In : les complexités de l'alliance : les systèmes semi-complexes. Vol. I.
Ed. Héritier-Augé F. et Copet-Rougier E.
Paris : Ed. des Archives Contemporaines
1990
Coll. Archives Sociales

Jean-Pierre CHAUVEAU

LES GBÃ OU GAGOU DE COTE D'IVOIRE. UN SYSTEME DE PARENTÉ BILINÉAIRE A NOMENCLATURE DE TYPE CROW

Les matériaux présentés ici ont été recueillis lors d'une enquête socio-économique menée en collaboration avec Jacques Richard. Ils n'ont pas fait l'objet d'une recherche systématique et nous ne sommes pas spécialisé dans le domaine de la parenté (1). Cet exposé est donc avant tout destiné à attirer l'attention des spécialistes sur le cas de la société *gbã* : dans le cadre d'une structure de parenté et d'alliance semi-complexe, les conséquences de la bilinéarité du comput des relations de filiation et d'alliance y sont en effet particulièrement bien formalisées. Ces premiers éléments permettront également de combler, même provisoirement, un défaut de publication sur cette population de l'ouest forestier ivoirien où d'autres sociétés ont déjà été étudiées sous l'angle de leur structure de parenté (2).

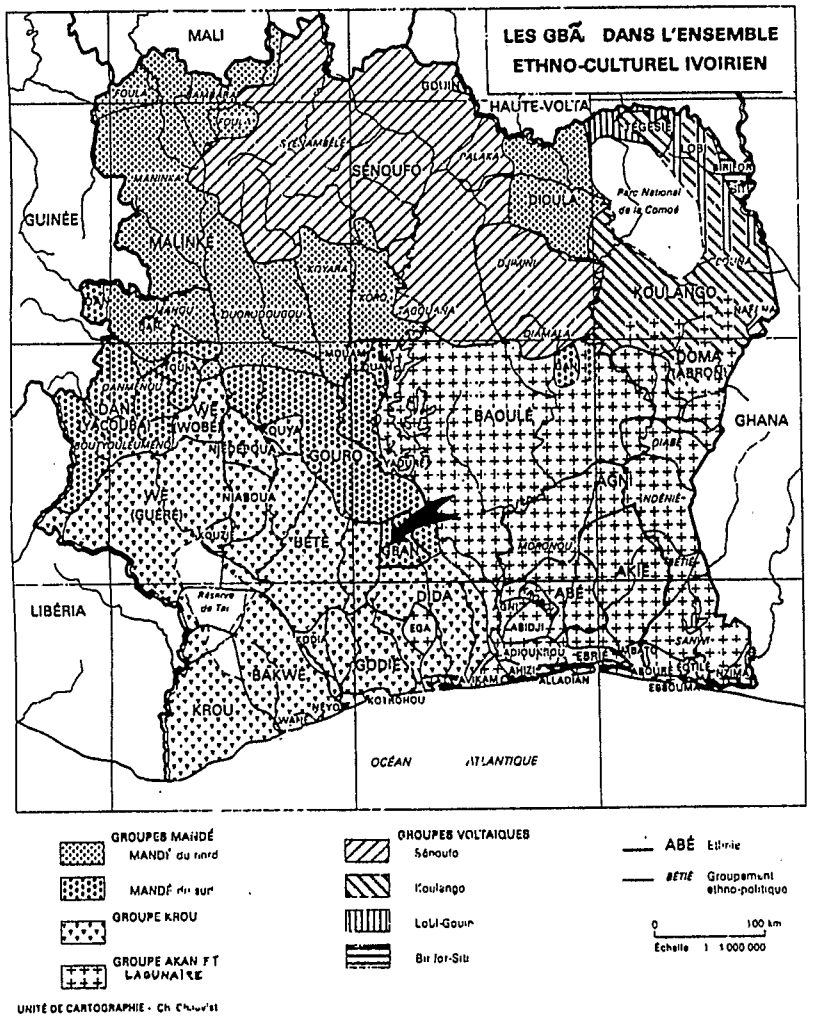
Quelques généralités sur la société *gbã*

Les Gbã, plus connus sous leur ancienne dénomination administrative de «Gagou» dont l'origine est un sobriquet utilisé par les Guro voisins à leur endroit, occupent une trentaine de villages comptant au total environ 20 000 individus en 1973 et regroupés au sein de quatre «cantons», souvent appelés improprement «tribus». La taille de ces villages varie de 200 à plus de 1000 habitants.

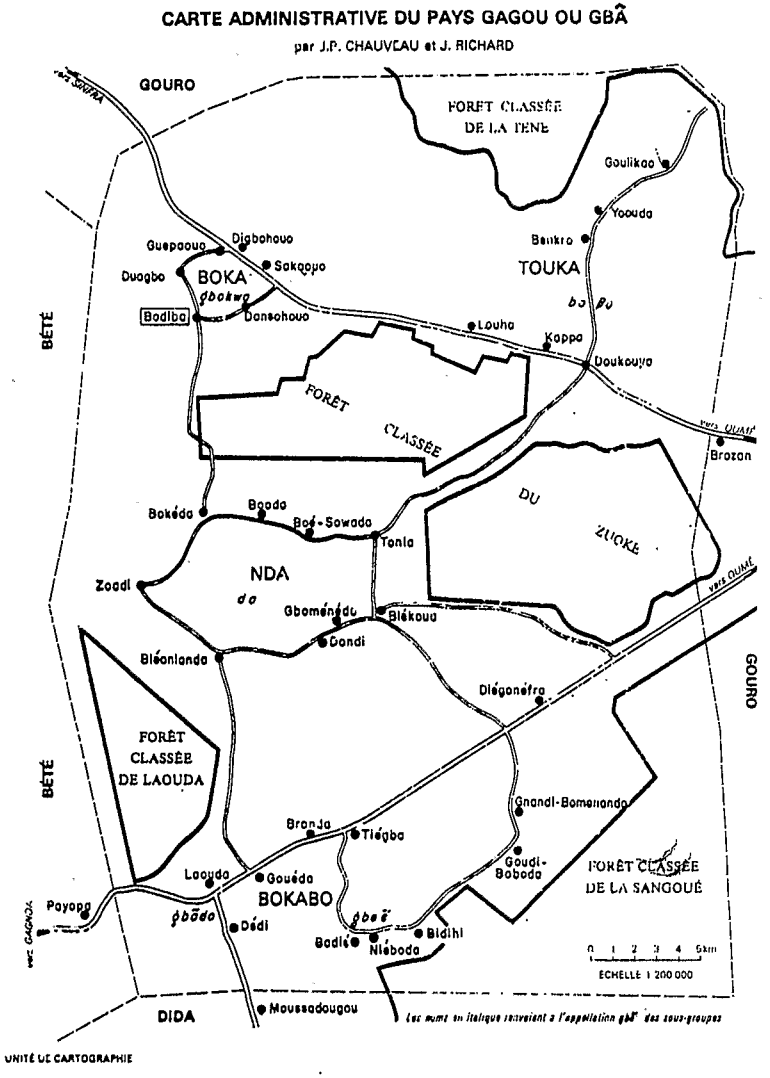
La morphologie sociale a connu d'évidentes transformations depuis l'ère coloniale (début du siècle) et le développement des plantations de café et de cacao (années 1930). Les anciennes aires d'alliance entre villages, correspondant à ce qu'il est convenu de nommer les tribus, formaient des unités territoriales plus nombreu-

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire
N° : 27591
Cote : B

ses que les cantons actuels. Les cantons de l'est (Touka) et du sud (Bokabo) regroupent en réalité des aires d'alliances différenciées au moment de la pénétration coloniale. Ceux du nord (Bokoua, *Gbokwa*) et du centre (Nda, Da) restent conformes par contre à la configuration précoloniale.



Carte 1



Carte 2

Mais des regroupements se sont opérés dans tous les cas. D'abord au niveau du village lui-même, où l'unité d'habitation maximale correspondait auparavant non au village (*ba*) mais au groupe de résidence du lignage agnatique (*gligba*), séparé de l'autre ou des autres qui constituaient avec lui le village par une courte distance inhabitée. Entre villages ensuite : à l'occasion de déplacements volontaires ou forcés pour se rapprocher de la piste principale, certains villages en ont accueilli d'autres.

A l'inverse, certains campements créés près des axes de communication et à proximité des plantations caféières et cacaoyères ont acquis une grande autonomie ; en outre quelques villages sont de création administrative.

Avec l'économie de plantation, le cosmopolitisme a gagné le pays. Les plus importants villages sont flanqués de quartiers étrangers ; les terroirs sont parsemés de campements baule, et, dans une moindre mesure, jula, senufo, voltaïques... Enfin une forte proportion de la population d'origine *gbã* (équivalant peut-être à la moitié de celle qui demeure dans les villages) a émigré vers les centres urbains proches et surtout à Abidjan.

Les Gbã sont rattachés linguistiquement à la famille mande-sud (qui s'étend de la Guinée au Nigéria) et, par conséquent, aux groupes socioculturels ivoiriens ressortissant également à cette famille linguistique : Dã, Guro et Be de l'Ano ; ils entretiennent une relation collective à plaisanterie avec les *Dã*. Au sein de l'aire territoriale morcelée associée à la famille mande sud, ils se situent, avec les Guro voisins, à l'extrémité orientale du bloc continu qui s'étend de la Sierra-Léone à la Côte-d'Ivoire.

Du point de vue de leurs représentations culturelles et de leur culture matérielle, ils sont fort proches des sociétés kru qui occupent l'ouest forestier ivoirien et le Libéria — l'ancienne Côte des Graines des chroniqueurs.

Les Gbã jouissent en Côte d'Ivoire d'une image particulière. Ils sont réputés être, dans les représentations populaires, les plus anciens habitants du pays. Une taille relativement réduite les fait considérer comme les descendants de pygmées qui auraient occupé auparavant la forêt ivoirienne. Mais cette image est dans une large mesure héritée des différenciations ethniques et régionales produites par les transformations opérées depuis le début du siècle. Il n'en reste pas moins que les Gbã possèdent une originalité remarquable qui se manifeste par l'existence à peu près avérée d'un ethnonyme ancien, à la différence de la plupart des autres ethnies de l'ouest forestier ivoirien.

La société gbã, si réduite et spécifique qu'elle se trouve être, n'était pourtant pas homogène déjà au moment de la pénétration coloniale. Les groupements territoriaux se différenciaient dans des domaines aussi divers que les espèces végétales cultivées ou l'aire géographique d'alliance matrimoniale. A cet égard des relations privilégiées existaient avec des groupes voisins, notamment avec les Bete dans le groupe Gbokwa où nous avons plus particulièrement enquêté. Ce canton est d'ailleurs resté assez longtemps rattaché, avec la complicité de sa population, à la subdivision administrative de Sinfra qui comprenait des Bete et des Guro, tandis que tous les autres regroupements *gbã* constituaient le canton gagou de la subdivision d'Oumé.

Contrairement à une image répandue qui fait des Gbã de purs chasseurs-cueilleurs, ils étaient au moment de la colonisation des agriculteurs sédentarisés dont les cultures alimentaires de base étaient le taro et le haricot. Le riz pluvial s'est répandu à partir des années 1920 au point de passer aujourd'hui pour une denrée vivrière traditionnelle. Ils cultivaient et tissaient le coton, possédaient des petits troupeaux de bovins, travaillaient le fer. La chasse collective à l'aide de filets était cependant très valorisée: on en verra les marques dans l'organisation des groupes de parenté et de résidence agnatiques. L'esclavage était peu répandu. Les esclaves étaient le plus souvent intégrés dans le groupe domestique au point que les origines captives sont très difficiles à mettre en évidence dans les généalogies. Les activités d'échanges qui étaient surtout le fait de «big men» enrichis (*mukpa*, *blɛ̃gbi*), s'effectuaient selon des chaînes d'échanges interethniques, et parfois par des expéditions de commerce. Certains chasseurs spécialisés dans la chasse individuelle au gros gibier, par piège ou par arme à feu, se déplaçaient et s'installaient hors du pays *gbã* qui était dans une situation très périphérique à l'égard des grands axes de trafic précoloniaux.

Dénuée de structures de pouvoir hiérarchisées, la société *gbã* correspond bien à ce qu'il est convenu d'appeler une société segmentaire à base lignagère.

Les structures de résidence et les groupes de descendance patrilinéraire

La résidence est patrilocale et virilocale. A moins de bannissement ou de rupture volontaire avec le groupe d'origine, la relation d'incorporation au groupe patrilinaire (*gligba*) est un élément très important de l'identité des individus. Les femmes mariées hors de leur village sont d'ailleurs inhumées après leur mort au cimetière de leur *gligba* dans leur village d'origine.

Nous avons vu qu'à l'époque précoloniale l'unité minimale d'habitat groupé était le *gligba* et non le village. Le gligba est le patrilignage regroupant pour un Ego donné ses *dɛ dwɛ̃ßwɛ̃*, terme couramment traduit en français par cousins paternels (singulier : *dɛ dugbɛ̃*). A chaque *gligba* correspond un grand filet de chasse de plusieurs centaines de mètres en fibre végétale (*gɛbɛ*) qui possède un nom propre lequel peut se retrouver néammoins dans d'autres villages. Le *gligba* regroupe plusieurs «lignées» correspondant à la tête (*boje*) et à la queue (*wije*) du filet, et quelquefois aussi au milieu de ce dernier (*sowijã* ou *sowizãã* selon les groupes) (3).

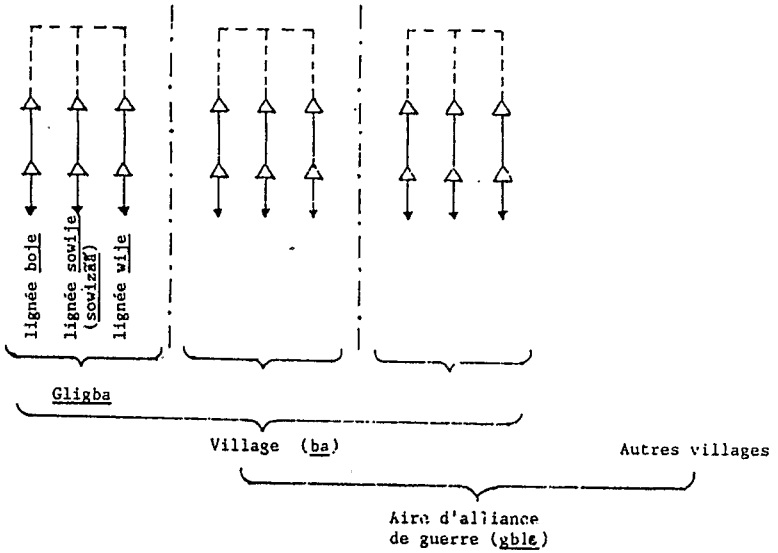


figure 1
Groupes de descendance
et de résidence patrilinéaire

Il n'existe pas de terme générique désignant ce patrilignage minimal qu'est la lignée. En revanche, le terme de *dugbɛ̃* (*dile* pour une femme), qui est utilisé pour désigner l'ensemble des parents patrilinéaires co-résidents (*dwɛ̃ßwɛ̃* au pluriel), désigne plus spécifiquement la relation qui unit un Ego donné d'une lignée donnée aux membres des autres lignées du *gligba*. Plus particulièrement encore, chaque individu possède dans les autres lignées un *dugbɛ̃* privilégié avec lequel il entretient une relation de commensalité (*dugbɛ̃dabe*). Cette relation ne semble pas véritablement élective mais elle institutionnalise plutôt des correspondances entre sous-lignées de lignées différentes. Elle associe en effet des individus de même groupe d'âge (il existe chez les Gbã des catégories d'âge — *dua* — mais non des classes d'âge comme on en trouve dans les sociétés dites lagunaires de basse Côte d'Ivoire). Un homme et une femme peuvent être *dugbɛ̃dabe*. Celui ou celle qui sollicite la relation appelle «père» (*dɛ*) son partenaire. Cette parenté supplémentaire entre individus de lignées différentes semble compenser l'absence de relation généalogique connue avec précision entre les lignées; la profondeur de la connaissance généalogique est en général assez faible: trois ou quatre générations le plus souvent.

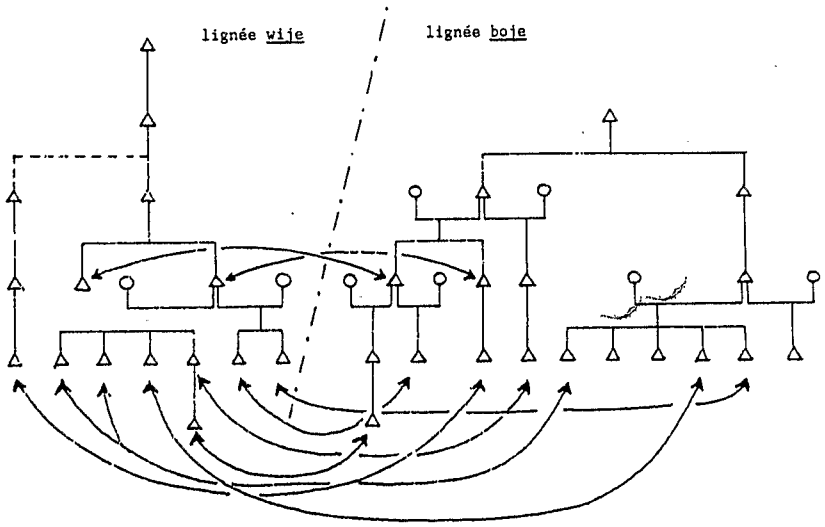


figure 2
Exemple de relation de *dugbɛ̃*
(gligba Goda, village de Bodiba)

Le village (*ba*) est constitué d'au moins deux *gligba*, le plus souvent trois, et quelquefois davantage. Les Gbã l'expliquent par les nécessités techniques de la chasse collective au filet : l'encerclement rapide du lieu de chasse exige le déploiement d'au moins deux filets à partir d'un point de départ fixe, où se trouvent réunis les têtes des deux premiers grands filets (4). Le langage des filets traduit concrètement le principe patrilinéaire d'organisation. Il décrit parfaitement la composition du village en unités de résidence et en groupements de ces unités. Il marque au passage les lieux de segmentation-recomposition qui parsèment les chroniques villageoises : un grand filet peut se partager comme deux d'entre eux peuvent se réunir. Certains lignages restreints (fraction d'une des lignées du *gligba*) possèdent leur propre filet dit «moyen» (*bakɛ*), lequel s'inscrit dans le sillage du grand filet dont il ressortit. C'est toujours ainsi, par le langage des filets, que s'ordonnent aujourd'hui les groupements de résidence villageois alors que la chasse collective au filet est devenue occasionnelle et que depuis longtemps la chasse individuelle au fusil est une activité quotidienne.

Les groupes patrilinéaires de parenté délimitent aussi les formes de coopération du travail en matière de production : si la chasse collective est devenue surtout symbolique, les tâches agricoles régulières sont essentiellment effectuées dans le cadre d'une lignée de *gligba* avec souvent l'aide de *dwɛ̃ßwɛ̃* du *gligba*. La gestion symbolique du patrimoine foncier, combinaison de terrains de chasse et de terrains de culture qui ont tendance à se confondre en raison de l'expansion de l'économie de plantation, est dévolue aux groupements de filiation et de résidence patrilinéaires : le «propriétaire» de la terre du village (*toakine*), dont la fonction est attachée héréditairement à un *gligba*, et les responsables délégués des autres *gligba* (*dikine* : «propriétaires» de chemin). De même l'organisation religieuse et magique collective la plus stable recoupe les groupements de résidence patrilinéaires ; les autels sont communs au village ou particuliers aux *gligba*. Enfin la transmission par héritage des biens personnels et des droits de culture (aujourd'hui des plantations) se fait au sein de la parenté patrilinéaire proche. Nous reviendrons plus loin sur l'évolution et les ambiguïtés des rapports successoraux entre patilinéarité et matrilinéarité.

La prééminence des structures de résidence — au sein desquelles se manifestent aussi les tensions les plus fortes, notamment en matière de sorcellerie — permet de comprendre que la société gbã

se donne à voir au premier abord comme une société patrilinéaire (5). Le *gligba* lui-même, unité maximale de résidence exogame réunissant des lignées dont la connexion généalogique est postulée sans autres précisions, s'apparente de fait à une forme clanique couronnant l'édifice agnatique (6).

Matrilinéarité et groupes de descendance

On peut distinguer, par ordre de proximité généalogique décroissante, une série de groupements. Pour ce faire nous traduisons par germain le terme *yeni* (pluriel *yeninu*, (7) qui est dénué en *gbã* de toute connotation de genre ; lorsque la précision est nécessaire, nous utilisons les termes de *yenugbɛ̃* : germain masculin et de *yenile* : germain féminin) (8). Ces groupements sont les suivants :

— Ego et ses propres germains utérins ;
— Ego et les germains utérins de sa mère ;
— Les germains utérins plus éloignés (branches collatérales) ;
— L'ensemble des germains utérins de même *kpɛ* (clan matrilinéaire issu d'une femme mythique) dans lequel se fondent progressivement les germains utérins éloignés.

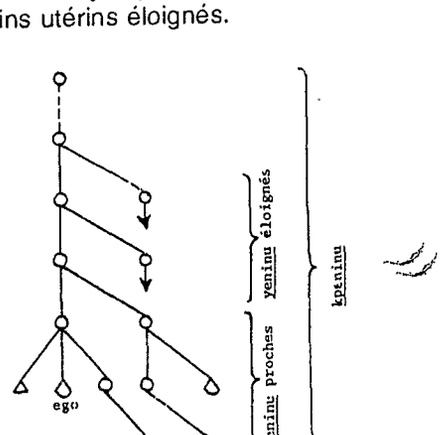


figure 3
Groupes de descendance matrilinéaire

Tout Gbã appartient à l'un des 13 *kpɛ* (clans matrilinéaires) représentés dans tous les groupes territoriaux. Il peut arriver cependant qu'un *kpɛ* ne soit pas momentanément représenté dans un village, en fonction des alliances antérieures. Les *kpɛ* ont une origine très ancienne, antérieure à la migration des Gbã de leur ancien territoire situé à l'est (du moins pour certains informateurs ; pour d'autres, plus nombreux, les Gbã ont toujours résidé sur leur territoire actuel) (9). Il existe néanmoins un ordre d'ancienneté relative entre les *kpɛ* (voir *infra*) et même, selon certains informateurs, une antériorité absolue de l'un d'entre eux, mais ce n'est pas toujours le même. A l'origine de chaque *kpɛ* se trouve un événement mythique et stéréotypé relatif à l'accouchement d'une femme. A chaque fois, la naissance d'une fille se fait dans des circonstances particulières que le nom du *kpɛ* est censé illustrer; à l'appartenance à un *kpɛ* est également associé un trait de caractère. C'est bien entendu par la mère que se transmet l'appartenance au *kpɛ* : c'est «la famille des mères». La naissance d'une fille rappelle que, pour un homme, la meilleure situation possible est que les femmes de son *kpɛ* enfantent le plus grand nombre de filles possible (et de garçons pour son *gligba*) ; dans le cas contraire, où les femmes de son kpɛ auraient engendré surtout des fils, Ego participerait beaucoup plus comme donateur aux prestations matrimoniales et d'entraide qu'il ne serait en droit d'en bénéficier.

Les treize *kpɛ* sont regroupés selon deux sortes de principes. Le premier correspond à une segmentation à partir d'un *kpɛ* aîné, selon l'ordre donné sur le graphique ci-dessus (10). On observe de nos jours cinq paires et une triade qu'unissent des liens de prestations réglementés, notamment lors de la répartition du gibier après une chasse collective (11) ou au cours des funérailles.

Le second principe est le regroupement de ces paires ou triade entre elles, dans un réseau d'alliance à plaisanterie. Cette relation est nommée *gwɛ*. Elle associe des groupes de quatre et de cinq *kpɛ* qui auront pour fonction (soulignée par les informateurs) de se servir mutuellement de médiateurs dans les conflits qui pourront les opposer, et même dans des conflits opposant des individus appartenant à un même *kpɛ*. C'est ce même type de relation, mais cette fois à l'échelle interethnique, que les Gbã entretiennent avec les Dã (connus aussi sous le nom de Yakuba).

Les six paires ou triade de *kpɛ* sont censées correspondre aux clans matrilinéaires connus par les Bete occidentaux (lele) et les Dida orientaux (yuru) (Dozon 1985, Terray 1969) et peut-être

par les Guro chez qui le même terme de yuru désigne «l'ensemble des neveux maternels» (Deluz 1970).

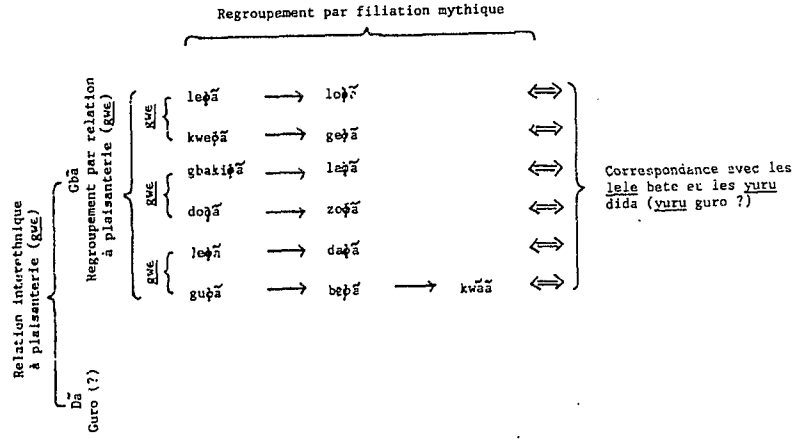


figure 4
Organisation des *kpɛ* (matriclans)

La nomenclature de parenté et d'alliance

Le système bilinéaire de parenté est associé à une nomenclature de type crow. On sait que ce type est caractérisé par l'utilisation d'un terme identique pour désigner les germains et les cousins parallèles, tandis que les cousins croisés patrilatéraux et matrilatéraux sont affectés d'un terme spécifique selon le principe

de la projection oblique : ascendante pour les cousins patrilatéraux que l'on appelle père (*dɛ*), ou mère (*ye*), descendante pour les cousins croisés matrilatéraux que l'on appelle enfants (*ni*).

La particularité de la nomenclature *gbã* au sein du type général crow est de distinguer les cousins parallèles en attribuant un terme qui désigne les germains utérins aux cousins parallèles matrilatéraux (*yeni :* frère ou «enfant de mère») et le terme qui désigne les germains agnatiques aux cousins parallèles patrilatéraux (*dɛni* : enfant de père). Il y a donc une spécification des termes plus importante que dans le type général crow.

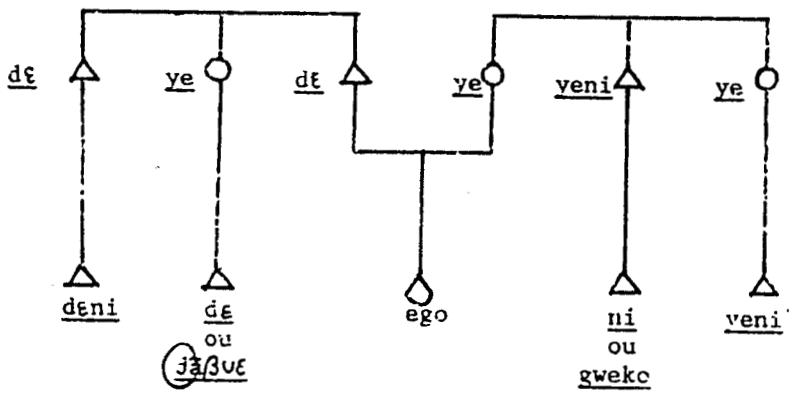


figure 5
Nomenclature des parents parallèles et croisés

C'est là sans doute la marque qu'imprime la bilinéarité dans la réalisation, propre à la société *gbã*, d'un système de nomenclature crow qui est généralement associé à la matrilinéarité. Dans ce cas, la patrilinéarité se voit concéder une capacité de discrimination plus importante dans la nomenclature, mais cela s'accompagne d'une forte accentuation idéologique de la matrilinéarité, comme l'illustrent deux préceptes avancés par les informateurs : «la femme est le sang de l'homme», et, par opposition au *gligba* patrilinéaire, le «*kpɛ* ne finit jamais».

Les termes d'alliance sont, à l'inverse des termes de consanguinité, extrêmement peu nombreux : *luo* pour les alliés masculins, *lɔa* pour les alliés féminins, qu'il s'agisse des consanguins (patri — ou matrilinéaires) de ma propre épouse (*na*) ou de mon propre époux (*zi*), des conjoints de mes consanguins patri — ou matrilinéaires ou encore des consanguins de ces conjoints.

Le système des prohibitions de mariage

Conformément à la logique interne des systèmes semi-complexes de type crow-omaha, il n'y a pas de règles prescriptives d'alliance. Il n'existe que des règles prohibitives. Les principes avancés distinguent les interdits formels des incongruités de mariage ; ce sont les suivants :

1) Un homme ne se marie pas avec une femme qu'il considère comme une «mère», une «sœur» ou une «fille» :

— les germains de même mère (*yeni*) et les consanguins utérins assimilés (c'est-à-dire en principe toute femme appartenant au même *kpɛ* qu'Ego).

— les germains de même père (*dɛni*) et les consanguins agnatiques assimilés (c'est-à-dire toute femme appartenant au *gligba* d'Ego).

— une femme du *gligba* de sa mère, par rapport à l'ensemble duquel Ego est en situation de neveu utérin (*dãßuɛ*, nous allons y revenir). Elles sont les *dɛdwɛ̃ßwɛ̃* de sa mère (*yedwɛ̃ßwɛ̃* pour Ego).

— les femmes du même *kpɛ* que son père qui sont des sœurs (*yeni*) pour les plus proches et des «mères grandes» (*yekpa*) pour les plus éloignées.

Ainsi tous les consanguins patrilatéraux ou matrilatéraux, parallèles ou croisés, sont concernés en principe par les interdits de mariage.

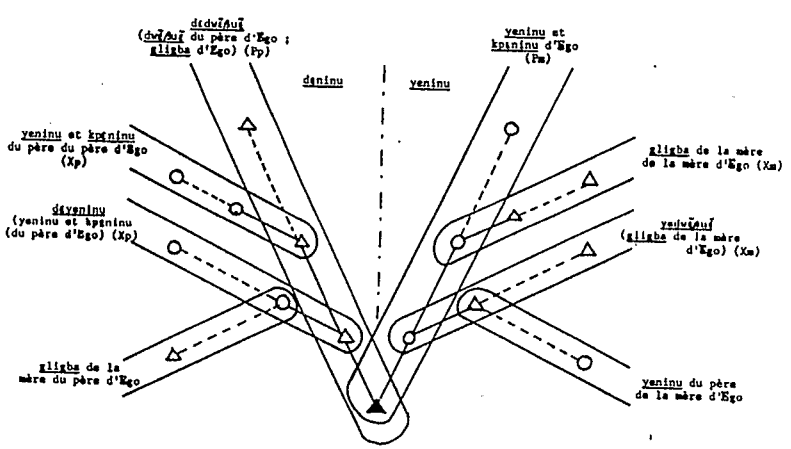


figure 6
Nomenclature des groupes de descendance
auxquels Ego est associé

2) Il est incongru de se marier, toujours pour un homme :

— avec une femme du *gligba* de sa grand-mère maternelle. Ce patrilignage (ou plutôt patriclan) a donné une femme grâce à laquelle le *gligba* d'Ego a pu avoir une épouse. Ego y est en quelque sorte *dãßwɛ* «au deuxième degré».

— avec une femme de la parenté matrilatérale du grand-père paternel (*yeninu* et *kpɛ* de celui-ci). Cette clause d'incongruité, symétrique de la précédente, n'est pas cependant aussi nettement affirmée par les informateurs.

Un mot sur les interdits qui portent sur les alliés au sens strict (parenté du conjoint). Nous avons vu que le terme d'allié est spécifique (*luo* pour les hommes, *lɔa* pour les femmes) mais très englobant. Ego ne peut épouser une sœur de son épouse, ni, en général, toute femme que son épouse appelle sœur, enfant ou mère dans ses groupes de parenté bilinéaire.

Principes et pratiques des interdictions et incongruités de mariage

Le comput de la parenté selon les filiations patrilinéaire et matrilinéaire concourt à exclure du champ de l'alliance le maximum de conjoints possibles, d'autant qu'aux interdits de principe s'ajoutent les cas d'incongruité supplémentaires que sont les relations croisées de parenté «au second degré» (*gligba* de la grand-mère maternelle, *yeninu* et *kpɛ* du grand-père paternel).

En réalité, la mise en pratique de ces règles d'interdiction et d'évitement atténue la rigueur des principes, et cela en toute connaissance de cause pour les intéressés. La manipulation autorisée des règles introduit dans le traitement des interdictions patri — et matrilatérales une dissymétrie qui n'apparaît pas au niveau des règles.

Examinons cet aspect à partir de la logique formelle interne à la nomenclature crow en distinguant d'abord les germains et les parents parallèles, ensuite les parents croisés.

1) On sait que les systèmes crow-omaha posent comme équivalents les germains et les cousins parallèles. Nous avons déjà indiqué que le caractère bilinéaire de la société gbã introduit par rapport au système crow une spécification des parallèles matrilatéraux et des parallèles patrilatéraux. Cependant cette spécification ne remet pas en cause la caractéristique de ces systèmes d'exclure de l'alliance *tous* les parents parallèles (qu'ils soient patrilatéraux ou matrilatéraux).

Mais en pratique l'interdit de mariage avec un cousin parallèle matrilatéral fait l'objet d'une atténuation sensible au delà d'un certain degré d'éloignement généalogique, renforcée par l'éloignement résidentiel. Paradoxalement, alors que l'idéologie de la parenté privilégie le principe matrilinéaire en organisant et institutionnalisant l'ensemble virtuel de tous les

utérins dans le cadre du *kpɛ*, c'est dans cette ligne que l'interdit de mariage est le moins absolu. Ainsi, le mariage entre deux ressortissants d'un même *kpɛ*, n'entretenant pas de relations de parenté généalogiquement connues, peut être autorisé par la simple adjonction d'un sacrifice mortificatoire. Encore n'est-il pas nécessaire avant le mariage (même si la communauté clanique connaît le lien existant entre les époux), puisqu'on ne le fait qu'au cas où ce lien de parenté est interprété comme la cause d'un événement malheureux. Ce sacrifice permet en fin de compte que l'union ne soit pas rompue.

Au contraire l'interdit de mariage avec un ressortissant d'un même *gligba* est absolu, y compris l'union entre membres de lignées différentes dont la connexion généalogique n'est pas connue. Cette discrimination entre parents patrilinéaires et matrilinéaires est probablement imputable au fait que les groupes de descendance patrilinéaires constituent aussi les groupes de résidence et que le *kpɛ* possède un effectif d'individus beaucoup plus nombreux (en moyenne, selon toute probabilité, environ 1/13ème de la population gbã) que le *gligba*.

2) En ce qui concerne les cousins croisés, il est interdit de se marier avec un membre du *gligba* de sa mère (Xm), un membre du kpɛ de son père (Xp) et il est même incongru de se marier avec ses parents croisés «au second degré» que sont les membres du *gligba* de sa grand-mère maternelle et du *kpɛ* de son grand-père paternel.

Dans le système gbã bilinéaire, mes consanguins croisés sont ceux qui ont fait alliance avec mes consanguins parallèles sur deux générations antérieures. Mais ici encore l'on trouve un traitement asymétrique entre ligne agnatique et ligne utérine dans la rigueur de l'application des interdits. Ceux-ci sont moins strictement observés du côté de la première que de la seconde, dans la mesure où la parenté croisée patrilatérale est régie par la filiation utérine, tandis que la parenté croisée matrilatérale est régie par la filiation agnatique.

Pour un Ego masculin les cousines croisées patrilatérales sont des «mères» (*ye*) et à ce titre il ne peut les épouser. En ce qui concerne les cousines croisées patrilatérales de son propre père, l'interdiction devient simple incongruité et ne nécessite même plus un sacrifice en cas d'union.

L'affaiblissement de l'interdit d'alliance entre parents croisés est beaucoup moins net du côté des cousins croisés matrilatéraux. Ego ne peut épouser une femme du patrilignage d'où vient sa mère, ce qui équivaudrait à un redoublement d'alliance et rendrait le *gligba* d'Ego doublement débiteur. Ego est *dãßuɛ* dans le *gligba* de sa mère : il est le gage d'une créance pour son oncle maternel et les enfants de son oncle, qui se manifeste par une relation à plaisanterie entre lui et l'ensemble du *gligba* de sa mère. A ce titre, il joue les intermédiaires pour apaiser tout conflit dans lequel est engagé un de ceux qu'il appelle *ni* (enfant) ou *gweko* (termes réciproques à celui de *dãßuɛ*). C'est lui qui fait sacrifice en cas de délit religieux ou social commis par un de ses parents croisés matilatéraux; c'est lui qui porte en terre le corps de ce «frère» (*yeni*) qu'est le frère de sa mère. A aucun moment il ne peut y avoir de transgressions de l'interdit de mariage avec un consanguin patrilatéral de la mère, quel que soit son éloignement généalogique ou de résidence par rapport à Ego.

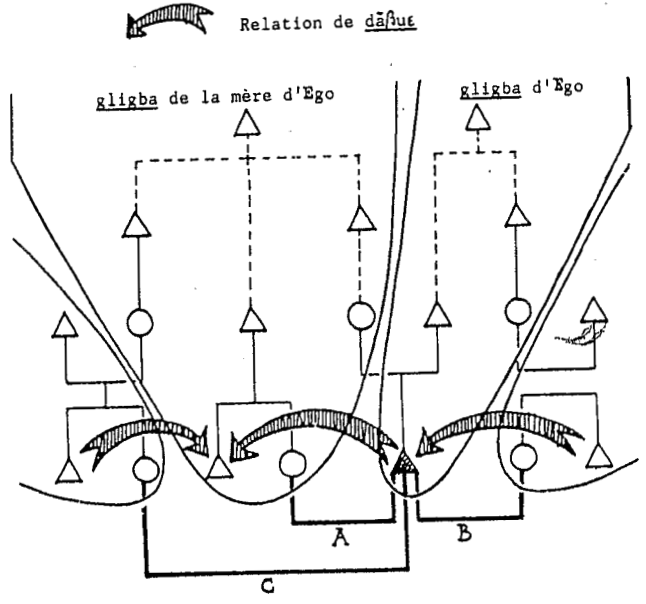


figure 7
Relations de *dãßuɛ*

La seule transgression autorisée concerne les consanguins patrilatéraux de la mère qui n'appartiennent pas à la lignée de celle-ci au sein de son *gligba* d'origine (lignée de la «tête» du filet de *gligba*, par exemple, si la mère appartient à celle de la «queue»). Un sacrifice approprié permet à l'union de conserver sa validité et à Ego de conserver sa relation de *dãßuɛ* avec la lignée de sa mère. En ce qui concerne la parenté croisée que nous avons qualifiée de parenté de «second degré», on observe la même symétrie dans la vigueur des incongruités possibles de ce mariage. Il s'agit des utérins du père de son père qui ont fourni une épouse au *gligba* d'Ego et des agnats de la mère de sa mère qui ont fourni une épouse au *gligba* de la mère d'Ego, dans laquelle Ego est *dãßuɛ*. Mais tandis que pour les derniers l'incongruité est explicitement formulée par les informateurs, elle ne l'est que de manière implicite, par esprit de symétrie en quelque sorte, pour les utérins du père du père.

Commentaire sur l'asymétrie des règles d'alliance selon la nature patrilinéaire ou matrilinéaire des groupes concernés.

Ainsi, la prise en considération des interdits et restrictions de mariage dans les deux lignes (agnatique et utérine) exclut du champ de l'alliance un nombre considérable de consanguins (dont les consanguins croisés éloignés que le système général crow-omaha tend à transformer en conjoints potentiels les mieux placés pour assurer des prestations matrimoniales généralisées). Mais cette prise en considération admet en même temps des aménagements réglementés qui atténuent la portée des interdits en les transformant graduellement en simples incongruités ou en délimitant des catégories interdites en principe mais épousables néanmoins sous réserve des sacrifices appropriés.

D'autre part, le degré de rigueur des règles d'interdiction ou de convenances est différent selon qu'il met en jeu un groupe de descendance patrilinéaire ou matrilinéaire. Dans le premier cas, on a affaire à un principe (agnatique) qui a pour caractéristique de structurer le mode de résidence et qui, en tant que tel, par le jeu des segmentations ou des accidents démographiques, n'est jamais assuré de se pérenniser dans sa forme actuelle, même si le principe patrilinéaire se reproduit théoriquement quant à lui indéfiniment. Dans le second cas, les groupes de descendance

utérine sont réputés «ne jamais finir» et leur reconnaissance n'est nullement entravée par la dispersion résidentielle et les segmentations éventuelles.

Si les interdictions d'alliance ont bien pour conséquences d'assurer le bon fonctionnement du système de prestations généralisées, il semble logique que le régime des interdits soit plus scrupuleusement défini et appliqué aux groupes de descendance les moins stables et les moins assurés de leur reproduction en l'état : en l'occurrence les *gligba* et le dispositif de parenté agnatique ; nous verrons plus loin des marques supplémentaires de la fragilité des «groupes en corps» patrilinéaires. En effet, l'apparente symétrie des deux côtés (patrilatéral et matrilatéral) pour ce qui est des prohibitions matrimoniales (cf. fig. 8) recouvre en fait une nette dissymétrie non plus entre des paternels (*dɛninu*) et des maternels (*yeninu*) définis par rapport à un Ego, mais entre groupes de descendance agnatique d'un côté, utérine de l'autre par rapport au système d'ensemble des lignées discrètes fondamentales (12). Cette dissymétrie s'exprime précisément par la plus grande rigueur des règles d'interdiction touchant les groupes agnatiques définis par rapport à Ego et, corrélativement, par l'obligation de laisser aux autres groupes agnatiques ses consanguins proches comme conjoints potentiels. On décourage donc plus vigoureusement le redoublement des alliances dans lesquelles ces groupes patrilinéaires se trouvent partie prenante (qu'il s'agisse du gligba d'Ego ou de ceux de sa mère et de la mère de sa mère). Mais on assure du même coup des conjoints aux autres groupes fondés sur le principe agnatique.

Les groupes de descendance utérine sont dans une moins grande mesure soumis à cette régulation caractéristique des systèmes semi-complexes unilinéaires. La régulation de ces groupes fait la part plus grande à des processus statistiques, sans qu'il soit pour autant nécessaire de multiplier les groupes en relation d'échange.

La bilinéarité de la société gbã introduit à cet égard un élément différentiel dans le statut des systèmes semi-complexes. Le double comput de la parenté introduit un élément supplémentaire de rapprochement avec les sytèmes complexes du fait des importants aménagements accordés aux groupes de descendance matrilinéaire. Les modes d'alliance de groupes agnatiques illustrent quant à eux les principes qui régissent les réseaux probabilistes des structures semi-complexes. Il n'est pas exclu toutefois que cette situation soit le reflet de transformations récentes (nous y

reviendrons à propos des règles d'héritage).

La figure suivante résume le système d'interdits de mariage gbã.

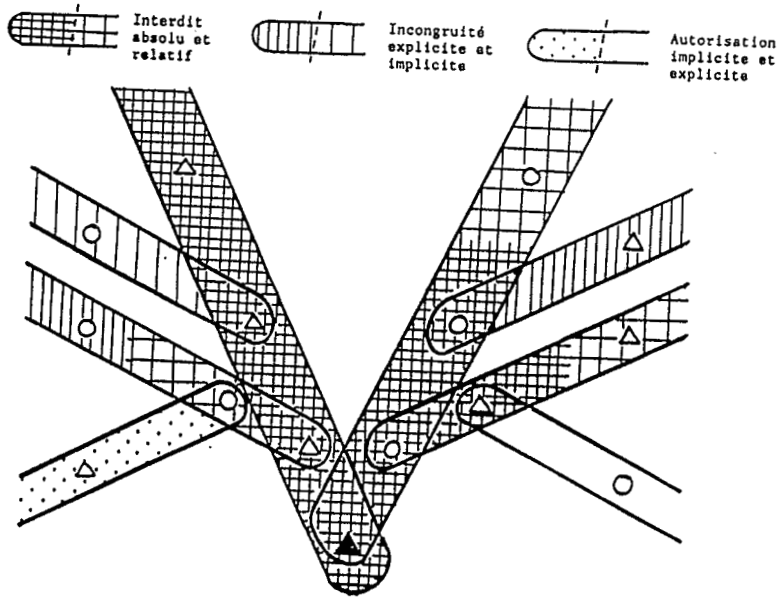


figure 8
Rigueur des interdits et incongruité des mariages selon les groupes de descendance auxquels Ego est associé.

Le classement suivant met en évidence les principales équiva-

lences et corrélations :

Mes consanguins parallèles sont inépousables, du côté paternel comme du côté maternel :

— lorsque la lignée discrète concernée se reproduit selon le principe patrilinéaire (dans mon propre *gligba* donc, l'interdit est absolu) ;

— lorsqu'il s'agit de lignes utérines du même *kpɛ* (mes *yeyeninu*), l'interdit s'estompe avec l'éloignement généalogique et résidentiel au point que sa transgression est tacitement tolérée.

Mes consanguins croisés sont inépousables : ils sont les alliés de mes consanguins parallèles sur deux générations. Cette parenté spécifique faiblit avec l'éloignement de la génération de mes consanguins parallèles où cette alliance a été contractée, que ce soit en ligne agnatique ou en ligne utérine.

Mais, à niveau généalogique égal de bifurcation, l'interdit de mariage est plus marqué lorsque le groupe de descendance concerné par cette alliance repose sur une base patrilinéaire. Ainsi le mariage au sein du *gligba* de ma mère est soumis à un interdit absolu pour les consanguins proches, relatif pour les consanguins éloignés ; mais à niveau généalogique égal le mariage avec des matrilinéaires de mon père est seulement frappé d'un interdit relatif pour les consanguins proches et d'une incongruité explicite pour les consanguins éloignés. A un niveau généalogique de bifurcation plus élevé, l'incongruité du mariage avec une femme du *gligba* de la mère de ma mère est plus fortement ressentie et explicitée que dans le cas du mariage avec une consanguine matrilatérale du père de mon père.

Nous verrons plus loin que, selon la même logique, les premiers «parents» qui ne sont pas soumis à l'interdiction de mariage, sont d'abord et explicitement les consanguins matrilatéraux du père de ma mère, puis seulement et de façon moins explicite les ressortissants du *gligba* de la mère de mon père.

Cette rigueur différentielle des interdits doit être interprétée en relation avec les conditions matérielles de la société *gbã* (résidence, coopération de travail, transmission des biens) sans que celles-ci imposent un système de parenté et de nomenclature précis. La bilinéarité augmente la possibilité de construire ces parcours probabilistes propres aux systèmes crow-omaha. Le système d'alliance *gbã* se rapproche par là des structures complexes, plus que ne le font les systèmes crow-omaha unilinéaires. La régulation au sein des clans matrilinéaires gbã illustre le

passage possible en ce sens (13).

La bilinéarité dans les prestations matrimoniales et le mode de transmission des biens

Le traitement asymétrique de la filiation patrilinéaire et matrilinéaire se retrouve, comme on l'a déjà indiqué, dans le versement de la prestation matrimoniale, mais de façon en quelque sorte inversée.

Les biens matrimoniaux sont versés en part à peu près égale aux paternels (*dɛninu*) et aux maternels (*yeninu*). On donne immédiatement et spontanément leur part aux maternels, entre les mains du frère de la mère de l'épouse, qui procède ensuite à la redistribution. La part des paternels est, en revanche, donnée bien après et l'on dit que ces parents sont obligés de la réclamer. Ainsi, paradoxalement, alors que le système d'interdictions tend à être plus scrupuleux en ce qui concerne les groupes patrilinéaires, les *gligba*, on impose à ceux-ci une démarche «volontariste» dans la course aux compensations matrimoniales. C'est là sans doute une façon de rappeler aux groupes patrilinéaires que leur avenir n'est jamais assuré.

Notons toutefois à propos de ces prestations que, sur la base de ce traitement différentiel, le bilatéralisme latent du système bilinéaire (et, selon F. Héritier, des systèmes crow-omaha en général) reprend ensuite le dessus. La redistribution des prestations concerne en effet des paternels patrilinéaires et des paternels matrilinéaires. De même, du côté des maternels, les biens matrimoniaux se diffusent parmi les parents patrilinéaires et matrilinéaires de l'oncle maternel d'Ego.

Cette même asymétrie se retrouve lors de l'héritage. Aux *yeninu* reviennent les biens meubles et l'argent, autrefois les pagnes, tigettes de fer, manilles et bovins qui constituaient les biens matrimoniaux et de prestige. Aux *dɛninu* reviennent les objets personnels, la case (lorsqu'elle n'est pas détruite), et c'est par la parenté patrilinéaire que se fait la transmission du droit d'usage de la terre et des filets. Aussi, dans les premiers rapports des administrateurs, le système d'héritage est-il qualifié de «matriarcal» car les «richesses», les biens meubles, se transmettaient aux utérins, bien qu'il y ait en fait diffusion bilatérale à partir des *yeninu*.

La majoration de la part d'héritage attribuée aux *yeninu* du défunt s'explique par le fait «qu'ils mangent beaucoup parce que c'est la dernière fois». Le décès introduit une distanciation supplémentaire entre les fils et les *yeninu* du défunt, avec lesquels les fils peuvent se marier au prix d'une incongruité — tout au moins en ce qui concerne les *yeninu* les plus éloignés.

Cette spécialisation fonctionnelle dans la transmission des biens, entre les consanguins patrilinéaires à qui revient le droit d'usage de la terre et les matrilinéaires à qui revient la «richessse circulante» (la plus grosse partie des pagnes, les bovins, l'argent), se retrouve dans d'autres systèmes bilinéaires : Yakö, Afikpo, Nuba et Lobi (Forde 1970, Ottenberg 1968, Nadel 1970, Fieloux 1980).

L'économie de plantation a dépondéré la part des *yeninu* dans la circulation des richesses. D'une part parce que l'appropriation foncière des plantations de café et de cacao est devenue la principale de ces richesses, d'autre part parce que le numéraire est l'objet de contestation entre *yeninu* et *dɛninu* au moment de l'héritage car il est considéré comme le fruit du travail sur les plantations. Cette contestation est d'ailleurs ritualisée lors de la cérémonie de funérailles, au cours de laquelle est déclarée la transmission des biens et des dettes du défunt. Notons cependant que l'héritage des plantations se fait surtout entre germains de même père et même mère, et rarement du père au fils, ce qui a l'avantage de concilier les principes utérin et agnatique de succession.

Ainsi la redistribution des biens matrimoniaux se fait de manière égalitaire entre lignes agnatique et utérine, en formant des cycles de circulation de biens entre patrilignages et matrilignages de générations successives. En revanche la bilinéarité semble susciter une spécialisation fonctionnelle plus précise entre patriligne et matriligne pour la transmission par héritage des biens et des droits. Ces deux tendances se retrouvent dans d'autres systèmes bilinéaires, à des degrés différents cependant (Afikpo, Yakö, Nuba, Lobi). Elles semblent liées à l'organisation résidentielle et économique, de même qu'à l'effectif des groupes de descendance dont la reproduction est en cause (généralement inférieur à la centaine pour le *gligba*, de l'ordre de 1 000 à 2 000 individus pour le *kpɛ*) (14).

Le dispositif religieux reflète cette dissymétrie entre lignes agnatique et utérine. Les groupes matrilinéaires sont essentiellement soumis au respect d'interdits alimentaires : il n'existe pas d'autel de clan territorialisé. Selon A. Deluz (communication

personnelle), le «panier du *kpɛ*» en tient lieu pour procéder à des sacrifices. En revanche, les groupes patrilinéaires bénéficent de la protection d'autels correspondant aux différents niveaux de regroupement résidentiel (cour, *gligbà*, village). La sorcellerie est censée opérer dans les deux lignes, mais les sources de conflits sont plus importantes dans la ligne agnatique, les parents utérins servant de contre-poids dans les aléas de la vie quotidienne en jouant les intermédiaires, en répondant aux demandes d'aide matérielle. Les attaques en sorcellerie, plus nombreuses et plus vives au sein des groupes patrilinéaires, sont aussi plus difficiles à mener à leur terme en raison du dispositif de protection des autels patrilinéaires. L'une des stratégies supposées du sorcier consiste en conséquence à passer par un autre sorcier appartenant à la matriligne de l'individu visé.

Nous avons commenté jusqu'à présent les règles d'interdiction ou d'incongruité du système d'alliance. Nous avons essayé de montrer que le système de parenté bilinéaire avec une nomenclature de type crow tend à institutionnaliser un ensemble de règles fondées sur la distinction de deux consanguinités, l'une fondée sur les règles de filiation et l'autre sur ce que l'on peut appeler la «consanguinité née de l'alliance», c'est-à-dire des groupes d'unifiliation pour lesquels Ego est considéré comme consanguin parce que l'un de ses deux groupes d'unifiliation a reçu d'eux ou leur a donné une épouse. Le mariage d'Ego au sein de ces groupes redoublerait une alliance antérieure. Par ailleurs, l'accentuation idéologique matrilinéaire du système bilinéaire et patrilocal *gbã* s'accompagne d'une interdiction plus rigoureuse de l'alliance avec des groupes institutionnalisés patrilinéairement.

Examinons maintenant les groupes avec lesquels Ego peut explicitement se marier.

Qui peut-on épouser ?

Les premières femmes qui ne sont pas interdites (formulation qui peut faire penser à une règle quasiment prescriptive) sont les femmes appartenant à d'autres lignes du *gligba* de la mère du père et à d'autres lignes du matrilignage du père de la mère, sous réserve que le jeu des alliances antérieures ne les aient pas mises en position de conjoints prohibés. Il faudrait plutôt dire que c'est dans ces deux groupes d'unifiliation, reliés à Ego par la mère de

son père et le père de sa mère que celui-ci est certain de trouver des conjoints possibles.

Par rapport aux consanguins parallèles (par filiation unilinéaire) et aux consanguins croisés qui sont des alliés de consanguins parallèles, ces groupes de filiation en leur entier sont des alliés de croisés. Ceux-ci sont inépousables, mais leurs alliés s'avèrent être des conjoints possibles.

On rejoint en fin de compte la caractéristique des sytèmes crow-omaha qui est de transformer des parents croisés éloignés en conjoints potentiels en excluant de l'alliance les catégories les plus proches de parents croisés sur lesquels reposent l'articulation des deux lignes de parenté parallèle que la bilinéarité met au premier plan.

On retrouve cependant au niveau de ces groupes qui sont des alliés d'alliés le même traitement asymétrique que nous avons vu plus haut selon qu'ils sont de nature patrilinéaire ou matrilinéaire. En effet, des femmes appartenant au groupe matrilinéaire (*kpɛ*), du père de la mère d'Ego ou des femmes appartenant au groupe patrilinéaire de la mère du père d'Ego sont bien les premières épousables. Mais le *gligba* de la mère du père d'Ego n'est pas privilégié comme donneur d'épouses de la même manière que le *kpɛ* du père de la mère : à niveau égal, on épouse plus facilement dans un *kpɛ* que dans un *gligba*.

Éléments de réalisation statistique des formes d'alliance matrimoniale

L'enquête n'a pas été menée systématiquement et le dépouillement des informations n'est pas achevé. On peut cependant tirer quelques indications sur la réalisation des mariages d'un échantillon constitué par tous les propriétaires de plantations de café et de cacao du village de Bodiba (groupe Gbokwa). Nous analyserons tout d'abord l'extension des aires matrimoniales avant de fournir quelques indications statistiques sur la réalisation des alliances.

Les trois *gligba* du village comprennent chacun deux lignées (*boje* et *widie*). Leur effectif démographique est très inégal. Le plus faible comprenait en 1974, 42 personnes pour une dizaine de planteurs, un autre 87 pour une vingtaine de planteurs et le plus nombreux 140 personnes pour une trentaine de planteurs.

Lors du dépouillement, nous avons pris en considération

l'origine de toutes les épouses des planteurs polygynes, que le mariage ait été dissous par la suite ou non (nous disposons de 142 mariages). Nous n'avons pas tenu compte de l'ordre des mariages contractés par chaque individu, ce qui constitue une faiblesse méthodologique car les mariages de premier rang reflètent beaucoup mieux que les mariages secondaires la logique du système matrimonial. On peut noter toutefois que si 29 % des mariages tous rangs confondus sont conclus dans le même village, ce taux monte à 40 % pour les épouses de premier rang.

— Endogamie de *gligba* : inexistante
— Endogamie de village : 29%)
— Endogamie au sein de l'aire d'alliance) 61%
(tribu Gbokwa, le village de Bodiba étant)
exclu) : 32 %
— Endogamie au sein de l'ethnie gbã (aire d'alliance exclue) : 30 %
— Mariage avec d'autres ethnies : 9 % (Bete dans la quasi-totalité).

Les trois *gligba* ont des stratégies différentes si l'on raisonne en termes de solde d'échanges de femmes :

— le *gligba* à démographie faible fournit des épouses aux deux autres et en reprend chez les Gbokwa et chez les Bete ;

— celui à démographie moyenne reçoit des deux autres, surtout du plus peuplé. Il a les taux d'endogamie de village et d'endogamie de tribu les plus élevés. Il prend peu d'épouses chez les Bete ;

— le *gligba* le plus important démographiquement reçoit des épouses du plus faible et en donne à celui d'effectif moyen. C'est lui qui prend le plus d'épouses chez les Gbã autres que Gbokwa. Il en prend beaucoup également chez les Bete.

Si l'on considère maintenant, toujours sans tenir compte de l'ordre des mariages, l'origine des mères des planteurs ou des autres épouses de leur père (ce qui représente 63 mariages), nous trouvons les valeurs suivantes :

— Endogamie de *gligba* : inexistante
— Endogamie de village : 25 %)
— Endogamie de tribu : 40 %) 65%
— Endogamie ethnique : 17,5 %
— Autres : 17,5 %

— le *gligba* à faible démographie a peu donné et peu reçu des autres alors qu'à la génération suivante (15) il leur a donné beaucoup. Il a reçu beaucoup d'épouses des Bete et n'en a pas reçu des autres villages Gbokwa ;

— celui à démographie moyenne a eu une très forte endogamie de village (il a beaucoup reçu du *gligba* à forte démographie), une très forte endogamie de tribu et n'a reçu aucune épouse des Bete, ce qui est peu différent de la situation à la génération suivante ;

— le *gligba* démographiquement le plus important est donneur d'épouses aux deux autres, mais il en a peu reçu. Il avait la plus forte endogamie de tribu et a reçu beaucoup des autres Gbã et des Bete. Par rapport à la génération des planteurs actuels, l'endogamie de village a augmenté, les mariages avec les autres villages Gbokwa et avec les Bete sont moins nombreux relativement, mais la part des autres tribus gbã a augmenté.

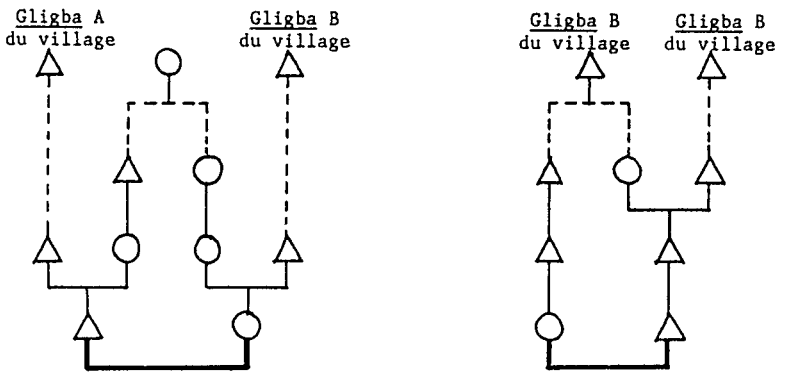
Si l'on résume les changements entre les deux échantillons, censés être représentatifs de générations différentes, on constate que les variations les plus fortes concernent l'endogamie de village si l'on considère séparément chaque *gligba*. Au niveau du village dans son ensemble, le taux d'endogamie reste cependant à peu près stable (en légère hausse). En quelque sorte, les variations se compensent mutuellement. On a indiqué que ce taux est plus fort pour les épouses de premier rang que pour les autres. A l'inverse, toujours au niveau de chaque *gligba*, les variations sont moindres pour les autres aires matrimoniales ; mais au niveau du village les effets de ces variations sont cumulatifs et se traduisent par des changements importants.

On peut estimer que ces valeurs fournissent des indications sur l'existence de «cycles» d'échanges, en fonction des stratégies d'alliance des *gligba* avec les différentes aires matrimoniales possibles (dont les non-Gbã), lesquelles sont certainement fonction de l'importance démographique des groupes de filiation patrilinéaire. Par exemple, les parts relatives des différentes aires matrimoniales sont moins instables dans le *gligba* à moyenne population que dans le *gligba* à faible effectif qui est visiblement en perte de vitesse, et le *gligba* le plus peuplé lequel se tourne manifestement vers les aires d'alliance ethnique les plus éloignées géographiquement.

Nous n'avons malheureusement pas dépouillé les données relatives aux aires matrimoniales des femmes nées dans les trois mêmes *gligba*. La comparaison eût été sans doute éclairante.

Pour ce qui est de la réalisation statistique des alliances, nous

n'avons pas dépouillé systématiquement les généalogies disponibles, notamment en ce qui concerne le cas (le plus intéressant) des unions intra-villageoises entre *gligba*. Il est vraisemblable que l'on trouverait un nombre relativement élevé de ces unions qui sont les premières licites, soit avec des femmes appartenant au *kpɛ* du père de la mère d'Ego et dont le père sort d'un *gligba* du village, soit avec des femmes du *gligba* de la mère du père d'Ego, si la mère du père sortait d'un *gligba* du village. Ces mariages auraient pour effet d'obliger les générations suivantes à chercher un conjoint hors des *gligba* du village si la distinction des lignées au sein de chaque *gligba* ne retardait ou n'annulait cette nécessité.



--- Liens de filiation établis dans des lignées différentes

figure 9
Cas de mariages autorisés
«au plus près» de la parenté

Les données statistiques disponibles portent seulement sur les unions contractées par des hommes dans des *gligba* en dehors du village, ce qui représente 71 % des unions des planteurs actuels.

Nous avons la distribution suivante :

1 — Le village de la mère de l'épouse est le village de l'époux : 30 % des cas.

2 — Le village de l'épouse est celui de la mère de l'époux : 22,5 % des cas.

3 — Le village de la mère de l'épouse est le village de la mère de l'époux : 23,5 % des cas.

Ces situations peuvent être cumulatives pour un même individu : 6 % des hommes sont en même temps dans les situations 1 et 2 ; 5 % sont dans les situations 2 et 3 ; 8 % dans les situations 1 et 3 ; 6 % dans les situations 1, 2 et 3. Au total 50 % des unions dans lesquelles l'épouse n'appartient pas à un *gligba* du village de l'époux tombent dans l'une au moins de ces situations particulièrement intéressantes.

Considérons maintenant non plus le village d'origine de l'épouse des planteurs actuels mais son patrilignage d'origine. Sur les 142 mariages contractés par les planteurs actuels :

1 — Le patrilignage de l'épouse est le lignage de la mère de l'époux : 8 %

2 — Le lignage de la mère de l'épouse est le lignage de l'époux : 7 %

3 — Le lignage de la mère de l'épouse est le lignage de la mère de l'époux : 5 %

Le premier cas tombe dans un interdit formel de mariage : on ne se marie pas avec une femme du *gligba* de la mère, par rapport auquel on est *dãßuɛ*, neveu utérin (cas A fig. 7). Il peut s'agir d'union avec une femme d'une autre lignée que celle de la mère au sein du même *gligba*, ce qui est vrai pour les 3/4 des cas relevés, qui représentent, rappelons-le, 8 % de 142 mariages.

Le second cas est le cas réciproque où Ego épouse une femme dont la mère est du même patrilignage que lui (cas B fig. 7). Pour cette femme, elle épouse un homme du *gligba* de sa mère. Dans ce cas, la relation de *dãßuɛ* est inversée à la génération suivante. Notons que ce mariage, lorsqu'il est réalisé, l'est toujours dans des lignées différentes.

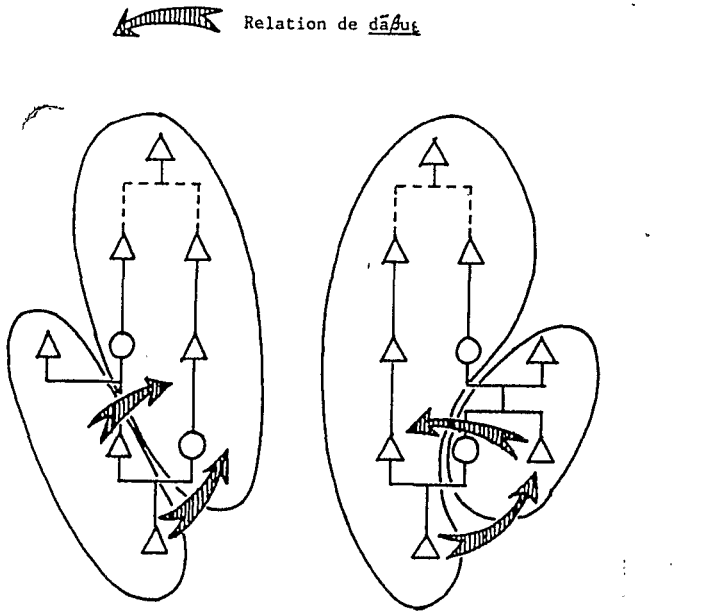


figure 10
Cas de redoublement et de réciprocité
de relations de *dãβuɛ*

Le troisième cas (cas C fig. 7) concerne une femme appartenant à un *gligba* différent de celui de la mère d'Ego, si les deux mères appartiennent bien au même *gligba*. Comme dans les cas précédents, le mariage n'est possible que si les lignées des mères sont différentes.

Signalons enfin deux éléments qui peuvent intervenir dans la réalisation statistique des formes de mariage : une forte polygynie comparativement aux groupes akan de l'est, (de l'ordre de celle

que l'on trouve dans les groupes mande du nord) et une non moins forte instabilité matrimoniale, du moins dans la période contemporaine.

Le fonctionnement du système de parenté et d'alliance gbã illustre la procédure générale mise en œuvre dans les systèmes semi-complexes de type crow-omaha pour opérer une régulation des alliances. Son intérêt réside dans le fait que les implications de la bilinéarité y sont poussées suffisamment loin pour faire entrer dans la parenté (donc dans des catégories inépousables) un éventail très large d'individus définis par leur appartenance à des groupes. Mais si, par rapport aux systèmes semi-complexes unilinéaires, les systèmes bilinéaires tendent à exclure davantage de conjoints possibles, ils ont aussi les moyens de renforcer simultanément, en jouant sur la dichotomie de la filiation et la division des lignées, les mécanismes des transformations de membres de groupes apparentés en alliés possibles. En outre le traitement des deux lignes de descendance en matière de règles et de pratiques d'alliance se révèle fortement asymétrique et fonction des conditions de reproduction sociales et matérielles (16). Si bien que l'on serait fondé à caractériser le système par l'existence de deux régimes d'alliance étroitement articulés entre eux, où celui qui relève du principe matrilinéaire se révèle moins contraignant que l'autre et obéit davantage à un principe généalogique qu'à une logique de groupe.

Cet article n'a d'autre but que d'attirer l'attention des spécialistes sur le système gbã. Nous sommes sensibles au fait qu'il s'agit là d'une simple esquisse descriptive où ne sont pas envisagés tous les aspects théoriques possibles. Un autre aspect d'ailleurs mériterait également d'être développé, qui concerne la dimension spatio-historique du système de parenté et d'alliance gbã au sein de l'ensemble ouest-africain. Il est possible en effet de repérer, dans la région forestière centrale de la basse Côte d'Ivoire des éléments identiques d'organisation sociale et de vie matérielle, associés à plusieurs «ethnies» actuellement différenciées, ou plus exactement à des fractions de celles-ci. La connaissance du peuplement ancien passe-t-elle par celle des systèmes de parenté et d'alliance ?

NOTES

(1) Nous nous sommes référé pour les notions de base à C. Lévi-Strauss (1967), et pour l'interprétation particulière des structures semi-complexes, à F. Héritier (1981).

(2) L'ouvrage de B. Holas (1975) est, disons-le franchement, très insuffisant, notamment en ce qui concerne l'organisation sociale. Celle-ci a été décrite succintement dans J.P. Chauveau et J. Richard (1983).

(3) Il existe d'autres sortes de filets, dont un filet de taille moyenne (*bakɛ*), associé à un groupe restreint de résidence patrilinéaire, qui peut «sortir» avec le grand filet (*gɛbɛ*) de son *gligba*.

(4) A chaque filet ou *gligba* est affecté un territoire de chasse sur lequel il invite les autres filets lors des chasses collectives. Ces territoires de chasse correspondent aux territoires de culture actuels des *gligba* au sein du terroir villageois.

(5) D'où les erreurs de Holas. A. Deluz (1970) a été la première à identifier formellement la bilinéarité du système *gbã*.

(6) Nous n'avons pas examiné les raisons et les conséquences de l'homonymie de filets existant entre des *gligba* de villages différents.

(7) Le terme *yeni* signifie littéralement enfant (*ni*) de mère (*ye*).

(8) Nous n'avons pas relevé de variation de la nomenclature selon qu'Ego est masculin ou féminin, ce qui est confirmé par le matériel inédit recueilli par A. Deluz qui a bien voulu comparer ses informations avec les nôtres.

(9) Les territoires de l'est sont occupés par les ethnies dites «akan» et «lagunaires» chez qui on trouve en général des clans, au sein d'une structure de parenté à dominante matrilinéaire. Mais il ne semble pas cependant que l'on puisse toujours parler à leur propos de clans matrilinéaires proprement dits. Les Gbã (et les fractions d'ethnies voisines qui ont aussi des clans matrilinéaires) se rapprochent davantage du cas lobi, bien que chez ces derniers les clans n'existent pas en nombre limité et fini.

(10) Dans tous les cas où nos informations sont complètes. Il n'en a pas toujours été fait mention pour certains *kpɛ* mais aucune autre explication n'était alors avancée sur l'origine de l'appariement des *kpɛ*.

(11) On voit ainsi apparaître une immixtion des liens claniques matrilinéaires dans l'exercice par excellence du principe agnatique qu'est l'organisation de la chasse au filet.

(12) Selon la définition de F. Héritier (1981) des lignées discrètes. Il s'agit d'ensembles généalogiques s'achevant sur des ancêtres spécifiques, considérés entre eux comme frères classificatoires (ce qui est le cas des lignées de *gligba*), et dessinant autant de lignes de fission virtuelle.

(13) Le *kpɛ* (λβ) se rapproche des clans matrilinéaires akan qui sont eux aussi en nombre fini et géographiquement dispersés. Dans certains cas, la fonction politique qui leur est dévolue tend à les transformer en marqueurs de territoires de chefferies.

(14) C'est le *gligba* du «propriétaire de la terre» (*toakine*) qui est considéré comme le plus menacé par les malheurs et les aléas démographiques. Dans les cas que nous avons pu observer, ce *gligba* est souvent le plus faible numériquement du village. La succession à la fonction de *toakine* suscite par ailleurs une défiance véritable de la part des successeurs possibles.

(15) L'échantillon des épouses de planteurs et celui des mères de ces planteurs se rapportent *en moyenne* à des niveaux généalogiques différents mais pas rigoureusement à des générations d'âge approximativement voisin puisque la base de l'échantillonnage, qui est les planteurs actuels, comprend tous les planteurs quels que soient leur âge et leurs relations en termes de générations.

(16) Suivant la remarque qui nous a été faite, le système de représentations touchant aux composantes de la personne et à la transmission de substances dans la filiation devrait éclairer ces correspondances.

BIBLIOGRAPHIE

CHAUVEAU, J.P. et RICHARD, J.
1983 *Bodiba en Côte d'Ivoire. Du terroir à l'Etat.* Paris, O.R.S.T.O.M.-- E.H.E.S.S. Atlas des structures agraires au sud du Sahara, 19.

DELUZ, A.
1970 *Organisation sociale et tradition orale. Les Guro de Côte d'Ivoire.* Paris-La Haye, Mouton. Cahiers de l'Homme.

DOZON, J.P.
1985 *La Société bété. Côte d'Ivoire.* Paris, O.R.S.T.O.M. — Karthala.

FIELOUX, M.
1980 *Les Sentiers de la nuit. Les migrations rurales des Lobi de la Haute-Volta vers la Côte d'Ivoire.* Paris, O.R.S.T.O.M. Travaux et Documents de l'O.R.S.T.O.M. 110.

FORDE, D.
1970 «Double descent among the Yakö», pp. 285-332 in A.R. Radcliffe-Brown et D.Forde, eds *African Systems of Kinship and Marriage.* Oxford, Oxford University Press.

HERITIER, F.
1981 *L'Exercice de la parenté.* Paris, Gallimard-Le Seuil. Coll. Hautes Etudes.

HOLAS, B.
1975 *Le Gagou, son portrait culturel.* Paris, Presses Universitaires de France.

LEVI-STRAUSS, C.
1967 *Les Structures élémentaires de la parenté.* Paris-La Haye, Mouton. (2e éd.).

NADEL, S.F.
1970 «Dual descent in the Nuba hills», pp. 333-392 in *African Systems of Kinship..., op. cit.*

OTTENBERG, S.
1968 *Double descent in an African Society. The Afikpo Village-Group.* Seattle-London, University of Washington Press.

TERRAY, E.
1969 *L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire.* Abidjan, Annales de l'Université d'Abidjan, série F, tome 1, fascicule 2.