux - qui remplit pour eux cette fonction, pour toutes les cérémonies impliquées. Il en résulte que les membres de la famille royale sont dans une position très désavantageuse, au moment délicat de la succession au trône, car, ne connaissant pas leurs propres ancêtres, ils doivent avoir recours à l'intervention d'un des clans qui leur sont, en principe, subordonnés, pour faire reconnaître la légitimité du nouveau souverain.

(28) M. GODELIER. Préface à *Sur le mode de production asiatique.* C.E.R.M., Éd. sociales, Paris, 1969, p. 71.

(29) M. GODELIER, *op. cit.,* p. 63.

(30) M. GODELIER, *op. cit.,* p. 87.

(31) C. COQUERY-VIDROVITCH. Recherches sur un mode de production africain. *La Pensée,* 144, avril 1969, pp.61-78.

(32) C. COQUERY-VIDROVITCH, *op. cit.,* p. 73.

le rôle que jouait le commerce comme assise du pouvoir exercé par le *mpanito* constituait un fait patent et les communautés villageoises, une fois leur protection «achetée», vivaient de fait leur «vie communautaire patriarcale», hors des luttes politiques.

Nous n'avons pas à approfondir ici cette discussion, qui relève de l'étude de la constitution du royaume maroserafia et exigerait l'introduction de précisions historiques qui nous permettraient d'analyser le passage d'un mode de production à un autre. Nous n'avançons les conclusions précédentes que comme de simples hypothèses de travail : nous espérons toutefois qu'elles seront ultérieurement vérifiées d'une part, et que, de l'autre, elles paraîtront d'ores et déjà plausibles au lecteur car, en mettant l'accent sur la faible interférence de la superstructure de domination politique sur le système de production des communautés villageoises, elles (seules ?) permettent de comprendre comment fut rendu possible la résistance qu'opposèrent celles-ci aux tentatives que firent successivement les autorités coloniales, puis nationales, de les intégrer au système de l'économie marchande.

5 - L'impact immédiat de la colonisation

Une conquête radicale qui eût été poursuivie jusqu'à l'assimilation totale, par la force des armes, aurait eu à vaincre une population révoltée contre elle et, de ce fait, regroupée autour de ses chefs traditionnels. Or, c'est bien ce qui se produisit tout d'abord mais le risque que l'écrasement de ceux-ci n'impliquât l'anéantissement de celle-là apparut heureusement à temps, bien qu'on l'ait très réellement couru.

Optant dès lors pour des méthodes relevant davantage du protectorat que de la colonisation directe les autorités françaises purent imposer une pacification rapide du Menabe qui, dans un premier temps, permit de laisser intacte toute l'organisation sociale et politique du royaume.

Mais, si le statut des clans dominants fut nominalement préservé, la pacification française, en assumant leur rôle de garants de la sécurité de leurs dépendants, rendit vaine leur principale fonction. L'organisation antérieure était, du coup, vidée de son sens. Leur prélèvement d'une part du surproduit, que les dominés avaient été contraints jusque là de leur fournir, fut ressentie désormais comme la marque d'une exploitation pure et simple, dont la base politique ne correspondait plus à rien dans la nouvelle réalité, dont l'idéologie ne reposait plus sur rien.

Dès lors, dans la mesure où elles ne seront pas perçues comme totalement liées à l'ancienne domination maroserafia (ce qui était le cas pour la plupart d'entre elles, les cérémonies directement politiques n'affectant que rarement le village), les formes non politiques de l'organisation sociale vont subsister. Elles ne se modifieront que lentement, sous l'action des transformations économiques qui vont affecter la région. Mais, celles qui constituaient le fondement idéologique du royaume, par contre, ne sont conservées que par les clans nobles et par ceux - en particulier certaines catégories d'esclaves au statut précis, tels les Mpiamby - qui y trouvaient encore leur seule raison d'être. Durant toute la première période de cette transformation, ils en maintinrent en vie le rituel avec une sorte d'exacerbation, multipliant les cérémonies, les enrichissant par le sacrifice d'un nombre de bœufs jusqu'alors jamais atteint avec, parallèlement, une croissance extrême des manifestations de *tromba* (le *tromba* est un possédé par la bouche duquel s'exprime un roi défunt, édictant les ordres de celui-ci dont l'exécution permettait de remanifester la soumission due au pouvoir traditionnel ; c'est-à-dire de réaffirmer celui-ci, de confirmer le pouvoir du *mpanito* régnant et, par voie de conséquence, et tout à la fois, les privilèges des clans dominants, dont le fondement était en sa personne (33).

---

(33) Si la diversité des formes qu'a prises la pacification, et la diversité des types de colonication économique qui se sont instaurés après elle, a suscité une même diversité dans les réactions qu'ont eues vis-à-vis d'elles les différentes régions de Madagascar, les rapports politiques entre colonisés et colonisateurs furent bientôt identiques dans toute l'Ile. La multiplication des phénomènes «*tromba*» se propagea rapidement de l'ouest à l'est de la colonie, conservant la même signification profonde - le refus de l'ordre nouveau - mais en s'adaptant aux diverses situations locales (cf. G.ALTHABE *Oppression et libération dans l'imaginaire.* Maspéro, Paris, 1970).

C'est que leur libération avait soudain confronté les anciens esclaves à un système de production où ils ne se trouvaient pas de place. N'ayant pas accès à la possession des bœufs, fondement de la richesse dans tout le système économique maroserafia, ils furent donc les premiers, soit à se consacrer exclusivement à l'agriculture permanente, développant la culture du riz qui n'avait jamais été jusqu'alors qu'embryonnaire, soit à s'engager comme salariés sur les plantations européennes. (Parallèlement, ce furent les premiers à se christianiser). Désormais nantis de revenus monétaires, ils opposaient à l'économie pastorale un autre système, confinant celle-là à un domaine de plus en plus idéologique. Et c'est sur ce terrain là - où subsistait encore l'ancienne inégalité - que les clans nobles acceptèrent tout d'abord de se battre : l'exagération qu'ils donnèrent à leur vie cérémonielle s'explique donc par le besoin qu'ils ressentaient de maintenir leur ancienne domination dans l'exercice des seuls rapports sociaux où ils se savaient encore les maîtres. S'obstiner ainsi, à l'intérieur d'un système condamné, c'était être vaincu d'avance : et l'on rencontre aujourd'hui quelques authentiques chefs sakalava, réduits au rôle de métayers sur leurs anciens domaines, au profit de leurs anciens esclaves qui en acquirent les titres de propriété !

Mais, la plupart ne tardèrent pas à percevoir et ce qui constituait l'enjeu de la lutte, et la disproportion des armes en présence. Ils se rappelèrent alors qu'ils disposaient encore d'un pouvoir bien plus efficace : ils étaient *tompon-tany,* les «**maîtres de la terre**» (34). Les dépenses cérémonielles furent réduites, les cérémonies reléguées au rôle secondaire de témoignage, rituel et symbolique, du rang de son organisateur, rôle non négligeable cependant qui fait que les grands troupeaux demeurent l'apanage des nobles et leur permettent, à eux seuls, d'affirmer par leurs cérémonies leurs droits de *tompon-tany.*

Signe de leur position sociale, instrument de prestige, outil cérémoniel, le bœuf, s'il en constitue toujours la marque, n'en a pas moins cessé de constituer la base principale de la richesse : il n'est plus qu'un moyen de l'acquérir, ou une conséquence seconde de cette appropriation : l'accent est désormais mis sur l'appropriation de la terre.

Les chefs sakalava affirmèrent leurs droits de propriétaires sur les terres de leur ancien «**fief**» et transformèrent alors en métayers ceux qui n'étaient auparavant que des protégés, et en redevances légales ce qui n'était auparavant que la contrepartie de leur protection. Pour échapper dès lors à cette oppression nouvelle de leurs seigneurs, qui avaient ainsi trouvé le moyen de ressaisir leur domination, des villages entiers se mirent à émigrer. Émigrations rendues d'autant plus nécessaires que lorsqu'il faisait immatriculer sa terre, le *Mpanjaka* en devenait très légalement le propriétaire : il avait donc le droit colonial pour lui, à l'encontre de tous ceux qui la cultivaient. Il fallut tout le poids de l'autorité de tutelle pour stopper ce mouvement, et contraindre à la production ceux qui ne savaient comment échapper à cette forme nouvelle d'exploitation.

3 - Cadre villageois et communautés rurales

A la lecture des résultats auxquels nous sommes parvenus, il apparaît clairement - ainsi que nous le laissions déjà entendre dans le paragraphe méthodologie - que la référence au cadre villageois ne nous aurait pas permis de saisir, voire même nous aurait masqué, la réalité sociale du Menabe : celle-ci se joue dans, et joue sur un espace pour lequel tout village ne représente qu'**une** actualisation, sur lequel un village ne peut manifester qu'une seule des stratégies potentielles.

Ce qui ne signifie nullement que l'unité villageoise ne puisse être l'unité pertinente : elle le sera d'autant plus que le mode de production sera plus «fermé», lorsque chaque travailleur y occupe une place bien déterminée, dont la division sociale l'empêchera de s'écarter. Mais cette unité ne doit pas être indûment privilégiée.

---

(34) Ce n'est pas ici le lieu de développer ce point, qui mérite une analyse approfondie.

Mais, l'analyse concrète de «communautés rurales», elle, nous a permis d'éviter deux *écueils*. Le premier consiste à croire que l'on peut raisonner - à la façon des économistes classiques -, à partir d'individus dont les comportements pourraient être isolés, et dont la somme constituerait la société. Ce qui ne saurait en aucune façon - c'est-à-dire encore moins qu'ailleurs - être appliqué dans des régions où, jusqu'à il y a peu, l'individu, strictement, n'existait pas en tant que tel, mais n'existait que comme membre de sa **communauté**. Le second consiste à analyser la société étudiée comme un ensemble parfaitement homogène, stable, équilibré, harmonieux : il n'y a pas **une** vaste communauté rurale, qui serait la société elle-même, mais **des** communautés rurales dont les conflits et les alliances forment, à un moment donné de son histoire, l'équilibre précaire de la société globale.

Seule une analyse en termes de rapport de forces permet de comprendre la société antérieure et ce, en partant de la situation actuelle où l'on peut voir comment les mécanismes économiques mis en place par la colonisation, «révèlent» ces rapports de forces comme rapports de classes.

★

Les Editions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer tendent à constituer une documentation scientifique de base sur les zones intertropicales et méditerranéennes, les pays qui en font partie et sur les problèmes posés par leur développement.

CAHIERS ORSTOM *(séries périodiques)*

- **biologie :** études consacrées à diverses branches de la biologie végétale et animale : agronomie, biologie et amélioration des plantes utiles, entomologie agricole, nématologie.
- **entomologie médicale et parasitologie :** systématique et biologie des arthropodes d'intérêt médical et vétérinaire, parasitologie, épidémiologie des grandes endémies tropicales, méthodes de lutte contre les vecteurs et les nuisances.
- **géologie :** pétrologie et cycles des éléments (géochimie) - hydrogéologie - altération et érosion - sédimentologie - stratigraphie - orogenèse continentale - métallogenèse - paléogéographie - structure et évolution des fonds océaniques.
- **hydrologie :** études, méthodes d'observation et d'exploitation des données concernant les cours d'eau intertropicaux et leurs régimes.
- **océanographie :** hydrologie, physico-chimie, hydrodynamique, écologie, caractérisation des chaînes alimentaires, niveaux de production, dynamique des stocks, prospection faunistique (Sud-ouest Pacifique, Canal de Mozambique et environs, Atlantique Tropical Est).
- **hydrobiologie :** physico-chimie, écologie, caractérisation des chaînes alimentaires, dynamique des stocks, action des insecticides sur la faune (Bassin Tchadien, Côte d'Ivoire).
- **pédologie :** problèmes soulevés par l'étude des sols : morphologie, caractérisation physico-chimique et minéralogique, classification, relations entre sols et géomorphologie, problèmes liés aux sels, à l'eau, à l'érosion, à la fertilité.
- **sciences humaines :** études géographiques, sociologiques, économiques, démographiques et ethnologiques.

MÉMOIRES ORSTOM : consacrés aux études approfondies (synthèses régionales, thèses...) dans les diverses disciplines scientifiques (82 titres parus).

ANNALES HYDROLOGIQUES : depuis 1959, deux séries sont consacrées : l'une, aux Etats africains d'expression française et à Madagascar, l'autre aux Territoires et Départements français d'Outre-Mer.

FAUNE TROPICALE : collection d'ouvrages principalement de systématique, pouvant couvrir tous les domaines géographiques où l'ORSTOM exerce ses activités (19 titres parus).

INITIATIONS/DOCUMENTATIONS TECHNIQUES : mises au point et synthèses au niveau, soit de l'enseignement supérieur, soit d'une vulgarisation scientifiquement sûre (27 titres parus).

TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'ORSTOM : cette collection, diverse dans ses aspects et ses possibilités de diffusion, a été conçue pour s'adapter à des textes scientifiques ou techniques très variés quant à leur origine, leur nature, leur portée dans le temps ou l'espace, ou par leur degré de spécialisation (48 titres parus).

Les études en matière de géophysique (gravimétrie, sismologie, magnétisme...) sont publiées, ainsi que certaines données (magnétisme) dans des séries spéciales : **GÉOPHYSIQUE** et **OBSERVATIONS MAGNÉTIQUES.**

L'HOMME D'OUTRE-MER : cette collection, exclusivement consacrée aux sciences de l'homme, est réservée à des textes d'auteurs n'appartenant pas à l'ORSTOM, mais dont celui-ci assure la valeur scientifique (co-édition Berger-Levrault) (10 ouvrages parus).

De nombreuses **CARTES THÉMATIQUES,** accompagnées de **NOTICES,** sont éditées chaque année, intéressant des domaines scientifiques ou des régions géographiques très variées.

BULLETIN ANALYTIQUE D'ENTOMOLOGIE MÉDICALE ET VÉTÉRINAIRE (périodicité mensuelle ; ancienne dénomination jusqu'en 1970 : Bulletin signalétique d'entomologie médicale et vétérinaire) (XXIIIe année).

O. R. S. T. O. M.

Direction générale :
24, rue Bayard, 75008 PARIS

Services Scientifiques Centraux :
Service Central de Documentation :
70-74, route d'Aulnay - 93140 BONDY

Imp. S.S.C.
O.R.S.T.O.M. Éditeur
Dépôt légal : 2e trim. 1976
ISBN 2-7099-0410-1