

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

**LES LEÇONS DE L' HISTOIRE
OU
L' ETHNOLOGIE DANS TOUS SES ETATS**

NOTES ET REFLEXIONS SUR
LA CONSTITUTION DES GROUPES SOCIAUX
CHEZ LES BÊTE DE GAGNOA

J.P DOZON

Avril 77

CENTRE DE PETIT BASSAM - SCIENCES HUMAINES -

BP 4293 ABIDJAN CÔTE D'IVOIRE

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

LES LECONS DE L'HISTOIRE
OU L'ETHNOLOGIE DANS TOUS SES ETATS

Notes et réflexions sur la constitution des groupes sociaux
chez les Bété de la région de Gagnoa

J.P. DOZON

Avril 1977

Centre ORSTOM de Petit Bassam - Sciences Humaines
B.P. 4293 ABIDJAN - COTE D'IVOIRE

SOMMAIRE

	Page
Préambule	1
I - PRODUCTION DE LA PARENTE	3
Conclusion	20
II - L'ETHNIE BETE OU LES MODALITES DE SA PRODUCTION	25
A - De la parenté à l'ethnie	25
B - Le point de départ	27
C - Question de méthode	29
D - Les obstacles : la micro-histoire et la question de l'origine	30
E - Les mystères de la désignation	32
F - Les grandes lignes de l'histoire de peuplement	36
1) Cheminements des groupes tribaux	36
2) L'opération déconstructive des itinéraires	53
G - Parenté et formation tribale	55
1) Les "toyue" ou les "bowili"	56
2) Origine de la parenté et parenté de l'origine ..	57
H - Les limites du projet historique dans la sphère précoloniale	60
I - La question ethnique bété	63
1) Les conditions de formation du groupe ethnique ou les effets immédiats de la colonisation	64
2) Un fait administratif décisif : les Cercles coloniaux	65
3) L'ethnie Bété : un faisceau de déterminations...	71

Préambule

Ce texte doit se lire comme une simple contribution ceci à plus d'un titre. D'abord les données historiques, ou plutôt les processus migratoires dont il fait état ne valent qu'au regard de la population que nous étudions à savoir, les Bété ; le passé est donc ici tributaire du présent, à la seule fin de retracer et d'explicitier la formation très spécifique d'une ethnie. Il ne s'agit pas là d'une évidence ; une toute autre histoire pré-coloniale pourrait être envisagée, celle qui précisément vient brouiller le jeu des ethnies ivoiriennes actuellement en place.

Ensuite la région enquêtée (région de Gagnoa) ne couvre qu'une partie du territoire bété : les autres régions, notamment celles de Daloa, Issia, Soubré n'ont à aucun moment été prises en compte.

Enfin cette tentative d'histoire pré-coloniale (1) est loin d'être le résultat d'une enquête exhaustive ; nous avons recueilli la tradition orale d'une quarantaine de villages, représentant la plupart des sous-groupes ethniques de la région de Gagnoa. Cet échantillon nous a permis de dégager des directions "théoriques" de peuplement, des points de rassemblement, et surtout d'analyser les modalités de structuration et de déconstruction des groupes ; mais il a laissé nécessairement dans l'ombre des recoupements possibles : deux villages, pourtant étrangers l'un à l'autre, peuvent avoir à un moment de leur histoire respective, un cheminement commun. Il nous est parfois arrivé d'en découvrir, mais l'on a singulièrement réduit le champ de leurs possibilités, en n'épuisant pas l'ensemble du réseau villageois.

Soulignons-le, étant données les caractéristiques particulières de la société bété (lignagère et surtout segmentaire), l'histoire et la géographie du peuplement précolonial exige l'exhaustivité. Cette exhaustivité prend d'abord corps dans l'espace ethnique étudié au départ, puis de proche en proche déborde ce cadre figé en impliquant d'autres ethnies voisines (en l'occurrence dida, neyo, bakwé, guéré, etc...). L'enquête historique ne peut

(1) Histoire précoloniale est une expression assez mal appropriée. Comme nous le verrons il s'agit plutôt d'une géographie des origines et des déplacements, et beaucoup moins d'une analyse de processus linéaires et de faits datés.

s'achever aux limites des territoires ethniques. L'histoire pré-coloniale (1) est une entreprise de déconstruction ; en cela d'ailleurs est-elle peut-être dangereuse : elle détruit bon nombre d'objets d'études, et partant beaucoup de préjugés. Que deviennent les prétendues sociétés traditionnelles, lorsqu'au fil de leurs migrations, l'on ne parvient plus à les désigner. Or la désignation est le grand point de départ. De qui parle-t-on ? Absence ou métamorphose du sujet, abondance de prédicats : "autrefois dit le vieux bété nous étions au bord de la mer ("nous", c'est-à-dire, ses ancêtres), et comme l'on se faisait toujours la guerre avec nos voisins, alors on est parti". Ce type de récit ne désigne aucune essence, aucune "bétéitude", et la mémoire filiative qui le restitue ne rend compte que de la disparité et de la mobilité des groupes.

Doit-on encore insister sur le fait qu'entreprendre, ne serait-ce qu'au titre d'esquisse, l'histoire d'un peuplement, déconcerte tout projet ethnologique. L'ethnie disparaît dans une sorte de diaspora à rebours, et les points forts de l'analyse anthropologique deviennent sujets à caution ; il suffit à cet égard d'évoquer le problème de la parenté. L'ethnie bété, comme l'usage le veut, appartient à la série des sociétés harmoniques, patrilineaires et patrilocales. Sans en épuiser les caractéristiques, cette appartenances la constitue comme sujet anthropologique. Or si l'on prend en compte les données de l'histoire, ce qui avait valeur explicative ou valeur de définition, à savoir le modèle lignager et patriarcal, demande à son tour à être expliqué. Les structures de parenté changent de statut : de facteurs constituants ils deviennent objets constitués.

En guise d'introduction, arrêtons-nous donc quelque temps sur ce renversement de perspective.

(1) Nous renvoyons à cet égard à un livre de P. Mercier "Tradition Modernité et Histoire" et notamment aux pages consacrées à la place de l'histoire en ethnologie, et aux liens entre ethnie et histoire (p. 60 à 76). Pour mémoire nous citerons un passage remarquable : "On peut retenir cette suggestion que le concept d'appartenance ethnique exprime en grande partie une "théorie" élaborée par une population donnée. Mais il nous semble qu'une réflexion sur ce point ne prend tout son sens que si elle aboutit à considérer l'ethnie comme une réalité dynamique, et cette "théorie" comme le reflet et parfois la conscience plus ou moins déformée de l'histoire".

1 - PRODUCTION DE LA PARENTE

A la lumière des récits d'origine et des récits de migrations, l'on observe un incessant mouvement de dissolution et d'aggrégation de groupes. Cette alternance de conjonctions et de disjonctions oblige à questionner l'unité sociale clef, à savoir le patrilignage.

Ne peut-on pas, et ceci constitue une hypothèse de travail, trouver dans les modalités de sa reproduction sous la forme générale du segment, le principe même de sa production. Il ne s'agit pas ici d'aborder le problème de l'origine; ce problème, comme nous le verrons, est d'autant plus insoluble qu'il se pose pour chacun des groupes formant actuellement l'ethnie bété. En apparence ces récits de séparation ne traduisent que les mécanismes d'un système qui serait originellement patri; le patrilignage d'abord, puis le segment qui se développe par la suite en un nouveau patrilignage. Or rien ne dit qu'au départ (cette expression a-t-elle du reste un sens ?) le système ait été tel. En revanche, si l'on met entre parenthèses toute structure originelle, l'on constate simplement que la pratique segmentaire ou séparatiste (laquelle se réduit parfois à quelques individus) rythmée, tantôt par de simples déplacements, tantôt par de véritables étapes migratoires, produit à chaque fois un système patri. Très concrètement cela signifie que pour toute nouvelle unité résidentielle, il y a conservation de la progéniture mâle. A prendre les récits relatifs à l'histoire du peuplement à la lettre, et sans qu'ils nous apprennent grand chose sur la structure sociale des groupes qui la jalonnent, l'on observe toujours des migrations d'hommes (accompagnés très certainement de femmes et d'enfants, mais les récits ne le précisent pas), et la constitution d'ensembles résidentiels à partir d'eux.

En bref, ce que ces récits soulignent particulièrement, c'est moins l'importance de la segmentation ou de la séparation, que la production toujours répétée d'unités sociales à partir des hommes.

Bien qu'il dynamise la structure lignagère en en soulignant toute la précarité, le modèle segmentaire lui reste profondément assujéti. Un segment ne peut jamais se penser seul, indépendamment de son référent lignager : c'est un simple moment d'une structure. En revanche la notion de production permet de contenir l'analyse dans les limites des discontinuités qu'offrent l'histoire pré-coloniale.

Cependant peut-on réellement séjourner dans le négatif, analyser les discontinuités, alors même que la recherche historique exige une conservation de la tradition, et partant postule une continuité fondamentale ? Par delà les aléas des segmentations et des déplacements, le groupe, en l'occurrence le patrilineage (et peut-être dans certains cas la tribu), ne conserve-t-il pas, à partir de son ancêtre supposé originel, une profonde identité ? Raisonner de la sorte revient à sous-estimer le poids de l'idéologie, et plus généralement des représentations. S'il y a production sociale, c'est-à-dire constitutions de groupes résidentiels, il y a toujours et en même temps production idéologique. L'une et l'autre ne sont pas contradictoire comme le vrai s'oppose au faux, ou le réel à l'imaginaire. La filiation, en l'occurrence ici patrilineaire, ne cesse de reconstruire ce qui est détruit. Le segment qui s'en va plus loin fonder une nouvelle résidence, maintient la plupart du temps une attache avec son lignage d'origine. Cette attache n'est pas seulement symbolique, elle se traduit notamment par des interdits de mariage, et par des visites réciproques lors des cérémonies funéraires.

Le segment conserve et en même temps nie le lignage ; il le nie pratiquement par suite d'une pression démographique ou d'une mécontente profonde, mais il le conserve car ce qu'il fonde ou ce qu'il produit est virtuellement un nouveau lignage. La parenté est de l'ordre de la représentation ; c'est dire que comme toute mise en scène elle repose sur un certain déni : l'on se sépare... mais quand même l'on reste parents. Nous ne prétendons pas ici que la parenté soit fictive (encore que dans certains cas elle incorpore dans ses lignages des individus ou des groupes qui lui sont étrangers), mais qu'elle fait toujours l'objet d'une construction ou d'une reconstruction. Paradoxalement, alors que la société bété se

présente comme fondamentalement segmentaire (1), elle ne cesse de produire du lignager ; la production en l'occurrence ne se réduit pas aux patrilignages institués (grigbe) dont la fonction est principalement de regrouper des agents socio-économiques (chasseurs, guerriers), mais s'étend à des groupements plus vastes tels les lignages majeurs ou maximaux (2). Ces ensembles ne sont ni des groupes en corps, ni des clans, simplement le produit reconstruit et représenté des scissions et des segmentations.

A propos de ce mouvement de "négation-conservation", nous évitons à dessein d'utiliser la notion de reproduction, le "re" signifiant bien sûr le passage obligé par l'idéologie. En effet l'employé revient à supposer l'existence d'une société strictement délimitée et nécessairement désignée ; or nous sommes ici dans le champ de l'histoire pré-coloniale, et comme nous l'avons dit plus haut, ce champ déconstruit l'objet d'étude, à savoir l'ethnie bété. Le sujet étant absent ou métamorphosé, comment pourrait-il se reproduire ? L'on pourrait cependant s'en tenir au simple patrilignage, et admettre qu'il détient une capacité infinie de se perpétuer ; une nouvelle fois poser cette simple hypothèse revient à soulever la question de l'origine, ce qui signifie qu'il y aurait donc déjà toujours eu une filiation patrilinéaire. Le début des récits qu'il ne faut pas confondre avec le commencement de l'histoire fait seulement état, tantôt d'individus isolés, tantôt de groupes ; et à chaque fois c'est la mobilité des hommes qui est mis en valeur, les femmes n'intervenant que comme causes ou prétextes aux séparations (adultères) (3). La notion de production, à l'inverse de celle de reproduction permet de rester au niveau des pratiques, donc au niveau des discontinuités ; l'idéologie dans cette perspective ne

(1) Voir à cet égard le texte de J.-P. Chauveau : "la société baoulé précoloniale et le modèle segmentaire".

Nous verrons plus haut que la perspective historique oblige nécessairement à mettre entre parenthèse l'institution patrilignagère, car elle suit les méandres et les aléas de ses déconstructions.

(2) En bété : toyue ou bowili. Nous reviendrons sur ces lignages dans la deuxième partie du texte.

(3) Ceci renvoie singulièrement au fait que les locuteurs ou les conteurs de ces récits ont toujours été des hommes.

fonctionne pas sur le mode du retard : la parenté patrilineaire ne poursuit, ni ne hante des groupes sociaux qui se désagrègent et qui migrent. Elle se produit directement dans le champ des pratiques, ce champ étant aussi bien couvert par l'histoire (mobilité des groupes), que par des activités socio-économiques (guerre, chasse ?).

C'est dire que loin d'être un reflet ou jeu de miroir, l'idéologie est éminemment instituante ; les institutions qui en résultent, et les règles qui président à leur cohérence contiennent nécessairement une part d'arbitraire : ce faisant elles dévoilent tout autant qu'elles masquent. Le patrilineage se définit communément comme un "corporate group" (groupe économique, politique, idéologique) ; l'ordre de la parenté est sans conteste de l'ordre des pratiques (masculines), et il y a congruence entre le système patrilineaire-patrilocal et les activités socio-économiques. La production est donc ici unique, à la fois sociale et idéologique.

Cela dit, l'on ne peut ^{se} sans tenir à ce simple constat. La loi du père qui est aussi et surtout la loi des hommes (nous reviendrons plus loin sur cette convergence) ne suffit pas à maintenir l'ordre des choses ; car cet ordre est fondamentalement miné : segmentations et séparations, mais aussi parricide, infanticide, et fratricide en sorcellerie, sont autant de formes de la violence réciproque (1). C'est pourquoi les représentations ne peuvent s'achever avec les prescriptions de l'idéologie officielle. Cette idéologie, avons-nous dit plus haut, ne cesse de reconstruire ce qui se détruit (d'où l'importance du lignager par rapport au segmentaire) ; là réside tout son pouvoir, mais également toutes ses limites. La patrilinearité est en fait toujours de surface, elle ne s'érige jamais en instance séparée, en superstructure diraient certains. Produite de concert avec le groupe résidentiel, elle reste avant tout une pratique. Le découpage qu'elle opère sur le réel et qui se veut hautement symbolique (d'où son apparente nécessité) : totémisme lignager, inscriptions de lieux sacrés sur les territoires lignagers, etc..., ne peut prendre en charge l'ensemble des relations sociales.

(1) Nous essayerons plus loin d'étayer le contenu de cette "violence réciproque". Nous avons emprunté la notion à R. Girard dans son livre : "la violence et le sacré" Grasset.

Ce découpage en fait partiellement (1) arbitraire se retourne contre l'idéologie patrilinéaire et clive ses institutions.

Arrêtons-nous quelques instants sur ce clivage.

Dans la tradition "Lévi-Straussienne" aucune structure filiative ne peut se reproduire à partir de ses seules forces ; fondement du social, la prohibition de l'inceste est le revers négatif d'une exigence positive, à savoir l'exogamie ou l'échange des femmes. La parenté ne peut donc se réduire à la seule filiation, qu'elle soit patri ou matri ; elle est toujours le résultat d'un système complexe où alliance et descendance sont étroitement mêlées ; la relation père/fils par exemple ne peut s'analyser sans faire référence à la relation oncle maternel/neveu utérin.

L'on comprend donc mieux le clivage évoqué plus haut ; tout individu est fondamentalement duplice, à la fois descendant et allié, fils et neveu. Il n'y a dans ce bref rappel de la thèse centrale de Lévi-Strauss aucun souci académique ; simplement à la lumière de notre exemple bété, l'on peut s'interroger sur la signification et la valeur heuristique de la prohibition de l'inceste. Chez notre auteur cet interdit a valeur inaugurale : il n'est pas expliqué, il sert à expliquer, son universalité étant le gage de sa nécessité. Or n'est-il pas possible d'aller en deçà en explicitant son propre fondement.

Dans le cas qui nous préoccupe, la prohibition de l'inceste ou plutôt les interdits de mariage, et notamment celui qui prévaut à l'intérieur du patrilignage, sont toujours des interdits que les hommes se donnent à eux-mêmes vis-à-vis de certaines femmes, en l'occurrence leurs filles et leurs soeurs. Cette unilatéralité ne signifie bien sûr pas que ces interdits sont méconnus des femmes, mais que la conscience normative qui les prescrit présuppose toujours une certaine représentation de l'homme et de la femme. Plus précisément, il n'y a de prohibition que parce qu'il y a toujours

(1) Ce découpage n'est en effet que partiellement arbitraire, car il prend néanmoins appui sur des pratiques, dépendant d'un certain type d'environnement (la chasse et dans une certaine mesure la guerre).

déjà problématique et loi masculines. Cette problématique et cette loi, nous les voyons très bien à l'oeuvre, à travers les mouvements migratoires et les pratiques sociales. A chaque fois qu'un groupe résidentiel se crée sur la base par exemple d'un segment de lignage il s'interdit tout mariage endogamique (1); il y a là moins refoulement d'un désir incestueux, qu'une volonté d'empêcher tout désordre et toute indifférenciation. Comment les hommes pourraient-ils affirmer leur différence et l'instituer dans des pratiques spécifiques, si leur progéniture femelle devenait en même temps leurs épouses ?

L'échange des femmes ne s'explique donc pas ici par un souci de rendre positif une prescription négative, à savoir la prohibition de l'inceste, mais par celui de maintenir à tout prix une différence significative entre les hommes et les femmes. Dans cette perspective ce qui constitue peut-être un refoulement originaire, c'est le désir d'une société pleinement masculine, c'est-à-dire dépourvue de femmes (ce qui signifie en fait une société sans filiation).

A cet égard il existe chez les Bété un mythe fort répandu, dont la trame centrale est à quelques variantes près, la suivante : autrefois, les hommes et les femmes vivaient séparément, chaque sexe étant regroupé dans son propre village. Les seules relations qu'ils entretenaient étaient de nature conflictuelle et guerrière; cette violence permanente instituait un rapport inégalitaire, les hommes étant systématiquement vaincus par les femmes (celles-ci, précisons-le, étaient les seules à posséder les armes).

Un jour, sur les conseils d'un féticheur, les hommes décidèrent de mettre un terme à leur éternelle défaite, en tendant un piège aux femmes. Le piège fonctionna à merveille, les armes furent

(1) Il arrive cependant parfois qu'il y ait des échanges matrimoniaux entre patrilignages appartenant à un même village (si ceux-ci ne sont pas apparentés), mais il semble que très consciemment les villageois en limitent le nombre.

confisquées, et la responsable des femmes fut tuée (1). Grâce à leur victoire, les hommes purent se soumettre définitivement les femmes et leur firent accepter la règle du mariage. Malheureusement cette alliance entre les deux sexes fit apparaître dans la société des hommes, (et dans la société toute entière) des maux inconnus auparavant, et notamment l'adultère et la sorcellerie, en ce qui concerne ce dernier fléau, le récit précise bien que les femmes n'en sont pas les agents spécifiques, mais simplement la cause profonde (jalousie). Précisons que ce mythe nous a été aussi bien conté par des hommes que par des femmes (2).

A la lumière de ce récit, le contenu de l'alternative nous paraît être moins entre l'endogamie et exogamie, l'interdit et sa transgression, qu'entre une société où les femmes sont rejetées à l'extérieur du groupe (alliance), et une société où elles en sont simplement et radicalement absentes. Cette dernière hypothèse, bien sûr purement imaginaire, a l'avantage de poser très nettement le problème du rapport homme/femme. Ce rapport que nous croyons fondateur, est toujours déjà représenté ; ce "déjà" implique que par delà les aléas de l'histoire des groupes, toutes productions sociales et idéologiques (et la prohibition de l'inceste dans ce cadre doit s'analyser comme une production particulière) se glissent dans l'ouverture de cette relation ; elles se présentent en quelque sorte

(1) Le nom de cette femme varie semble-t-il de région à région. A Soubré elle est connue sous le nom de Mahié, à Gagnoa sous le nom de Zikaï. Dans certaines variantes, il est parfois question de deux voire trois responsables des femmes.

Précisons que Bernard Zadi relate ce mythe dans son étude sur les rites funéraires bété in "Kasa Bya Kasa" n° 3. I.E.S..

(2) Précisons que ce mythe est aujourd'hui encore très actuel, cf. se manifeste par un certain nombre de rites à l'occasion de la mort d'une femme ou d'un homme. Lorsqu'une femme meurt, l'événement réactualise la contradiction mythique entre les sexes, surtout lorsque celle-ci meurt en couches ; à ce moment les femmes exécutent une danse guerrière (voir l'article de B. Zadi op. cit. note 1) et chassent les hommes du village (Mme Paulme mentionne ce rite dans une "société de Côte d'Ivoire d'hier et d'aujourd'hui").

Lorsqu'il s'agit d'un homme, les femmes exécutent des chants qui rappellent aux hommes leur premier meurtre ; cette mort masculine venge le meurtre de Zikaï.

comme la condition de leur possibilité. Pour donner un exemple à contrario, il suffit de poser l'identité de l'homme et de la femme, et l'on rend ainsi possible tout mariage avec la fille ou la soeur.

Le mythe résumé plus haut, nous conduit semble-t-il à rejoindre la thèse de G. Devereux (1). En effet dans son article sur la notion de parenté, poursuivant le chemin tracé par Lévi-Strauss (échange) et par Freud (meurtre originel du père primitif), il postule une homosexualité latente des hommes. Dans cette perspective l'échange des femmes trouve ses racines dans un refoulement originnaire (homosexualité). Le récit pourrait donc s'interpréter comme le phantasme d'un retour du refoulé (encore que la société des hommes laisse dans l'ombre celles des femmes).

Il convient en fait de traiter le problème autrement ; ce que dévoile très clairement le mythe, c'est toute la représentation du rapport homme/femme à son degré zéro. Chacun des deux sexes est rejeté dans une extériorité absolue, violente. La représentation fonctionne "à fond", mais elle n'a aucune signification immédiate : le seul langage est celui de la lutte et de la guerre, la force des femmes ne renvoie qu'à la ruse des hommes.

Ce qui advient avec la défaite des femmes, c'est à la fois la Loi (ou le Contrat) et le Mal ; la première se traduit par le mariage, le second par l'adultère et la sorcellerie. Le mythe est donc avant tout rêve d'une société sans violence interne, mais cet âge d'Or a pour contrepartie négative, d'une part l'absence de toute loi masculine (cette absence est d'autant plus évidente dans le mythe que les femmes sont les plus fortes), d'autre part la permanence d'une lutte ouverte entre les sexes.

C'est pourquoi l'échange matrimonial ne nous paraît^{pas} devoir s'expliquer par le refoulement d'un désir homosexuel : il signifie avant tout maîtrise du rapport homme/femme par les hommes ; plus précisément pour que se développent l'échange et les règles exogamiques, il faut qu'il y ait déjà pouvoir masculin et relation contractuelle entre hommes et femmes. Tel est pour nous le sens premier de

(1) "Considérations psychanalytiques sur la notion de Parenté"
l'Homme 1965.

ce mythe. L'"hypothèse homosexuelle" n'est valide que dans le cadre d'une loi masculine déjà imposée ; Devereux le suggère fort bien, puisqu'il rabbat la latence du désir sur le triangle oedipien, donc sur la Loi. Elle est en quelque sorte le prix que les hommes doivent payer pour maintenir leur pouvoir ; l'explication que donne le mythe de la genèse du Mal est tout à fait éclairante à cet égard : l'expression de cette homosexualité latente peut se lire à travers toutes les formes d'agressivité et de violence entre les hommes (guerres inter-villageoises, mais aussi attaques en sorcellerie intra-lignagères) ; et ces formes ne sont telles qu'au regard d'une loi souveraine qui soumet les femmes au contrôle des hommes.

Ce détour anthropologique n'est pas pure digression ; il souligne au contraire l'importance du rapport homme/femme, et la maîtrise de ce rapport par le groupe des hommes ; de manière plus décisive encore, il a mis en lumière un fait crucial, qui nous ramène enfin au problème de la parenté, et à celui du clivage des institutions, à savoir la violence.

Fondamentalement la violence est directement liée à la problématique du pouvoir ; la loi imposée par les hommes doit se payer d'une impossibilité de maîtriser véritablement leurs relations : guerres intestines entre groupes résidentiels, mais aussi guerres larvées entre membres d'un même village ou d'un même patrilignage (séparations, sorcellerie). Le contrôle et la circulation des femmes implique l'inégalité et la rivalité parmi les hommes. La polyginie en constitue la figure centrale, et le rapport aîné/cadet le rapport institué.

Plus concrètement (et nous le verrons en détails plus haut), toute l'histoire pré-coloniale témoigne d'une instabilité organique des groupes sociaux. Apparemment cette instabilité contre- vient aux principes même de l'organisation sociale. Patrilinearité et patrilocalité confèrent au fait villageois toute sa dimension d'institution première et harmonieuse. La loi du père renvoie sans cesse à la loi des hommes, laquelle inscrit sur les territoires villageois le signe de leurs activités collectives.

Encore faut-il préciser que cette instabilité serait tout à fait justifiée si elle avait uniquement pour causes des phénomènes démographiques (un surcroît de population entraînant mécaniquement le départ d'une fraction du groupe), or c'est loin d'être toujours le cas. L'importance du nombre des déplacements qui sont souvent de véritables étapes migratoires témoignent du caractère très provisoire des groupes résidentiels (1). Et mises à part des raisons d'ordre écologique (mauvais environnement) la plupart des déplacements ont pour motivations des querelles intestines, ou des guerres devenues insupportables (2).

A notre sens, il n'y a pas contradiction entre la précarité du phénomène sédentaire et le déploiement de l'idéologie patrilineaire; au contraire la production de cette idéologie nous paraît directement liée à ces séparations et à ces déplacements (sans qu'ils en soient pour autant la cause). Car elle n'est au fond qu'une entreprise de reconstruction (r) établissant toujours des institutions très fragiles : la loi et les pratiques masculines allant de pair avec les phénomènes de violence.

Ce faisant elle masque ce à partir de quoi elle ne peut ni avoir lieu, ni fonctionner, à savoir la matriligne.

Reprenons un instant le modèle du segment et du lignage abordé plus haut. Dans la tradition anthropologique classique, segment et lignage appartiennent au même schéma d'unifiliation; le segment est un lignage mineur ayant la capacité toute mécanique de se scinder de son lignage d'origine. Or les récits bété ne confirment pas cette profonde identité du lignager et du segmentaire. Dans bon nombre de cas, la patrilineage (grigbe) est un ancien segment appelé "noyokossouyoko" (3), c'est-à-dire un groupe d'hommes et de femmes descendant d'une même ancêtre. Bref il y a souvent au départ

(1) L'on nous a mentionné des années d'occupation d'un même lieu ne dépassant pas quelques années.

(2) Les femmes (adultère - rapt) en étant presque toujours leur cause commune.

(3) Pour plus de détails sur cette unité sociale voir pas nos textes "Problématique rizicole dans la région de Gagnoa". "ORSTOM ronéo. p. 35-36 et "Les transformations des structures de parenté bété dans le cadre de l'économie marchande".

du processus une mère et ses fils (1), soit une matriligne. Ce n'est que dans le déploiement vertical (généalogie (2)) de ce segment que l'on oublie ou masque la mère, pour laisser place à l'ancêtre mâle (époux de la mère). Précisons que ce déploiement engendre bien sûr de nouveaux segments du même type.

Pour mieux comprendre le phénomène, il convient de revenir au mythe résumé plus haut.

Dans le cours du récit, comme nous l'avons vu, le rapport homme/femme est seul représenté; avant le pacte il n'y a bien sûr aucune alliance, mais surtout aucune filiation; ces deux instances co-émergent en quelque sorte avec la soumission des femmes. L'explication qui suit sur la genèse du Mal (jalousie, adultère, sorcellerie, etc...) indique qu'aucun patrilignage ne peut fonctionner sur un mode réellement pacifique (3); il y a donc corrélation entre filiation et violence. Les deux phénomènes seraient parfaitement contradictoires si la femme n'était précisément leur source commune dans son double rôle d'épouse et de mère. L'origine mythique de la violence se métamorphose en son remède. Les hommes attribuent aux femmes l'origine du conflit et de l'agressivité, mais se rapprochent par leur "mère" : la fonction féminine de reproduction est ainsi sur-représentée.

D'aucuns verraient dans ce commentaire un schéma parfaitement oedipien : le meurtre du père prend ici la figure de la violence interne, et le désir de la mère s'incarne dans la matriligne. Nous ne pouvons cependant adopté ici un tel schéma. En effet autant la loi des hommes constitue le roc solide à partir duquel toute institution semble nécessairement émerger (qu'elle soit du reste patri, matri

(1) Ce processus de segmentation, souligne toute l'importance du rapport homme/femme, puisque ne sont retenus comme agents que les fils. La relation mère/fille est un tout autre problème, mais devrait être également traitée sous l'angle du clivage homme/femme.

(2) Ce déploiement généalogique étant tout autant l'oeuvre des informateurs que de l'ethnologue.

(3) Ce qui ne veut bien sûr pas dire totalement violent.

ou bilinéaire, la domination mâle paraît être une donnée universelle), avant cette loi (mythe), il n'y a ni père, ni mère, ni filiation, ni alliance, mais la simple horizontalité du rapport/femme ; autant la loi du père nous paraît être une donnée très fragile, elle reste fondamentalement une idéologie liée aux pratiques et à l'histoire. Ses institutions renvoient toujours à autre chose qu'elles-mêmes (voir la congruence du langage cynégétique et du langage lignager (1)). Cette loi qui domine pourtant très fortement le code social (code juridique et symbolique) fait difficilement l'objet d'identifications. Comme l'a très bien montré A. Zempléni (2), à travers le cas Barthélémy, le père est une figure éclatée ; elle se perd dans les multiples visages du patrilignage ou d'un de ces segments ; et c'est le groupe en tant que réalité vivante, ici et maintenant, qui fait l'objet des pulsions agressives. Dans un prochain texte, nous essaierons de montrer que la sorcellerie relève de cet éclatement (le désir homosexuel exprimant toute la fragilité de la loi paternelle).

Etre "fils" dans ce contexte patrilinéaire individualise peu ; la filiation n'est que le signe de l'appartenance à un groupe. Elle est plutôt à l'ordre de l'affiliation (ce qui explique sa capacité d'intégrer des individus qui ne sont pas biologiquement apparentés au groupe). Le patrilignage est en quelque sorte un vaste paradigme au sein duquel, et à condition que l'on respecte l'ordre des générations (rapport aîné/cadet), les individus sont substituables : la terminologie de parenté relative au patrilignage est à cet égard éclairante : elle ne désigne (outre la différence des sexes et des générations) que les figures du père, du frère et du fils.

Cette socialisation excessive, à la limite de l'indifférencié, justifie (à tout le moins du côté des hommes) les psychologies et les stratégies individuelles ; la chasse et la guerre offrent, sur le mode de l'exploit, d'éventuelles possibilités de se

(1) Nous avons dans un texte antérieur, indiqué l'étroite corrélation entre le langage de la chasse et le langage lignager, notamment à travers le code des filets collectifs. Voir "La Problématique rizicole dans la région de Gagnoa" p. 31-32. Voir également E. Terray "Organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire" 1969.

(2) in "Prophétisme et thérapeutique" Collection Savoir Hermann 1975 l'article d'A. Zempléni "De la persécution à la culpabilité."

distinguer, mais il y a également tout le champ des puissances "mystiques" (violence magique et recherche de différences vont ainsi de pair). Sans aller plus loin en ce domaine, disons simplement que l'on ne peut échaffauder une théorie locale des pouvoirs, sans tenir compte de cette violence que constitue pour l'individu la collectivité lignagère. A la limite pourrait-on dire que toute tentative d'individualisation se fait à l'encontre du groupe de filiation (1).

Bref s'il y a bien figure d'un père ou plutôt d'un patrilignage castrateur, et réciproquement figure du parricide, la résolution du conflit (complexe d'Oedipe ?), et de la violence interne, ne passe pas par une identification au père ou au groupe lignager; encore une fois l'image paternelle ne peut jamais se détacher comme telle, elle est toujours déjà nécessairement clivée. Comme nous avons tenté de le montrer plus haut, ce clivage (si l'on en croit le mythe) est consécutif de la loi des hommes, laquelle soumettant les femmes à la règle du mariage et de l'échange, les définit comme fondatrices à la fois de toute filiation et de toute violence. L'on ne peut donc esquisser ici le triangle oedipien, car tout mouvement d'identification qui signifie très concrètement résorption de la violence, est médiatisé par les femmes, ou plus exactement par la mère. A travers l'image maternelle se déploie tout un univers de possibles, de représentations que la tradition anthropologique a coutume de désigner sous le vocable de "parenté complémentaire" ; la faiblesse de cette notion provient à notre sens du fait, qu'elle contribue au renforcement de l'idéologie dominante, en l'occurrence ici patrilinéaire. Les liens matrilatéraux renvoient toujours à des patrilignages (patrilignage de la mère, de la mère du père, de la mère de la mère, etc...); et l'épouse n'est que la représentante de son groupe au sein du patrilignage de son mari. Dans ce cadre la relation oncle maternel/neveu utérin est tout à fait significative ; si au plan du contenu elle inverse la relation père/fils (cf. le comportement très libre du neveu dans son pays

(1) Il y a à cet égard tout un niveau de l'exode rural et de la scolarisation actuels, qui peut s'interpréter à travers cette grille de l'individualisation. Pour ces originaires absents, citadins ou scolarisés, le patrilignage représente autant et sinon plus une menace qu'une protection éventuelle (sécurité sociale en cas d'échec). Le groupe en quelque sorte n'en a jamais fini de régler ses comptes avec ceux qui ont osé s'en séparer.

maternel), elle reste cependant formellement identique. L'idéologie "patri" est dans les deux cas souveraine (dans la relation oncle/neveu, la mère n'est médiatrice que parce qu'elle^{est} absente du schéma), et ce n'est pas un hasard si cette idéologie interdit tout mariage dans l'ensemble des groupes matrilatéraux.

Or à l'encontre de cette interprétation nous pensons que tout ce qui se constitue à partir de la mère ne doit pas être rapporté à la parenté dominante. Si la position maternelle peut être qualifiée de représentante (alliance) c'est qu'elle est déjà représentée dans la filiation, et non l'inverse. Encore une fois, la loi du père nous paraît être au fond qu'une idéologie de groupe, efficace certes en matière juridique et institutionnelle (règles d'héritage, corporate groups), mais inapte à maîtriser et résorber les différentes formes de violence interne ; en revanche par la mère s'esquissent deux mouvements complémentaires, rendant possible les tâches de "pacification" : celui de l'individualisation, et celui de l'identification. Contre toute attente (le droit patri exige en effet que l'enfant appartienne au père) l'enfant est avant progéniture de la mère (noyau) ; de fait il se singularise par rapport aux autres enfants de son père. Cette individualisation est d'autant plus marquée que vis à vis de ses propres enfants, la mère joue souvent le rôle de protectrice (protection contre la sorcellerie, donation d'objets fétiches ou gba) ; un tel processus ouvre toute une sphère d'identifications possibles : aux collatéraux directs (siblings), d'où leur étroite solidarité, puis à tous ceux qui ont en commun des liens matrilatéraux (par exemple ceux qui ont un même pays maternel ou sayeremo). L'on pourrait très aisément nous rétorquer que cet ensemble de liens très personnalisés (que nous avons ailleurs désigné par l'expression "matriversion" (1)) ne sont explicables que par le phénomène de l'alliance, l'épouse étant définie comme étrangère au groupe de son mari. Dans cette optique la solidarité des frères de même mère n'a de sens que la mesure où ils sont tous les neveux d'un même patrilignage (celui de leur mère) : être fils de mère signifie en fait être neveu de l'oncle maternel (en bété goleyu). Un tel raisonnement est tout à fait valide si

(1) Sur cette notion voir le texte : "Les transformations des structures de parenté bété dans le cadre de l'économie marchande" p. 23 et 24.

l'on reste dans le champ d'une analyse strictement structurale ; l'on est du reste souvent tenté d'utiliser sa logique à propos du matri-segment évoqué plus haut (noyokossuyoko) ; cette unité sociale peut en effet s'interpréter comme une retombée de l'alliance au sein du groupe de filiation. Ici encore l'on élude la relation mère/fils (apparemment non-pensable) pour ne laisser apparaître que le rapport oncle maternel/neveu utérin (symétrique de la relation père/fils).

Au demeurant notre démarche dans ce texte n'est pas celle-là ; elle s'efforce, rappelons-le, de saisir les phénomènes de la parenté sous l'angle de leur production ; l'alliance et plus généralement l'exogamie sont effectivement des faits de structure, mais dans leur application spécifique aux populations bété, elles ne font qu'élargir et de fait entériner un système d'unifiliation donné d'avance (système patri). Selon nous, par le "segmentaire" passe quelque chose qui n'est pas de l'ordre de la structure (l'on peut néanmoins toujours le réduire à cet ordre puisque à partir de lui ou grâce à lui, l'idéologie lignagère est toujours en train de se reconstruire), car il inverse le mode d'analyse. Au départ une matriline (ou matri-segment) puis déploiement, ^{par} oubli idéologique (et partiel) de l'origine, du patrilineage. Ce déplacement ou cette substitution n'est possible que parce que la loi des hommes s'est incarnée dans des pratiques collectives exclusivement masculines.

L'efficacité de l'idéologie patrilineaire se mesure finalement à ses capacités institutionnelles (corporate groups) ; à travers l'institué se déploie la filiation mais également la violence, d'où la (re) production de formes matri (noyokossuyoko (1)) ouverte sur des champs de solidarité ; l'on retrouve ici le schéma du mythe alliant filiation et violence.

(1) Le noyokossuyoko n'équivaut bien sûr pas à une matriline : celle-ci en est seulement son principe formel (noyu). Dans les faits il est un simple segment de lignage dominé par l'idéologie patrilineaire. La solidarité qu'il développe ne vaut que par rapport à celle des autres "noyokossuyoko" du patrilineage. C'est dire qu'elle est loin d'exclure les phénomènes de violence interne. Etre petit-fils d'une même arrière grand-mère ne peut empêcher d'être fils de père (même père ou père différent). Encore une fois il y a toujours du lignager dans le segmentaire.

La relation mère/fils ne cesse donc de travailler l'ensemble du dispositif patrilineaire (ce travail fonde le principe formel de la mobilité, donc de l'histoire). Le rapport père/fils, et plus généralement la relation aîné/cadet ne valent que parce qu'ils permettent aux uns et aux autres d'appartenir à un groupe socio-économique. Encore une fois l'oubli de la mère originelle, c'est le patrilineage constitué hic et nunc, ou la loi des hommes actualisée dans des pratiques strictement masculines.

Afin de souligner toute l'importance de la matriligne (la mère n'étant pas simple médiatrice entre le neveu et l'oncle, mais représentée dans la filiation), rappelons qu'il existe chez trois des groupes enquêtés dans la région de Gagnoa, un réseau social appelé en bété "lele" (1), et que l'on peut simplement traduire par le terme matriclan. L'histoire à son sujet ne nous apprend pas grand chose ; l'un des groupes semble toujours avoir connu cette structure, y compris le long de ses migrations, les deux autres font état de l'influence gagou (cette ethnie possède effectivement des matriclans les kpɛ (2)). En fait peu nous importe ici qu'il y ait diffusion culturelle ou non ; l'essentiel est que cette structure ne soit produite au sein d'un système à dominante patrilineaire. Chose peut-être encore plus étrange l'usage de ce réseau social est resté très limité, et ne s'est pas répandu aux groupes voisins.

(1) Rappelons pour mémoire que ^{les} lele sont le plus souvent au nombre de six (parfois de sept ou huit). L'on distingue ainsi les gutwa, les gatwa, les datwa, les tekpetwa, les litwa les medetwa. L'origine mythique de ces matriclans est très variable : parfois il s'agit simplement de six femmes, parfois ces femmes sont liées par des rapports de filiation, parfois il s'agit de couples de soeurs etc...

En revanche un fait change peu : les matriclans développent toute une caractérologie symbolique : l'on a ainsi les féticheurs, les gentils, les riches, les paresseux, les querelleurs et les sages. L'on retrouve ici le phénomène d'individualisation évoqué plus haut, individualisation certes fort peu personnalisée (les membres de chaque lele sont nombreux) mais qui vient brouiller les cartes du jeu lignager.

(2) Voir à leur sujet "Organisation socio-économique gban et économie de plantation" J.P. CHAUVÉAU et J. RICHARD. ORSTOM p. 8-9.

Toutefois entre ceux qui en ont l'usage et ceux qui ne l'ont pas, ne se dresse aucune barrière d'incompréhension. Les uns et les autres, tout en admettant les différences de coutume, ramènent toujours le matriclan à sa signification centrale, à savoir la matriline ; de la sorte, à l'inverse d'être une curiosité, les "lele" sont aisément assimilés au "noyokossuyoko". En effet dans les deux cas la relation mère/enfant est fondatrice (ce qui signifie que la mère est représentée dans la filiation, et non présente comme simple médiatrice).

Il convient cependant de souligner les différences ; les matriclans ne sont pas des "noyokossuyoko" car ils n'épousent pas les contours du patrilignage (ils n'ont aucune pratique segmentaire et de ce fait ne lui sont pas structurellement assujettis). Ils s'instituent comme structure parallèles (structure de part en part matrilineaire) capable d'instaurer de véritables pôles d'opposition aux patrilignages (grigbe) : en ce qui concerne par exemple la constitution des dots et les modalités d'héritage (1). L'on nous a signalé chez l'un des groupes enquêtés l'existence d'une cérémonie annuelle au cours de laquelle l'ensemble du groupe villageois fait disparaître toute la structure patrilignagère, pour ne laisser place qu'aux invectives réciproques des différents matriclans. Une telle différence d'ordre institutionnelle n'instaure pas pour autant une réelle rupture entre groupes patri et groupes matri (ne serait-ce que parce que ces derniers n'ont aucune assise résidentielle). Les lele n'instituent donc pas une double filiation (2). Le système reste dominé par l'idéologie patrilinéaire, simplement il réalise d'une façon plus marquée les virtualités du matri-segment.

(1) Sur ces problèmes très matériels mais fondamentaux, nous n'avons que quelques informations. Il semble que les lélé participent à la constitution de la dot au titre de suppléants (en cas par exemple de carence de la part des "paternels" directs). En ce qui concerne l'héritage, les biens transmissibles dans le réseau matrilineaire ne peuvent être que des biens meubles (pagnes, ustensiles, armes etc...), la terre reste fondamentalement l'affaire du patrilignage. L'on retrouve ici tout le poids de l'idéologie patrilinéaire, idéologie dont l'assise reste la résidence et par conséquent le territoire.

(2) Signalons que nos informateurs soulignent toujours et avec beaucoup de vigueur, que le grigbe commande les lélé (la cérémonie décrite plus haut apparaît donc comme un rite d'inversion sociale). Il y a incontestablement dans leur propos et dans leur ton, le souci de conjurer toute menace, et surtout celui de poser le problème de l'ordre social et du pouvoir.

Conclusion

Ce premier chapitre, par le nombre de ses digressions aura quelque peu surpris le lecteur. Partant de processus et des modalités de la constitution des groupes, analysés ici sous un angle purement formel (leur contenu sera étudié dans le second chapitre), nous avons abordé et parfois seulement évoqué des problèmes d'ordre anthropologique, voire psychanalytique : celui notamment de la prohibition de l'inceste, d'une éventuelle homosexualité masculine, du fondement de la loi ou de l'ordre social.

Ce fléchissement du propos ne doit sa justification que dans la tentative de questionner la parenté. Il est en effet paru possible de mettre à jour ce qui constitue, à notre sens "l'éludé" de toute réflexion à son sujet (et qui par la même en dresse les fondements (1)) à savoir la question semble-t-il toujours résolue du pouvoir masculin, et celle connexe du rapport homme/femme.

Selon nous, tout système de parenté particulier, et notamment bien sûr celui de l'ethnie étudiée, ne peut se produire que dans l'ouverture de ce rapport ; ouverture signifie ici que l'institution du social ne peut avoir lieu sans que déjà soit représentée une distance, une différence entre les deux sexes. Le mythe que nous avons évoqué nous a paru très éclairant à cet égard : ni filiation, ni alliance, mais la seule représentation du rapport homme/femme en son écart le plus absolu (guerre des sexes).

Partant de cet écart, le récit nous conte la genèse du pouvoir masculin (défaite des femmes et pacte d'alliance) ; nous avons bien là instauration de la loi, mais ce passage à l'ordre culturel épouse non point la figure paternelle, mais celle du mâle. Cette rupture dans l'image traditionnelle de la maîtrise nous paraît fondamentale, car à l'inverse de ramener la parenté telle qu'elle se donne (pàtrilinéaire, patrilocale) à l'aune de l'inconscient (2), ce qui à coup sûr la fonde définitivement, elle l'interroge et tente d'en expliquer les éventuelles contradictions.

(1) Ce qui ne préjuge en rien de l'édifié, c'est-à-dire des formes diverses prises par la parenté (patri, matri, etc...).

(2) Voir à ce sujet les thèses de l'"Oedipe Africain" d'E. Ortigues.

Dans la logique du mythe, le patrilignage nous paraît être avant tout un groupe d'hommes. Affirmer cela ne signifie pas que la parenté, ici la filiation patrilinéaire, est sans fondement. L'on ne peut assimiler le "grigbe" à une simple bande ne rassemblant que des producteurs occasionnels. Il y a bien institution, et la parenté y fonctionne assurément comme structure visible. Cependant, et c'est peut-être l'unique point fort à souligner, l'institué se laisse toujours renvoyer ou confronter à sa production. Les pratiques sociales, qu'elles soient d'ordre socio-économique (chasse, guerre), ou d'ordre historique (mobilité des groupes), ne cessent de déconstruire le système filiatif, en ne manifestant comme règle souveraine que celle des hommes. Du point de vue de l'institution le patrilignage se définit comme un ensemble d'hommes et de femmes unis par un ancêtre commun, mais au niveau de ses pratiques essentielles, ne ressortent que les prérogatives masculines (segmentations, chasse, guerre). Du reste pour qu'un certain nombre d'entre elles s'accomplissent, notamment les activités cynégétiques et guerrières, c'est l'ensemble du groupe résidentiel, et non le simple patrilignage, qui en définit les modalités ou la stratégie (1). Bref, en dépit d'une filiation qui reste pour une large part réelle (2) (encore qu'elle masque de nombreux cas d'affiliation : étrangers, captifs), le patrilignage se caractérise au premier chef par son "ici et maintenant". L'ancêtre fondateur n'est en rien cette source intarissable et en même temps inatteignable, dépositaire de la conscience ou de la vérité du groupe ; il ne fait l'objet d'aucun culte particulier (3).

(1) Rappelons que le village est un groupe de chasse et de guerre. Les patrilignages, n'interviennent, à tout le moins dans le cadre de la chasse, qu'au niveau de l'organisation (chaque grigbe a son grand filet) et de la distribution.

(2) Réelle veut dire ici biologique.

(3) Précisons, et ceci nous paraît très important, qu'il y a effectivement et au sens courant, un culte des ancêtres chez les Bété, mais il n'équivaut à aucune conscience collective, hypos-tusant le passé pour mieux fonder le présent ; les ancêtres (en bété kwi) constituent une véritable société en double, hiérarchisée, dont la plupart des membres connus (et notamment le chef) sont des descendants proches (grand-père ou arrière grand-père). Leur proximité dans la généalogie est le gage de leur participation à la vie du groupe. Ils menacent autant qu'ils protègent. Leurs fonctions et leurs actes sont toujours liés à des problèmes de violence interne. La "résurrection" possible (résurrection du double ou djudju) d'ancêtres en la personne de l'enfant vient singulièrement compliquer la relation père-fils (l'enfanticide en sorcellerie peut ainsi très bien équivaloir à un parricide).

En définitive ce culte témoigne plutôt de la fragilité de l'institution lignagère qui de son affermissement par une identification au père fondateur.

Cet "ici et maintenant" nous paraît beaucoup plus lié à la consécration de la loi masculine, donc à la maîtrise du rapport homme/femme, qu'à l'instauration d'une loi du père qui prendrait juridiquement forme dans un système patrilineaire/patrilocal. S'il y a bien déploiement d'un tel système, ce n'est qu'au titre de production idéologique ; encore une fois cette expression ne doit pas être prise dans un sens restreint : il ne s'agit donc pas d'une "superstructure venant masquer le réel", mais d'une production institutionnelle.

L'institution se définit comme la jonction ^{des} pratiques sociales et des représentations : la pratique segmentaire produit du lignager, et le patrilineage se perd dans le groupe de chasse. Mais tout ce qu'elle gagne en homogénéité, en "corporate" avec ses pratiques (par conséquent avec ce qui est à proprement parler l'ordre masculin) elle le perd dans l'univers de ses représentations. La filiation patrilineaire ne vaut que dans la mesure où elle est adéquate aux principales activités sociales ; en tant que "pur" groupe de parenté, elle reste une institution très fragile. Nous avons vu plus haut qu'il y avait une étroite corrélation entre filiation et violence ; c'est dire qu'aucune conscience collective (1), en dépit de la souveraineté de la loi paternelle, ne parvient vraiment à régulariser les relations entre les individus ; ce qui toujours se pose au sein des groupes lignagers, c'est le problème du pouvoir. Le rapport social qui soumet le cadet à l'aîné n'est stable et efficace que si celui-ci ^{sait} se garder des menaces de celui-là ; encore doit-on préciser que le dépendant n'est menaçant que dans la mesure où il se sent lui-même menacé. Ne parle-t-on pas dans certains cas du père "meurtrier" (2) de son fils, afin d'acquiescer des puissances en double ?

"Oedipe" n'en finit donc pas de se manifester ; l'éternelle rivalité entre pères, fils ou frères n'a de sens que rapportée à leur loi commune, celle des hommes.

Parler, ainsi que l'avons fait de production à propos de la parenté, mérite un dernier éclaircissement.

(1) Cette conscience collective existe à coup sûr, mais, elle ne vaut, tant au niveau du patrilineage qu'à celui du village, que par opposition aux autres groupes.

(2) Meurtre en sorcellerie.

A travers cette notion, nous ne prétendons pas avoir re-tracer la genèse de la parenté chez les Bété, c'est-à-dire expliquer par quelles étapes, par quels biais, la patrilinéarité et la patrilocalité sont devenues les institutions dominantes de cette population. Notre démarche est plutôt opposée à une telle perspective ; les récits d'origine et de migration ne donnent aucune indication sur les principes de l'organisation sociale jalonnant l'histoire des groupes : nous ne pouvons qu'admettre comme une donnée leurs structures de parenté ; production ne signifie donc nullement recherche de l'origine.

Lorsque nous établissons un principe de congruence entre la pratique segmentaire et l'institution patrilinéaire, ou lorsque nous reconnaissons l'adéquation des activités cynégétiques et guerrières aux patrilignages, il convient d'éviter toute explication d'ordre causal. L'on ne peut appréhender le lien entre pratiques et institution, ni sous l'angle de la nécessité, ni sous l'angle de l'arbitraire. L'institution, comme tout phénomène culturel participe d'un étayage du réel, tout en étant quelque chose d'autre ; en cela du reste est-elle tout aussi réelle.

La notion de production, à notre sens, permet précisément de dépasser la contradiction entre nécessité et arbitraire. Affirmer que le patrilignage se produit, c'est lui reconnaître toute la force d'un signifiant (n'ayant de compte à rendre à aucun référent), mais c'est aussi en discerner les conditions de possibilité. L'analyse de l'institution lignagère chez les Bété ne peut faire l'économie du modèle segmentaire, car l'on ne peut réduire celui-ci à celle-là. Le hiatus ou l'hétérogénéité que nous avons pu établir entre ces deux unités sociales (matriligne/patrilignage) indique toute la fragilité d'un arbitraire radical. En permettant la (re) production de groupes d'hommes ayant des pratiques spécifiques, l'institution est sans cesse confrontée à ce qu'elle élimine, à savoir l'élément féminin.

Tout se passe donc comme si l'arbitraire social était fondateur de violence. La violence ne peut se résorber que par un retour au "réel" (1), ce "réel" prenant la forme, de ce que l'on a convenu d'appeler, la "matriversion". S'il y a du pré-oedipien, et un imaginaire social fondé sur les relations maternelles, c'est que la loi du père est sans cesse renvoyée à la loi des hommes, et l'institution confrontée à sa production.

(1) Ce qui n'exclut pas des formes de résorption symbolique, tels certains sacrifices d'animaux.

II - L'ETHNIE BETE OU LES MODALITES DE SA PRODUCTION

A - De la parenté à l'ethnie

Avec la parenté, nous n'avons guère abordé les problèmes proprement historiques. Si nous avons cru bon d'interroger cet objet privilégié de l'anthropologie, c'est qu'à l'instar du phénomène ethnique, il participe d'un même fétichisme (1). Ce qui fonde l'homologie de la parenté et de l'ethnie, c'est que le plus souvent, l'une et l'autre sont décrites et analysées comme si leurs propres fondements allaient de soi (2). La tradition les a en quelque sorte érigé en substances, et de fait il suffit d'en décrire toute la complexité pour leur assigner une place dans la catégorie des "êtres". La démarche en ce domaine est du reste plus subtile ; au niveau du chercheur et de son terrain d'élection, l'ethnie devient nécessairement sujet (2) ; il lui faut donc trouver des prédicats suffisamment pertinents pour soutenir cette difficile accession à l'existence. La parenté fait alors son oeuvre, elle lui permet de qualifier la population étudiée de patri, matri ou bilinéaire. En revanche au niveau de l'anthropologue, loin des empirismes de terrain, le sujet s'estompe ; il n'est plus que l'un des cas particuliers des universaux de la parenté. Le va et vient est donc permanent entre parenté et ethnie ; à elles deux, elles fondent l'essentiel du "pré-colonial" et de la démarche ethnologique.

Le fétichisme évoqué plus haut, repose au premier chef sur une métaphysique de la présence ; ce qui se laisse aujourd'hui observer comme traits culturels authentiques, est rejeté dans un passé (l'ordre pré-colonial) qui n'est souvent que la redondance ou la répétition à peine déformée du présent (ne parle-t-on pas à tout moment d'obstacles socio-culturels, signe précisément que le passé est toujours vivant). D'une certaine façon, l'on ne peut échapper à ce modèle ; comme nous le soulignons dans l'introduction, la prise en compte de l'histoire de telle ou telle société reste largement tributaire de sa situation actuelle : l'histoire dont il s'agit ici ne peut être qu'une histoire de l'ethnie bété. Néanmoins, l'intérêt

(1) Nous empruntons cette expression à J.L. Amselle dans son article : "L'objet de l'anthropologie". C.I.S. V.56. 1974.

(2) Mais sujet vide et hétéronome

que l'on peut porter aux processus déformés singulièrement la représentation traditionnelle de l'ordre pré-colonial ; l'ethnie cesse d'être cet objet dont on cherche indéfiniment les attributions : elle devient réellement sujet autonome. Dans cette perspective, la parenté peut abandonner sa fonction prédicative. Les récits de migrations et d'origine fournissent des informations et un langage très différents de ceux que l'on peut déceler et comprendre en interrogeant les villageois sur le mode de fonctionnement traditionnel de leur société. Incontestablement la profondeur n'est pas la même. Qu'en était-il de la structure sociale du groupe auquel appartenait l'ancêtre, et qui se trouvait à quelques centaines de kilomètres du territoire actuel du groupe de ses descendants ? Les récits ne le disent pas. A peine quelques indications sur la guerre, sur le problème des femmes (adultère), les séparations. L'histoire est, de part en part souveraine ; à la limite les groupes ne se définissent plus que par leurs déplacements et leurs migrations.

Sans vouloir exagérer une telle démarche (l'excès ici devient tautologie : la prise en compte des récits d'origines conduit inmanquablement à définir les groupes comme migrants), l'analyse historique déconstruit l'objet d'étude : l'ethnie cesse d'être un cadre constitué, elle devient elle-même problématique, et la recherche se métamorphose en études des modalités de sa constitution.

Ce faisant, la parenté ne peut rester neutre ; elle-même subit les assauts de l'interrogation, mais à la différence de l'ethnie, dont on peut retracer les grandes lignes de formation, ces assauts demeurent très formels. Ce qui a été entrepris dans le chapitre précédent n'est pas une histoire de la parenté chez les Bété (une telle histoire nous paraît du reste impossible). La paternité et les traits culturels qui lui sont afférents sont toujours déjà présupposés.

Simplement ce formalisme a permis d'instaurer une coupure entre le modèle lignager (modèle institutionnel et idéologique), et le modèle segmentaire. En interprétant ce modèle comme point de rencontre de la structure et de l'histoire (il relève du lignager tout en étant son élément moteur), nous avons tenté de mettre l'accent sur les contradictions de la parenté instituée.

B - Le point de départ

L'on ne peut passer sous silence les raisons, ne seraient-ce qu'intuitives qui nous ont conduit à aborder la question ethnique ; leur mise à jour ne peut-être en effet que révélatrice.

Tout d'abord la zone enquêtée (1) est une zone composée de six groupes que l'on nommera faute de mieux tribus (2) ; il s'agit du Niabré, Gbadi, Zabia, Paccolo, Guébié et Zédi. Faut-il préciser que chacun de ces groupes se dit appartenir à l'ensemble Bété. C'est devant ce premier niveau d'hétérogénéité, à la fois très empirique et très administratif (ces groupes, sous la période coloniale ont correspondu à des cantons (3)), qu'il nous semble possible de faire une première série d'observations. Au dire des informateurs, chacune de ces tribus se reconnaît un particularisme linguistique. N'ayant fait aucune enquête en ce domaine, nous nous sommes contenté des avis et des commentaires des intéressés eux-mêmes. Il n'y a pas de zone d'incompréhension, simplement des adaptations plus ou moins longues de tel ou tel groupe ou dialecte à tel autre. Le plus souvent les différences résident dans l'intonation ou l'accentuation, mais il arrive parfois qu'elles portent sur le vocabulaire : par exemple, la chasse collective, terme pourtant très courant, se dit "nu" chez les Zabia, et "paleka" chez les Niabré. Signalons au passage que ces différences linguistiques entre groupes de la région de Gagnoa s'estompent considérablement, si l'on confronte le bété parlé dans cette région, à celui parlé dans la région de Daloa. Toujours au dire des locuteurs, la différence entre les deux dialectes est telle qu'elle atteint la limite de l'incompréhension.

(1) Correspondant aux deux sous-préfectures de Gagnoa et d'Ouragahio.

(2) Rappelons ici qu'il n'y a pas en langue vernaculaire, de terme générique pour désigner de tels ensembles sociaux, mais simplement des noms propres. Nous essaierons plus loin d'expliquer pourquoi.

(3) Aujourd'hui encore, bien qu'ils aient perdu beaucoup de leurs fonctions, au profit des sous-préfectures et préfectures.

L'on ne saurait faire de la langue un critère pertinent pour définir une ethnie ; d'autres avant nous en ont déjà débattu. Que l'on puisse noter des différences idiomatiques au sein d'une même population, ne remet nécessairement en question son éventuelle homogénéité. La réciproque en la matière est du reste tout aussi valide.

Cependant, ces simples observations linguistiques, mêlées à d'autres, et notamment celles relatives aux matriclans (lesquelles rappelons-le, ne concernent que trois des groupes pré-cités), nous ont conduit à interroger le passé pré-colonial de cet ensemble de tribus, et d'une façon plus générale à esquisser les grandes lignes de leur formation.

A l'opposé de ces facteurs d'hétérogénéité (ou prétendus tels), un élément déterminant force la réflexion historique. En effet, l'ethnie bété occupe au sein de l'ensemble socio-politique ivoirien une place particulière. Les fondements de ce particularisme se jouent sur plusieurs scènes à la fois ; le plus spectaculaire, et sans nul doute le moins justifié, relève d'un magma idéologique composé de traits culturels trop rapidement esquissés, et de préjugés tribalistes. Nous ne nous attarderons donc pas sur la prétendue paresse bété, ou sur le vieux fond belliqueux et velléitaire des gens de Gagnoa et de Daloa. La scène à coup sûr la plus sérieuse, et qui sert probablement de coulisse à toutes les autres, met en jeu des problèmes politiques. Sans nous attacher à ces problèmes, qui ne sont pas à proprement parler de notre ressort, disons rapidement que le pays bété, et notamment la région de Gagnoa, a fait montre à plusieurs reprises (surtout depuis les années 57-58, veille de l'Indépendance) d'une attitude oppositionnelle.

En bref, cet ensemble de traits, qui est sans doute autant le fait des "autres" que l'expression des intéressés eux-mêmes, convergent tous vers la reconnaissance d'une conscience ethnique bété.

De l'apparente contradiction qui semble surgir entre l'hétérogénéité supposée (pré-coloniale ?) de l'ethnie bété, et la conscience actuelle de son particularisme, une seule hypothèse nous paraît susceptible de fournir une solution de dépassement : elle est d'ordre historique et prétend interroger aussi bien la période pré-coloniale, que les effets de la colonisation dans la constitution des groupes (tribus, voire ethnie).

C - Questions de méthode

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, l'enquête a mis entre parenthèses (à tout le moins dans un premier temps) l'ethnie, pour ne prendre en considération que l'origine des groupes tribaux. Au départ le présupposé était le suivant : chacun de ces groupes apparaissait comme un cadre homogène : il présentait en effet une unité linguistique, et il était surtout le lieu d'intenses échanges matrimoniaux (ceux-ci pouvant d'ailleurs expliquer celle-là) ; l'on pouvait donc envisager une commune origine aux villages constituant ces différentes tribus. Nous verrons que cette hypothèse, sans être radicalement fausse, ne peut s'appliquer à tous les groupes étudiés. Il convient de rappeler que le fait tribal chez les Bété n'incarne aucune unité politique (absence notoire de chefferie), partant la conscience de groupe reste extrêmement diffuse. Par conséquent (et en dépit de différences notables entre ces deux ensembles sociaux, nous y reviendrons), la tribu à l'instar de l'ethnie relève de processus historiques.

Il nous a donc fallu descendre au niveau le plus bas, c'est-à-dire au niveau villageois et lignager. Le projet d'une recherche historique doit donc nécessairement se concevoir comme la résultante ou la synthèse de micro-histoires. Nous retrouvons là toute l'importance de l'instance lignagère, la reconstitution du passé étant ici le garant de son efficace, et le témoignage de son caractère institué.

Il convient cependant de souligner, que si cette mosaïque de micro-histoires fait souvent perdre le fil d'une histoire linéaire, elle ne sombre pas pour autant dans un particularisme forcené ; les recoupements sont toujours possibles et permettent d'esquisser (avec prudence toutefois) les grandes lignes de l'histoire du peuplement. Nous verrons plus loin que l'histoire des tribus, à tout le moins certaines d'entre elles, et celle des sous-groupes qui les constituent (lignages maximaux) est le simple produit de ces recoupements. La reconstitution n'est d'ailleurs pas de notre seul fait ; elle est souvent l'oeuvre d'informateurs dont la mémoire dépasse largement le cadre de leur patrilignage ou de leur village.

En bref, l'histoire tribale ne peut que prendre appui sur l'histoire très particulière des villages ; elles participent toutes deux de la même prolifération lignagère. En cela se distingue-t-elle radicalement de l'histoire proprement ethnique qui, comme nous le verrons, suit un tout autre cours que lignager et pré-colonial.

D - Les obstacles : la micro-histoire et la question de l'origine

La tentative de reconstituer les modalités d'un peuplement à partir de micro-histoires se heurte à de nombreuses difficultés. La plus courante réside dans la non-concordance des récits ; au sein d'un même village ou d'un même patrilignage, plusieurs versions contradictoires sont souvent présentées. Doit-on pour autant conclure à l'impossible "vérité" historique en milieu lignager ? Nous ne pensons pas. Elles soulignent simplement les contradictions d'un système qui tend toujours à unifier ce qui ne l'est pas nécessairement. La filiation patrilinéaire masque parfois des phénomènes d'affiliation ou des agrégations fort peu synchroniques. L'enquête historique dévoile en ce point toute la fragilité de l'édifice lignager.

D'autres difficultés nous ont semblé singulièrement plus redoutables. Entreprendre une histoire du peuplement pré-colonial bété, peut paraître aux yeux de certains, parfaitement superflus dans la mesure où il existe une version officielle de l'origine de cette population ; elle affirme en substance que l'ethnie bété, à l'instar de tous les peuples krou (1) vient du Libéria. Cette version est d'autant plus répandue qu'on la trouve dans bon nombre de manuels scolaires. Il ne s'agit pas comme nous le verrons plus haut, d'infirmer totalement cette thèse, mais de mesurer l'effet d'une histoire officielle sur une étude précisément d'ordre historique. Souvent, alors même que la trame des récits de migrations n'évoquent aucunement le Libéria, les informateurs tiennent à confirmer cette

(1) L'ensemble du peuple krou regroupe des ethnies actuelles du Libéria et de la Côte d'Ivoire. Pour la Côte d'Ivoire, les plus connues, outre les Bété, sont les Guéré, les Dida, les Noyo. Voir à ce sujet le texte d'A. Schwartz qui sert de commentaire à la carte ethnique et culturel de l'Atlas de Côte d'Ivoire.

origine première (origine du reste fort peu étayée, même à un niveau légendaire). A notre sens un tel attachement au Libéria ne vaut que parce qu'il offre une origine. Cette origine n'est plus celle des groupes réellement enquêtés (patrilignages, villages, voire tribus), mais celle o combien plus affective de l'ethnie. A chaque fois qu'elle est dite l'hypothèse libérienne signifie un déplacement d'objet. Le passé n'a pas pour mission d'administrer l'histoire (mission assurément dé-payante), mais de confirmer le présent. Bref la conscience ethnique exige de ce passé une représentation qui soit l'image fidèle de sa situation actuelle.

Afin de bien souligner toute l'importance de l'histoire dans la formation, et surtout dans la manipulation des "consciences de groupes", il suffit d'évoquer deux autres hypothèses (1).

La première a fait l'objet d'un article dans les "Annales de l'université d'Abidjan (2)" ; elle affirme que les Bété, à l'instar d'autres populations, telles les Dida, les Gagou, les Adioukrou, etc..., sont issus d'un groupe unique appelé Magwe qui occupait autrefois l'actuelle région de Soubré. Nous n'aborderons pas ici le bien fondé de cette thèse (encore qu'à aucun moment de notre enquête l'on nous a mentionné cette origine (3)) ; mais simplement son propos implicite. Non seulement elle reconnaît une origine commune à tous les Bété (qui s'étend du reste à d'autres groupes), mais en outre elle souligne un passé pré-colonial totalement ivoirien. L'histoire est ainsi la parade aux incertitudes nationales.

La seconde est le simple fait d'un informateur (semble-t-il assez connu (4)). Selon lui l'ensemble de l'ethnie bété^{vient} du Ghana. Là encore ce qui est sujet à caution, ce n'est pas tant de désigner l'origine de son groupe comme ghanéen (nous verrons plus loin que la tradition la confirme en partie), mais de la généraliser à l'ensemble de l'ethnie.

(1) Ces hypothèses n'ont bien sûr pas les mêmes poids que la première, laquelle reste incontestablement la plus répandue.

(2) Cf. Contribution à l'histoire du peuplement de la Côte d'Ivoire d'Antoine Louhoy Tété Gauze , 1969

(3) Nous reviendrons plus loin sur cet article. Bien que l'origine Magwe nous semble contestable, certaines indications "postérieures" à cette supposée installation dans la région de Soubré, recoupent plusieurs de nos informations.

(4) Ce qui permet une certaine diffusion.

Il est clair qu'à travers cette hypothèse, l'on tente par une certaine représentation du passé de palier aux antagonismes actuels. La revendication ici est simple : en ajustant l'origine des Bété sur celle des Baoulé, et plus généralement des Akan (1), l'on accède aux coulisses du pouvoir. L'histoire devient ainsi magiquement l'explication de toute assise politique.

Ces trois hypothèses (très inégalement représentées), sans doute à la fois tout aussi vraies et fausses les unes que les autres, soulignent l'importance de l'origine, et la gravité de la question ethnique.

Quelle soit libérienne, ivoirienne ou ghanéenne, chacune confère à l'ensemble du groupe une existence et une homogénéité pré-coloniales; dans leur contenu, la "bétéitude" qu'elle tente d'exprimer est toujours le signe d'une actuelle revendication. Tantôt cette revendication traduit une différence (thèse libérienne), tantôt une identification à la Nation ou au groupe dominant (thèses ivoirienne et ghanéenne). Dans tous les cas la procédure d'occultation est la même : ce qu'il faut à tout prix conjurer, c'est une histoire sans origine, ou plutôt, ce qu'il revient au même, une histoire éclatée en de multiples souches.

Absence donc d'une origine unique, d'une ethnie substantifiée, pas encore de Sujet, simplement la mouvance des groupes.

E - Les mystères de la désignation

Avant d'esquisser les grandes lignes de l'histoire de peuplement, nous voudrions éclairer, faute de pouvoir le résoudre véritablement, le problème de l'ethnonymie. En effet, qu'elle soit extraite de la tradition orale, ou de la lecture des archives coloniales, la désignation des groupes (par eux-mêmes et par les autres)

(1) Rappelons que les Baoulé sont originaires du Ghana, qu'ils forment une branche du groupe Ashanti, et qu'ils se sont installés en Côte d'Ivoire au début du XVIII^e siècle. Aujourd'hui les Baoulé constituent le groupe dominant en Côte d'Ivoire, ne serait-ce qu'un plan démographique. Ils sont plus d'un million.

est révélatrice de leur évolution ou de leur éventuelle mutation. Commençons par l'ethnonyme le plus large, à savoir le terme bété. Au dire des informateurs, ce terme ne désignait pas globalement les groupes de la région de Gagnoa; "betehs" signifiait simplement, calme, paix ou pardon. Sa diffusion semble liée à la conquête militaire française, et consécutivement à la défaite des autochtones (1).

Cela dit cette expression des vaincus ne concorde guère avec les rapports des vainqueurs. S'il faut en croire ces derniers, les gens de la région de Gagnoa ne sont pas à proprement parler des Bété (que l'on ne trouve qu'à l'ouest de fleuve Davo (2)), mais des Tschiens. Voici ce que dit le rapport militaire d'ensemble de l'année 1913 (3) : les Tschiens et les Bété sont certainement les descendants d'une même race; ils ont pourtant entre eux quelques notables différences de langage, de moeurs et de physionomie. Les Bété sont plus grands, ils sont surtout moins arriérés et plus intelligents; les deux races ont pourtant en commun leur caractère perfide, méfiant leur manie du mensonge et surtout du vol. Les Tschiens sont de taille moyenne, et sont en général bien bâtis, comme caractère, ils sont farouchement sauvages, extrêmement arriérés, peu intelligents, hypocrites, fourbes", etc...

Il va de soi que cet extrait d'archive n'a d'intérêt ici (encore que le style et le ton soient loin d'être inintéressants), que dans la mesure où il opère une distinction, distinction en fin de compte purement nominative; l'on voit mal en effet, comment les militaires français auraient pu, avec autant de préjugés, faire des observations linguistiques anthropo-physiques, voire "ethnologiques".

Durant quasiment toute la période coloniale, la région de Gagnoa est considérée, à tout le moins administrativement, comme le secteur tschien des différents cercles auquel elle appartient successivement (cercle du Haut-Sassandra, du Sassandra, de Gagnoa); l'on en retrouve trace jusqu'en 1956.

En dépit de cette permanence, le terme reste essentiellement une dénomination coloniale ; Tschien n'appartient pas à la langue des populations autochtones, il est simplement ce par quoi les Gouro désignait autrefois leurs voisins du Sud, (les Bété d'aujourd'hui), et qui fut précisément repris par les militaires français.

(1) L'on a nous a également dit que le terme provenait de Daloa.

(2) Ce fleuve se trouve lui-même à une vingtaine de kilomètres, à l'Ouest de Gagnoa.

(3) Rappelons que la conquête militaire de la région a débuté en 1912.

En fin de compte, tradition orale et archives ne se rencontrent que sur un seul point : les populations de la région de Gagnoa ne se définissent, au moins nominale^{ment} par aucune "bétéitude" pré-coloniale" (l'homogénéité culturelle, et celle des structures sociales étant à notre sens un problème autre). Nous essaierons de montrer plus loin comment l'appellation "bété", notamment à travers l'histoire administrative coloniale, est devenue l'appellation courante des populations comprises dans le triangle Daloa-Soubré-Gagnoa.

Si le problème de ^{la} désignation de l'ethnie ne nous apprend pour ainsi dire rien (si ce n'est négativement) sur son histoire pré-coloniale, et si à l'inverse il nous oblige à interroger l'histoire contemporaine (qu'elle soit coloniale ou post-coloniale), les ethnonymes tribaux en revanche (conservés par l'administration, la plupart des tribus étant devenues des cantons) semble en mesure de nous plonger dans l'univers pré-colonial; faute d'une profondeur suffisante, l'on peut du moins saisir cet univers au moment où il est assujéti par l'armée française.

Première remarque significative ; alors que l'administration militaire délimite des ensembles de populations assez vastes (du type tschien ou bété), tentant par une division vaguement "ethno-géographique" d'en déterminer les caractéristiques particulières (la plupart sont physiques ou morales), sa pratique concrète, qui est dans les premières années de la conquête une pratique de combat et de soumission, est contrainte de prendre en compte les groupes réellement existants (ne serait-ce que comme ennemis virtuels) ; or chacun de ces groupes possédait un désignatif spécifique.

C'est ainsi que durant toute la période de "pacification", les Français n'ont cessé d'organiser leur stratégie en fonction de cette réalité très disparate. La plupart du temps, les rapports des militaires offrent peu d'intérêt, car l'analyse qu'ils font des différences entre groupes, est subordonnée aux tâches immédiates de la colonisation : les jugements de valeur ne cessent de succéder aux jugements à l'emporte pièce (tel groupe sera ainsi jugé docile ou moins paresseux que tel autre). Cependant il arrive parfois, que

le jugement cède la place à la simple observation. C'est ainsi par exemple, que l'un des rapports de 1913, signale, une nette opposition de type agricole : à l'ouest de l'actuel Gagnoa, l'on cultivait le paddy, à l'est presque pas. Bref, sans entrer dans le détail, du reste inégal, de ces observations, l'ensemble des rapports portant sur la période de pacification, fait état d'un milieu social relativement hétérogène.

Si l'on s'en tient au seul problème de la désignation, ces rapports permettent de "photographier" aisément les différents groupes à la veille de la colonisation ; de la sorte l'on peut constater des disparités importantes.

Au Nord de l'actuelle ville de Gagnoa, aucune des grandes tribus, connues aujourd'hui sous les noms de Nekedi, Gbadi, Zedi(1), n'est en fait constituée. Les coloniaux ont avant tout affaire à des petits groupes composés au plus d'une dizaine de villages ; l'on a ainsi les Koukouezo, les Kpapekou, les Bokoua, etc... Souli- gnons très fortement, que dans aucune des archives consultées, l'on ne trouve trace des trois grands groupes pré-cités.

Au Sud en revanche,,les tribus observées par les premiers français, à savoir les Niabré, Paccolo, Guébié et Zabia (composées pour deux d'entre elles de plus de trente villages) n'ont été modifiées par les soixante années de colonisation et d'Indépendance ; il est vrai que toutes ces tribus, à l'exception du groupe Guia, qui a été rattaché au Niabré sont devenues des cantons.

Ces différences formelles entre tribus du Nord et tribus du Sud nous ont paru d'autant plus intéressantes, qu'elles recourent des différences dans l'investigation historique.

Chez les premières, il nous a été quasiment impossible de reconstituer une histoire tribale un tant soit peu homogène : la micro-histoire est souveraine, les origines sont vagues et multiples. Chez les secondes, sans prétendre à la linéarité, l'on a pu malgré tout repérer des foyers de rassemblements humains, qui sont autant d'étapes décisives dans la formation du groupe tribal.

(1) Voir plus haut la carte de la mise en place des populations tribales.

Pour conclure, rappelons le point essentiel. Au Nord, au moment où les Français soumettent la région de Gagnoa, aucun des grands groupes tribaux, aujourd'hui encore administrés en cantons, ne sont repérables en tant que tels.

L'histoire tribale, à l'instar de l'histoire ethnique est dans ce cas précis tributaire des actions de l'administration coloniale : les tribus Nekedi, Zedi et Gbadi sont d'abord et avant tout des cantons.

F - Les grandes lignes de l'histoire du peuplement

Nous procéderons d'abord très empiriquement, de façon à esquisser l'histoire de chaque tribu. Dans un deuxième temps, nous essaierons à partir d'itinéraires formels, et de plusieurs foyers de rassemblement et d'essaimage, de retracer l'origine ou plutôt les cheminements communs à certaines tribus. Précisons tout de suite que ce second volet brouille les cartes et dévoile l'artifice du premier découpage.

1 - Cheminements des groupes tribaux.

a) Le groupe Niabré:

Parmi toutes les tribus de la région de Gagnoa, le Niabré est celle qui a le plus souvent évoqué l'hypothèse libérienne. En dépit de sa grande fréquence, l'évocation appelle de sérieuses réserves ; en effet à chaque fois, cette supposée origine n'est étayée par aucun fait précis. Dans le récit des informateurs, le Libéria est un simple cadre de référence. Ce qui en revanche constitue le mouvement dominant de la tribu Niabré, c'est un cheminement qui part en gros de la région de Tabou, qui longe l'océan, puis passant par Sassandra remonte vers la zone forestière, atteignant ainsi la région de Gagnoa.

Précisons cependant que ce cheminement ne peut s'appliquer à l'ensemble de l'actuelle tribu ; seul, l'un de ses noyaux paraît être concerné.

Le noyau s'élargit du reste si l'on ne retient que l'axe Sassandra-Gagnoa. Chez ce groupe donc, comme du reste chez les autres, la multiplicité des origines est souvent la règle : tel village ou tel patrilignage situe son origine vers Oumé, tel autre vers Guibéroua ou vers Lakota.

En fait ce qui fonde l'homogénéité de la tribu Niabré, c'est bien une origine commune à l'ensemble de ses villages (ce qui ne veut pas dire que tous les patrilignages en proviennent : bon nombre ne se sont adjoints au groupe que dans une phase ultérieure), mais une origine relativement récente dont le site est parfaitement intégré à l'espace actuellement occupé par la tribu Niabré. Proximité donc temporelle et spatiale. Il s'agit de la localité nommée "Tutuku" située à environ une dizaine de kilomètres à l'ouest de Gagnoa.

L'on peut par conséquent affirmer sans trop d'hésitations, que la tribu Niabré se constitue d'abord en un lieu qui sert de point de ralliement ou de structure d'accueil à des groupes provenant d'horizons très variés, puis se développe en essaimant des fractions de Tutuku dans l'espace forestier environnant (1). Le schéma reproduit ci-contre reproduit les étapes de ce fractionnement.

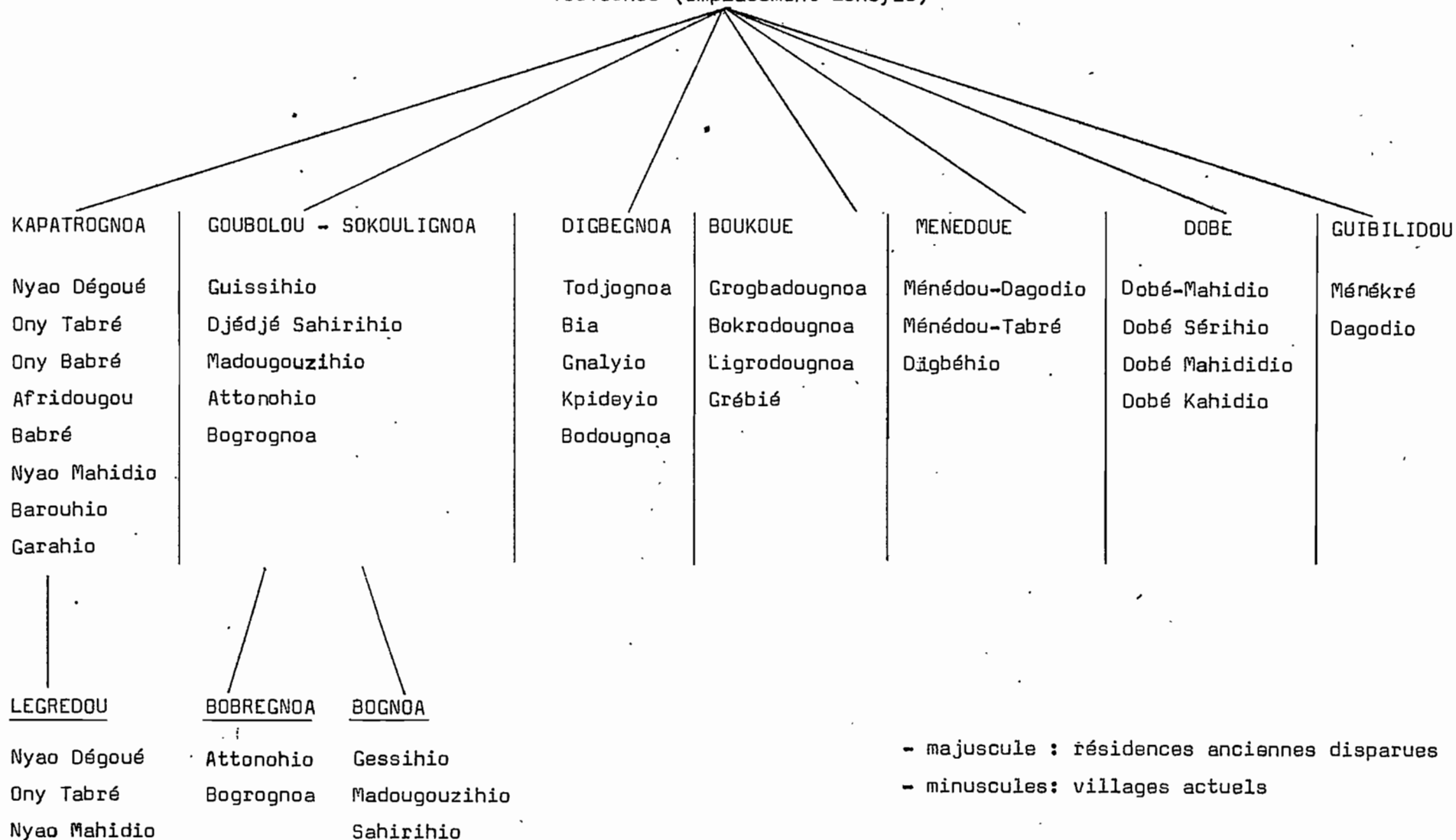
Il va de soi que l'on ne saurait réduire la formation du groupe tribal, à un schéma purement mécanique. L'essaimage en question signifie en fait bien autre chose qu'un simple fractionnement, et notamment de vastes possibilités d'échanges : relations matrimoniales et conflits guerriers en constituant les deux principaux volets.

Nous voudrions préciser plusieurs points. D'abord au dire des informateurs, Tutuku formait un gros village ; il semble, donc et nous retrouverons ce phénomène à propos des autres tribus, qu'à une certaine période de l'époque pré-coloniale, il y eut des

(1) La surpopulation est sans aucune doute la cause de cet assaimage.

Formation du groupe tribal Niabré

TOUTOUKOU (emplacement Lokoyio)



- majuscule : résidences anciennes disparues
- minuscules: villages actuels

habitats très concentrés, fruits de conjonction de nombreux groupes isolés. Ce phénomène nous paraît tout à fait explicable, dans la mesure où à cette époque la zone forestière représentait un milieu très insécurisant ; en outre les guerres fréquentes exigeaient le renforcement des protagonistes (1) : ainsi Tutuku aurait connu une guerre particulièrement violente et meurtrière : son nom, Zikiéto, reste encore dans certaines mémoires.

En second lieu, ce déploiement vertical, constitutif du groupe tribal Niabré ne peut être concrètement assimilé à un phénomène de parenté (quand bien même, nous le verrons plus loin, sa restitution reste gouvernée par le modèle généalogique). Les séparations, très grossièrement représentées sur le schéma, ne sauraient s'identifier à des segmentations ; s'il est pratiquement impossible d'expliquer la solidarité (2) des "Kapatroгноa" ou des "Gubolu Sokolégnoa" par manque d'informations, l'on ne peut pour autant leur supposer une parenté antérieure à la formation de Tutuku. Ainsi Nyao Dégoué et Barouhio ont des histoires très différentes avant leur aventure commune. Ceci ne veut bien pas dire que la parenté est absente ; par exemple chez les "Kapatroгноa", Nyao Dégoué et Nyao Mahidio sont apparentés (Nyao étant l'ancêtre commun), Ony tabré et Ony Babré également, etc... Elle contribue sans nul doute à la solidité des différents ensembles, tout en ne présidant pas à leur mode de séparation.

Afin de mieux souligner l'importance et toute l'indépendance de la résidence eu égard à la filiation, il suffit d'être attentif à la toponymie ; à chaque étape de l'essaimage, des noms nouveaux de localité apparaissent, dont la signification est la plupart du temps indifférente aux éponymes lignagers (non emprunté à l'ancêtre). Finalement toute micro-histoire (villageoise ou patrilignagère) peut se lire à travers les métamorphoses toponymiques.

(1) Rappelons que le village est un groupe de guerre.

(2) Solidarité toute relative car limitée dans le temps.

Il convient d'ores et déjà d'évoquer un phénomène, que l'on explicitera mieux par l'analyse des relations inter-tribales; il s'agit des liens de parenté qui unit tel patrilignage à tel autre, et ce en dehors de tout cadre résidentiel, et que les Bété nomment "toyue" ou "bowili" (1).

Ce phénomène est d'importance, car il travaille sur un plan cette fois-ci horizontal, l'édifice du groupe tribal. Sans entrer dans le détail, disons simplement que les bowili et les toyue relèvent du processus de segmentation. Tel "noyokossuyoko" (parfois il s'agit de simples individus) se sépare de son lignage d'origine, pour s'aggréger ou s'affilier à un autre groupe. Ainsi un segment du lignage Tabié (appartenant aujourd'hui au village Dobe Mahidio) s'est adjoint autrefois au groupe Ony Tabré (2). Pour reprendre une terminologie classique, Tabié et son segment forment un lignage majeur ou maximal ; dans la première partie de ce texte nous évoquons ce phénomène sous l'expression de production lignagère.

Ces liens de parenté, aussi invisibles qu'ils soient (3), obligent à nuancer sérieusement, ou plutôt à mieux expliquer les procédures rendant compte de la formation du groupe tribal. En effet à chaque étape du processus de formation, le groupe résidentiel doit se définir comme une production particulière. Ceci revient à dire qu'entre l'étape postérieure et l'étape antérieure il n'y a pas de strict rapport d'inclusion ; le "Nyao Dégoué" de Legredou, et le Nyao Dégoué de Kapatroгноа ne sont pas identiques, et ce en dehors du simple glissement des générations : des branches ont pu se disjoindre du patrilignage, d'autres se rajouter.

En définitive le défaut majeur (mais inévitable) du schéma proposé, est de prendre les villages actuellement existants, soient les trente deux villages du Niabré, comme points de départ. Le Nyao-Dégoué d'aujourd'hui, composé de plusieurs lignages, ne peut revendiquer globalement l'origine Legredou, encore moins l'origine

(1) Toyue se dit chez les Niabré - Paccolo, Bowili chez les Zedi-Gbadi - Zabia.

(2) Reportons^{nous} au schéma p. Tabié appartient au groupe Dobé, alors qu'Ony Tabré appartient à Kapatroгноа, puis au groupe Légrédou.

(3) Ils ne le sont pas totalement. Lors de la levée de deuil d'un personnage important, tous les toyue se retrouvent pour festoyer. Le lignage maximal s'actualise donc en certain moment fort de la vie sociale.

Kapatroghoa. Certains de ces lignages proviennent d'une toute autre souche (d'où du reste les difficultés pour reconstituer des histoires un tant soit peu communes). Précisons à cet égard que bon nombre de lignages Niabré sont issus des tribus voisines : Paccolo, Gbadi, etc...

L'histoire lignagère ne peut par conséquent être assimilée à l'histoire des résidences ; elles se recoupent tout en se compliquant l'une l'autre.

Il reste cependant que pour comprendre la formation du groupe tribal, l'on se doit de mettre entre parenthèse l'histoire lignagère, pour ne prendre en considération que l'histoire des localités.

S'il est vraisemblable que les quelques cent lignages du Niabré ne proviennent pas tous de Tutuku, et à l'inverse s'il est à peu près certain que des lignages issus de Tutuku sont à présent hors du Niabré, il n'en demeure pas moins que cette localité "originale" et ses dérivées sont à notre sens constitutives du groupe tribal. Aujourd'hui, et c'est là l'essentiel, l'on retrouve trace de cette histoire résidentielle dans la quasi totalité du villages du Niabré.

b) Le groupe Paccolo

Deux cheminements lointains caractérisent le groupe Paccolo. Le premier s'aligne à peu de choses près (à tout le moins dans sa première phase) sur celui de l'un des noyaux les plus importants du Niabré : Libéria, Sud-Ouest, puis région de Sassandra. Ensuite les routes divergent quelque peu ; au lieu de remonter directement vers le Nord, ce groupe d'origine, poursuit sa route vers l'Est en longeant la côte jusqu'à la région de Fresco. Il remonte en fin vers le Nord, pour s'installer d'abord dans la région de Lakota, puis dans la partie ouest de l'actuel Paccolo.

Le second cheminement rompt semble-t-il radicalement avec les lignes de peuplement précédentes, quelles soient Niabré ou Paccolo ; en effet son, ou plutôt ses points de départ, se situent dans le Sud-Est, notamment dans la région de Bingerville, en pays M'bato ; une dizaine de villages Paccolo semblent concernés par ce lieu d'origine. Nous ne savons rien des raisons de la fuite vers les Nord-Ouest, sinon l'abandon d'un climat de guerres incessantes ; toujours est-il qu'avant de s'installer dans le Centre-Ouest, cette ancienne fraction du Paccolo a séjourné tour à tour, dans la région d'Agboville, puis dans celle de Tiassalé, enfin dans la région de Divo. Précisons que ces différentes étapes ont laissé des attaches aujourd'hui encore très vivaces. Ainsi le village Djatognoa conserve des relations avec un groupe de Tiassalé ; en 1963, un adiukru a planté au milieu de ce village un arbre, comme signe et témoignage de leur parenté réciproque.

Lorsque plus haut, nous mentionnions une dizaine de villages concernés par cette origine M'bato, c'était à titre indicatif. Encore une fois la micro-histoire lignagère soumet les tentatives de généralisation à rude épreuve. Peut-être n'y a-t-il dans chacun de ces villages, qu'un seul patrilignage pouvant revendiquer une telle origine. Il reste que pour cette fraction, le Sud-Est marque très fortement l'histoire du peuplement ; mise à part la région de Bingerville, d'autres lignages viennent de Grand-Lahou.

Cette dernière origine est intéressante à plus d'un titre ; d'abord, il est précisé dans le récit que ces ancêtres du Paccolo cotoyaient ceux d'une fraction dida, ensuite parce que ce lieu très localisé recoupe des informations fournies par Mr. Louhoy Tété Gauze (1) ; celles-ci indiquent en effet qu'après l'éclatement du groupe originel dit "Magwé" (2), l'une de ces branches se serait installée vers Grand Lahou, et aurait pris contact avec les Abès et les Adiukru. Aujourd'hui encore les désignations conservent la trace de ce contact : abè et adiukru nomment les Dida "Mamni" ou "Mamili", or ce vocable désignait autrefois cette branche de ce

(1) Voir texte op. cit. p. 31.

(2) Rappelons que l'on n'a jamais mentionné un tel groupe d'origine purement "ivoirienne".

supposé groupe Magwé ; ajoutons (nous retrouverons ce problème plus loin), que les Baoulé nommèrent le noyau sans doute le plus important du Guébié sous le même vocable.

Face à cette hétérogénéité historique, l'on peut se demander sur quoi l'unité tribale Paccolo se fonde ?

A l'instar du Niabré, encore que le schéma soit beaucoup moins net , le Paccolo a connu un grand lieu de rassemblement : il s'agit d'une localité nommée Déboué. Là se sont aggrégés les ancêtres de dix sept villages de l'ensemble du groupe actuel. La tradition rapporte que cette résidence eut pour rôle essentiel de rassembler en un point stratégique des groupes suffisamment proches les uns des autres pour combattre ensemble les gens d'une autre localité, proche de l'actuelle Lakota.

Il apparaît donc assez clairement que comme pour le Niabré, la formation de la tribu Paccolo est liée à la constitution d'une résidence dont l'éclatement et l'essaimage vont permettre la production d'un espace homogène. Rappelons que Tutuku et Déboué sont situés tous deux au coeur de leur territoire tribal respectif.

Nous ne reviendrons pas sur les problèmes soulevés à propos du Niabré relatifs aux histoires proprement lignagères ; le phénomène des "toyué", des lignages maximaux, ici comme ailleurs, déconstruisent et reconstituent le processus véritable de la formation du groupe tribal.

En revanche, nous voudrions aborder une question qui réactive, mais à une échelle moindre, tous les embarras évoqués à propos de l'origine du groupe ethnique. En effet lorsque nous avons confié à ceux qui affirmaient provenir du Sud-Ouest, qu'une fraction du Paccolo étaient originaire du Sud-Est, il y eut pour le moins un grand émoi. Une double origine était donc vécue comme contradictoire et parfaitement scandaleuse ; "tous les Paccolo viennent du Libéria et ceux qui déclarent le contraire sont des menteurs". Le ton était d'autant plus vif, qu'avec l'hypothèse du Sud-Est, il y allait non seulement de l'homogénéité du groupe tribal, mais également du groupe ethnique : "tous les Paccolo et tous les Bété". Chose curieuse cependant, les originaires du Sud-Est acceptent non seulement leur différence, mais surtout celle de l'autre

fraction. Apparemment minoritaires, ils ne sauraient renverser le sens de l'histoire en faisant du Sud-Est l'unique origine du Paccollo, voire l'unique origine des Bété. Ces dernières remarques n'ont bien sûr qu'une simple valeur anecdotique. Elles révèlent cependant combien les investigations d'ordre historique soulèvent de problèmes et de déclarations péremptoires une fois que les groupes (ethnie, tribus) sont définitivement constitués.

c) Le groupe Guébié.

L'on ne peut séparer l'histoire que nous présentons ici de la tribu Guébié, du récit à la fois riche et unique dont elle est issue.

A la différence des autres groupes, où il nous a fallu multiplier les déclarations pour tenter de reconstruire leurs itinéraires pré-coloniaux, dans le Guébié, l'on nous a immédiatement conduit chez un informateur, désormais privilégié, dépositaire reconnu du passé collectif. S'il est passionnant et urgent de recueillir les témoignages d'une mémoire savante, il est cependant gênant de s'en tenir à sa seule version des faits.

Aussi cohérente et précise qu'elle ait pu nous paraître, elle reste fondamentalement liée, sinon au sujet qui parle, du moins au groupe dont il est le représentant. Nous verrons du reste que pour d'autres villages où l'information fut certainement moins brillante et surtout moins globale, l'histoire du peuplement est quelque peu différente.

L'ensemble du groupe Guébié aurait donc pour site originel, une région montagneuse de l'actuel Ghana. En cet endroit, il vivait côte à côte avec un groupe qu'il nommait "Assandrin", et avec lequel il était toujours en guerre. Fatigués par la pression trop forte des Assandrin, et par leurs défaites successives, les Guébié ont fui vers l'Ouest. L'on peut légitimement penser que cette migration s'est faite de concert avec celle des Baoulé, car le récit précise (passage légendaire ?) que Guébié et Baoulé ont franchi ensemble un grand fleuve⁽¹⁾; il ajoute du reste que la difficulté de la traversée était telle qu'ils durent sacrifier un enfant (cette tâche revint aux Baoulé). Par la suite, les deux groupes se querellèrent à propos de la progéniture d'un couple mixte. Les uns

(1) La Comoé sans doute.

voulaient simplement conserver l'enfant (droit du père ?), les autres compenser leur sacrifice antérieur. A ce moment Guébié et Baoulé habitaient en un lieu nommé Omorenou (1), situé non loin du fleuve Bandama. La querelle fut si vive que les Guébié durent à nouveau migrer.

La progression se fit toujours vers l'Ouest; plusieurs étapes se succédèrent. Ils s'installèrent d'abord dans le Vata (au Nord de la ville actuelle de Divo), puis un peu plus loin entre Divo et Lakota, à Diéko. D'après le récit c'est en cet endroit que ce groupe apparemment très itinérant reçut son nom de Guébié; en effet à force de répéter à leurs proches voisins "ga-bia", littéralement "le rotin c'est fini" (ceux-ci étaient toujours en train de leur réclamer du rotin), le groupe finit par faire de cette expression sa propre dénomination. Précisons que durant toute la période où les Guébié cotoyèrent les Baoulé, ceux-ci les appelaient "Mamili" ou "Mamni" (ce qui signifie littéralement "ceux qui se sont perdus").

L'on voit ici très concrètement que les problèmes de la désignation, dans la mesure où il interroge le sujet (de qui parle-t-on), est au coeur de la démarche historique.

Ultime étape, Zikiso, situé au Nord de Lakota. Cet emplacement, ^{également} semble avoir été un grand lieu de rassemblement, car il participe à l'histoire de la tribu Zabia. Nous y reviendrons. A partir de cette résidence, les Guébié vont éclater et essaimer; leur territoire actuel est le produit de cet essaimage.

Notons au passage un fait étrange : au dire de notre informateur, c'est à Zikiso que se firent les grandes segmentations; chaque fraction prit le nom d'un ancêtre, annonçant ainsi la proximité de son départ.

L'on peut se demander devant ces attributions d'éponymes, ce qu'il en était auparavant du groupe; simple groupe itinérant, dont la mémoire ne retient que le parcours et les diverses résidences, ou groupe plus complexe, travaillé par une parenté fractionnante.

(1) Omorenou correspond sans nul doute au grand ensemble Moronou du pays Agni, situé à l'Est du Bandama.

La seule façon de vérifier cette dernière hypothèse serait de recueillir la tradition orale des groupes qui sont restés là où ces lointains ancêtres du Guébié ont provisoirement séjourné; peut-être y trouverions-nous des histoires communes ou d'éventuels liens de parenté ? encore une fois une véritable démarche historique exige le dépassement des frontières ethniques. Malgré des interrogations qui demeurent pour nous sans réponse, l'on peut à propos de ce récit d'origine faire une série de remarques.

La première concerne le récit lui-même; en effet il est régit par une contradiction interne; en effet il se présente d'abord comme discours totalisant : "Tous les Guébiés viennent du Ghana". Le Sujet collectif (produit de l'histoire) exige une origine et une seule. Mais ensuite dévoilant le long itinéraire et les nombreuses étapes du groupe, il biffe le Sujet (les Guébié) pour ne restituer qu'un "on" ou un "nous" désincarné, en proie aux mé-tarphoses de la désignation ("on nous appelait mamili"). Il admet donc implicitement que la tribu est essentiellement advenue, que le Sujet est au bout du parcours (en tant qu'espace tribal) et non à ses débuts, le "on" ne renvoyant qu'à des ancêtres dont la descendance actuelle ne représente certainement qu'une fraction du groupe.

Finalement la perte du Sujet, laisse ainsi place au sein du récit à une simple géographie des migrations ou des déplacements.

C'est à ce modeste niveau qu'il est possible de faire des recoupements, aidé des premières cartes établies par les colonisateurs. En effet dans sa synthèse critique sur la colonisation française (1), G. Angoulvant fait état de la région du Morenou, des groupes Vata et Mamili; ceux-ci à l'instar de toutes les tribus de Côte-d'Ivoire ayant fait l'objet d'opérations militaires. Précisons qu'aujourd'hui le premier appartient à l'ethnie dida (2), et que le second semble avoir disparu ou éclaté dans le monde baoulé-agni, ou/et le monde dida (le terme cependant persiste : il est ce par quoi certains groupes de l'Est désignent les Dida (3)).

(1) La Pacification de la Côte d'Ivoire 1908-1915. Paris, 1916.

(2) Voir à ce sujet Terray. "Organisation Sociale des Dida". Annexes. p. 360

(3) Voir texte op. cit. p. 31.

De cette confrontation entre tradition orale et archives coloniales surgit au moins une question : les Vata, et ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui les Guébié (anciennement Mamili), sont-ils issus d'un même groupe migratoire ? L'on est en droit de le supposer, car bon nombre de villages Guébié ont des "toyué" en zone dida.

Par cet exemple concret, il apparaît très clairement qu'une investigation historique se limitant à une seule ethnie, laisse sans réponse toute une série de questions essentielles.

Il est fort probable qu'une fraction des groupes bété de Gagnoa, et qu'une fraction de l'ethnie dida ont des cheminements communs, voire même pour certains de leurs patrilignages des sources identiques. Mais encore faudrait-il le vérifier...

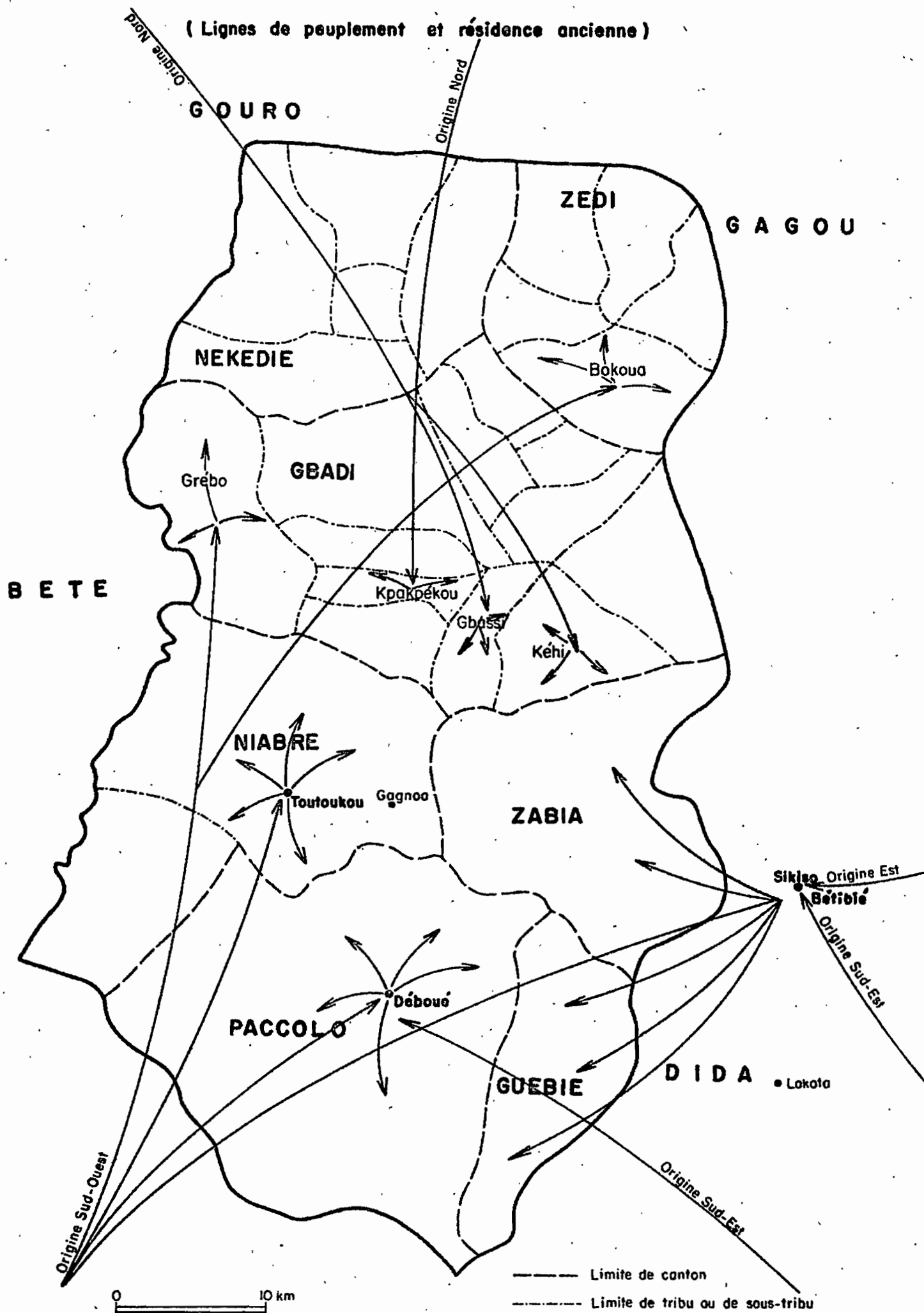
Comme nous le laissions sous-entendre plus haut, le groupe Guébié ne peut revendiquer une seule origine. A Gaba (rassemblement "moderne" de trois anciens villages), un tout autre itinéraire nous a été retracé. En effet ce groupe situe sa plus lointaine résidence dans le Sud-Est, grosso modo vers l'actuelle capitale ivoirienne. A l'instar du premier groupe, il fait état de liens très étroits avec les Akan ; liens étroits mais fragiles, puisque brisés à la suite d'un adultère "inter-ethnique". La seconde étape s'effectue dans la région de Guitri, et la troisième dans celle de Lakota. Succèdent ensuite une bonne quinzaine de résidences, mais aucun des déplacements effectués n'ont l'ampleur des premières migrations.

Ce cheminement n'est pas sans évoqué celui de l'une des fractions du Paccolo, laquelle a suivi également un axe Sud-Est Nord-Ouest ; cependant l'on ne peut mentionner aucune étape qui leur soit commune.

Qu'en est-il pour conclure du fait tribal Guébié ? Alors que pour les deux groupes précédents (Niabré et Paccolo) une résidence, ou plutôt un lieu de rassemblement (puis d'essaimage) semble avoir présidé à leur formation, dans le cas présent les faits sont

FORMATION DES PRINCIPAUX GROUPES TRIBAUX DE LA REGION DE GAGNOA

(Lignes de peuplement et résidence ancienne)



beaucoup plus incertains. Si l'on résume, un groupe à l'une des étapes de son itinéraire, s'est désigné sous le nom de Guébié; à partir d'un ultime lieu (Zikiso), d'où il essaima en de multiples directions, mais dans un espace très localisé, le groupe ainsi désigné a englobé tous ceux qui étaient déjà installés dans cet espace, ou qui se sont installés ultérieurement. Zikiso fut sans nul doute un grand point de rassemblement (nous allons tout de suite le retrouver en restituant l'itinéraire du groupe Zabia), mais il n'est en rien constitutif de la tribu Guébié elle-même; cette tribu qui a revendiqué le nom de Guébié durant la conquête militaire, s'est constituée, à partir d'un lieu et dans la contemporanéité de son propre espacement, incluant de la sorte des groupes d'horizons très divers.

d) Le groupe Zabia

L'histoire du groupe Zabia est comparable, du moins formellement, à celle des deux premiers groupes (le Guébié, comme nous l'avons vu s'en démarquant quelque peu), à savoir Niabré et Paccolo. D'abord des origines multiples que notre échantillon de villages a limité à trois, puis des itinéraires tout aussi variés jalonnés de nombreuses étapes, enfin un rassemblement en un ultime lieu d'où vont essaimer fractions et segments; l'espace de cet éclatement constituant le territoire actuel de la tribu Zabia.

Examinons les faits plus concrètement.

Une fraction du groupe semble avoir suivi un itinéraire Sud-Nord, à partir de la région de Sassandra. Nous retrouvons là l'itinéraire d'une fraction importante du Niabré et du Paccolo; il constitue à n'en point douter, l'un des axes essentiels du peuplement de la région de Gagnoa à l'époque pré-coloniale.

Chez cette fraction, comme du reste chez celles du Niabré et du Paccolo, l'hypothèse libérienne est confirmée, mais ici encore, entre cette supposée origine et le point de départ du parcours réellement reconstitué, aucune étape n'est indiquée.

Après avoir été jalonné de nombreuses résidences, l'itinéraire s'achève en un lieu semble-t-il décisif pour la constitution du fait tribal Zabia; il s'agit de Bétibié, situé tout près de l'actuelle ville de Lakota. Disons tout de suite à propos de cette localité, que Bétibié est à rapprocher de Zikiso (cet emplacement appartient à l'histoire du Guébié mais également à celle du Zabia). L'on peut même légitimement penser, les deux lieux étant deux grands points de rassemblement et situés à proximité l'un de l'autre, qu'il s'agit en fait d'une même résidence (désignée différemment par les multiples souches du groupe Zabia).

En tout état de cause c'est à Bétibié que l'ethnonyme Zabia est apparu. Il s'agirait du nom d'un individu, émissaire de la fraction provenant du Sud, qui une fois installé en ce lieu-carrefour, aurait permis à l'ensemble de son groupe d'y séjourner. L'itinéraire s'achève donc bien à Bétibié. L'éclatement qui suivit (du probablement à un surcroît démographique) relève de la micro-histoire de chaque village ou de chaque patrilignage. Disons simplement qu'à Bétibié un groupe reçut le nom de Zabia; lorsque plus tard il éclata, l'espace de la dispersion des fractions ne fut point pur désordre; car cet espace est devenu sujet. La tribu Zabia n'est devenue telle que par rapport à un territoire désigné.

Une seconde fraction situe son installation la plus lointaine dans le Sud-Est, plus exactement en Basse-Côte (pour certains de ses groupes vers Grand-Lahou, pour d'autres vers Bassam). A l'instar du Guébié et du Paccolo, cette fraction fait état d'une ancienne cohabitation avec les Akan (1), cohabitation très fragile puisqu'elle s'acheva par une guerre (adultère) entre les deux groupes. Les étapes et l'itinéraire qui suivirent cette première installation restent méconnues, à l'exception de Bétibié. Les récits précisent que cette ultime résidence fut un grand point de rassemblement, et surtout un lieu stratégique (les guerres étaient fréquentes avec les groupes voisins).

(1) Ce qui permet de vaguement dater cette première installation; en effet les Baoulé-Agni arrivèrent en Côte d'Ivoire au début du 18^e siècle. L'on peut donc au moins dire qu'elle est postérieure à cette époque.

Le parcours de la troisième fraction rappelle, à tout le moins dans sa dernière phase, celui d'une fraction du Guébié et du Paccolo. En effet sa direction est franchement orientale, le point de départ étant situé entre Tiassalé et Toumodi. La seconde étape est tout aussi significative puisqu'elle s'effectue dans le Vata(1). La fin de l'itinéraire s'achève selon les cas (c'est-à-dire selon les villages enquêtés) à Bétibié ou à Zikiso. Rappelons que leur description est telle (ces deux lieux sont situés au Nord de Lakota) que l'on peut très largement supposer qu'il s'agit en fait d'une unique résidence.

Deux remarques doivent être faites à propos de l'itinéraire de cette fraction du Zabia. D'abord lorsque ses ancêtres se trouvaient entre Tiassalé et Toumodi, puis à Vata, ils ne s'appelaient pas Zabia, mais Kokoua. Ceci pose donc encore une fois, à travers les transformations ethno nymiques, la question du Sujet. Second point : à ces mêmes étapes, le groupe comprenait non seulement ces anciens Zabia, mais également les Zikia, et des ancêtres d'une fraction de l'actuelle tribu Zedi.

La mention "Zikia" est des plus significatives, car elle évoque un grand groupe dida, connu aujourd'hui sous le nom de Ziki (il s'agit d'un canton créé à l'époque coloniale). Le rapprochement malheureusement s'arrête là, l'investigation n'ayant pu vérifier chez les Ziki, l'éventualité d'un cheminement commun avec les Zabia. Néanmoins il renforce l'hypothèse que l'histoire pré-coloniale dida recoupe en bien des points celle de plusieurs groupes bété de la région de Gagnoa. Nous en voulons pour indices, l'origine "Grand-Lahou, et les étapes de "Guitri", ou "d'Iré-Vata", qui jalonnent les parcours de certaines fractions des deux ethnies; ajoutons également l'importance des liens de parenté de type "toyué", entre Dida et Bété (2).

(1) La région d'Iré-Vata (voir carte) fut sans doute un lieu-carrefour de l'histoire pré-coloniale. Les Guibié et Paccolo y ont séjourné, des fractions dida également.

(2) Ajoutons que les Bété de Gagnoa appellent les Dida, les Bété de Lakota.

e) Les groupes Gbadi et Zedi (1)

Rappelons brièvement la spécificité de ces deux tribus. A l'arrivée des Français, ni l'une, ni l'autre n'existe en tant que telle. Le Nord de l'actuelle ville de Gagnoa est occupée par des groupes dont la dimension ne dépasse pas une dizaine de villages. En mettant sur pied un système cantonal, l'administration colonial a créé de toute pièce les tribus Gbadi et Zedi.

L'histoire pré-coloniale confirme le caractère artificiel et purement administratif de ces tribus. En effet la tradition orale ne nous restitue aucun grand lieu de rassemblement, comparable par exemple, à celui qui a présidé à la formation du Niabré; l'histoire reste donc au niveau des origines multiples; ceci ne veut bien sûr pas dire qu'elle est impossible à reconstituer, mais que pour l'entreprendre, il convient sinon d'être exhaustif, du moins d'enregistrer un maximum de récits.

En ce qui concerne les Gbadi, nous avons pu repérer deux lignes de peuplement. La première suit l'axe "Sassandra-Gagnoa". Le groupe revendiquant cet itinéraire se nomme Grebo (voir carte P.); il participe donc au cheminement (et parfois même aux étapes) de toute une fraction du Niabré, du Paccolo et du Zabia.

La seconde est beaucoup plus vague; grosso modo, elle a pour horizon le Nord, mais son point de départ se situe tantôt dans la région de Vavoua, tantôt dans celle de Sinfra. L'origine Nordique est donc en fait ici l'actuel pays Gouro, et concerne, pensons-nous, essentiellement les groupes Kpapékou, Gbassi et Kehi.

Il convient d'ajouter, que l'un de nos informateurs Gbadi (originaire du groupe Gbassi) déplace l'origine la plus lointaine de son groupe vers le Sud-Est. Après avoir suivi un long itinéraire, ses ancêtres se seraient installés dans la partie Nord de la région

(1) N'ayant pu visiter qu'un seul village Nékédi, nous ne mentionnerons pas ce groupe ici. Il reste cependant que le Nékédi appartient à la même catégorie que les Gbadi et les Zedi. Comme eux il est une création coloniale.

de Gagnoa, puis seraient descendus un peu plus au Sud, avec l'intention de retourner en Basse-Côte : malheureusement ils ne purent réaliser leur projet, la conquête militaire française les fixant à jamais dans la région de Gagnoa. Nous n'avons pu vérifier le bien-fondé d'une telle version.

En ce qui concerne les Zedi nous n'avons que des itinéraires fort courts ne dépassant pas les limites de son territoire actuel ou celles du Nekedi. La seule origine lointaine nous vient du groupe Bokoua. D'après les informateurs elle se situe dans la région de Tabou, tout près du Libéria; un surcroît démographique paraît expliquer l'abandon du lieu, enclanchant ainsi une très longue migration; rien ne nous a été indiqué sur les étapes qui jalonnent le parcours jusqu'à la région de Sinfra, puis jusqu'à celle de l'actuel Zedi. En outre nous n'avons pu vérifier l'hypothèse selon laquelle une fraction du Zedi aurait accompagné une fraction du Zabia dans ses migrations (origine Toumodi-Tiassalé).

En dépit des différences soulignées plus haut entre groupes du Nord et groupes du Sud, et qui fondent tout le caractère artificiel des tribus Gbadi, Zedi et Nekedi, un élément leur est cependant commun. A chaque fois en effet une résidence ancienne préside à l'homogénéité des groupes. Le phénomène est du reste beaucoup plus net chez les groupes du Nord, puisque leur dimension, comparée à celle des groupes du Sud est singulièrement plus réduite. A cette même dimension correspond également chez les Niabré, Paccolo, etc... des anciens sous-groupes : Gbassi et Bokoua équivalent grosso modo aux Kapatro-gnoa ou aux Bognoa (voir plus haut p. 44).

Quelque soit donc la dimension des groupes, du type Niabré, ou du type Gbassi, la résidence est au fondement de la constitution du fait tribal (1). Ce fait nous paraît déterminant, car il permet de nous détacher de la parenté, en restituant simplement la mouvance et la constitution des groupes.

(1) Notons qu'aujourd'hui un certain nombre de regroupements de villages (lotissements "modernes") se font sur la base d'anciens groupes tribaux, groupes bien sûr d'assez petite dimension. Par exemple tous les Kpapékou sont regroupés en une seule localité. Avant d'avoir essaimé pour former la sous-tribu Kpapékou, ils avaient déjà occupé une même résidence.

Au reste, affirmer cela revient à donner un contenu précis à l'histoire pré-coloniale (histoire des itinéraires, des résidences et des séparations), mais en même temps à nous jeter dans un empirisme sans limites (multiplication des récits et des recoupements). L'"illimité" en l'occurrence dévoile l'illusion de pouvoir reconstituer l'histoire réelle du ou des sujets (ethnie, tribus, groupes), pris au départ comme objets d'études. C'est pourquoi nous pensons que la "résidence n'est un point fort de l'analyse que dans la mesure où il reste formel. L'on ne peut prétendre en effet, quelque que soit la dimension du groupe, qu'aujourd'hui tous les individus se réclamant du Niabré ou du Grébo, sont issus par voie généalogique, de Tutuku, ou de Tchedjele (1); l'histoire réelle ne peut avoir un tel ordonnancement, car elle est toujours confrontée au jeu alternatif de pertes et de gains (pertes ou gains d'individus ou de fractions de groupes).

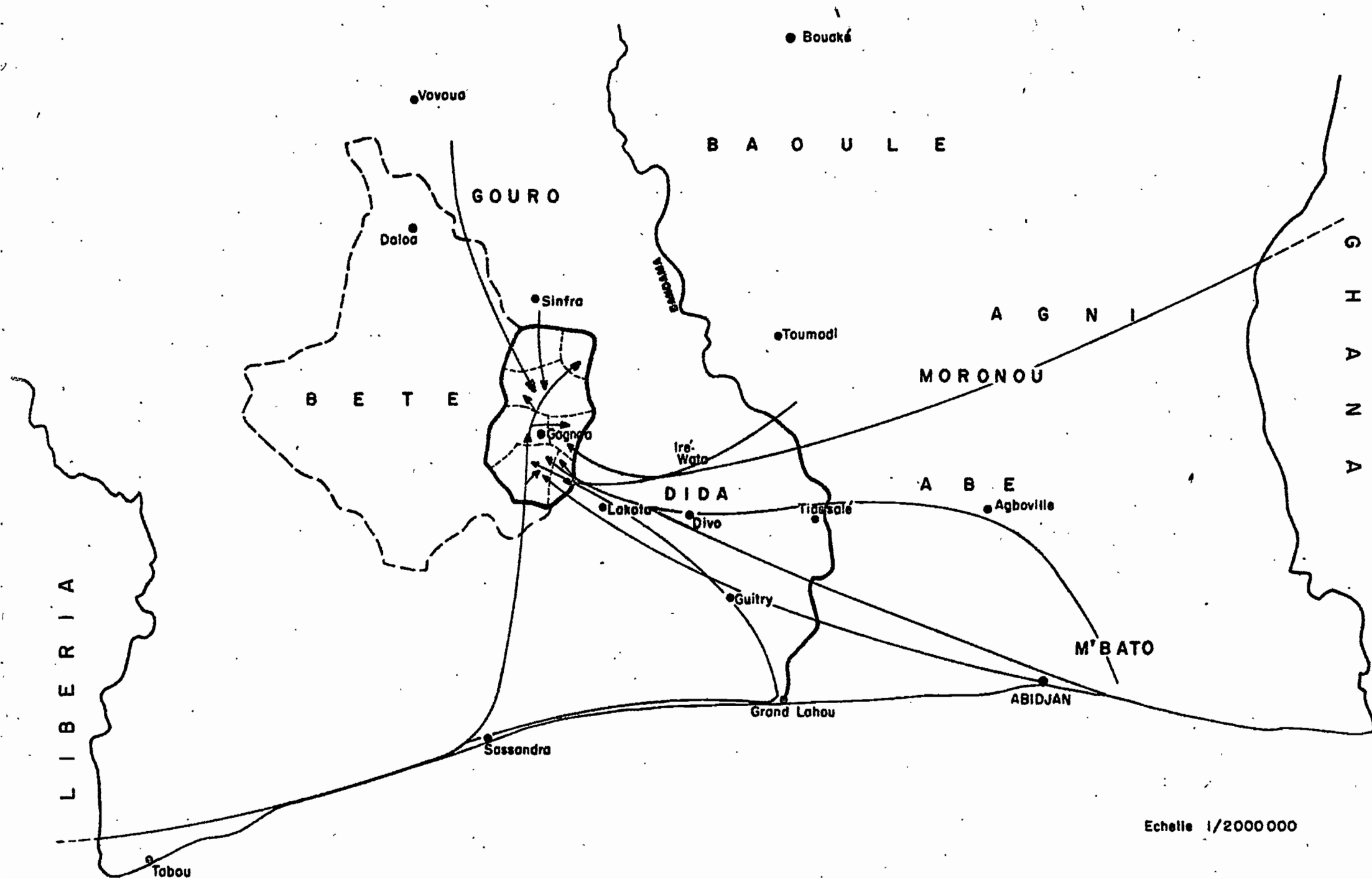
De ce point de vue la parenté ne cesse de contredire l'histoire; elle la contredit positivement en retenant dans son langage tous ceux que l'histoire stricte des résidences exclue : il s'agit des "toyué" évoqués plus haut (tel groupe aura pu devenir Zabia, il n'en gardera pas moins son attache Niabré) ; par son annulation du temps, la parenté donne à l'histoire sa vraie mesure, c'est-à-dire la mesure des modalités de ce qui est advenu. Elle la contredit négativement en fournissant métaphoriquement à l'histoire, le modèle mythique de l'origine. Comme nous le verrons plus loin, l'histoire des résidences suit toujours la procédure généalogique.

2 - L'opération déconstructive des itinéraires

Il est clair après ce rapide survol que les itinéraires suivis par chacun des groupes ou plutôt par chacune des fractions de groupes, ne sont pas constitutifs du fait tribal lui-même; d'abord parce que pour telle ou telle les itinéraires sont multiples et d'horizons très variés, ensuite parce que bon nombre de ces itinéraires sont communs à plusieurs d'entre elles.

(1) Tchedjelé est le lieu originaire des huit villages Grebo.

MISE EN PLACE DES POPULATIONS BETE DE GAGNOA



L'on peut ainsi établir quatre grandes lignes de peuplement, en dehors de tout cadre tribal ou culturel.

La première sans doute la plus importante, suit la côte Ouest de l'actuel territoire ivoirien, avec pour origine première l'hypothétique Libéria, puis perpendiculairement à cet axe, remonte à partir de Sassandra vers le Nord jusque vers la région de Gagnoa. Ce cheminement concerne, nous l'avons vu, un fort noyau du Niabré, du Paccolo, une fraction de Gbadi, du Zedi et du Zabia.

La seconde est radicalement symétrique. Elle suit une direction Sud-Est Nord-Ouest. Tantôt elle a pour point de départ, l'extrémité Est de la Basse-Côte (région d'Abidjan-Bassam), tantôt la région de Grand-Lahou; deux itinéraires voisins donc, qui, après avoir été longtemps parallèles, convergent enfin dans la région de Lakota : Sikiso ou Bétibié rassemblent non seulement les fractions venues du Sud-Est, mais également celles en provenance de l'Est.

Le tracé de la troisième ligne de peuplement se dessine à la fois par manque et par excès d'informations; le manque concerne l'une des fractions du Zabia, dont on ne peut retracer l'itinéraire qui précède l'installation dans la région de Tiassalé-Toumodi (encore plus loin vers l'Est, ou bien plus au Sud ?), l'excès (1), l'un des noyaux du Guébié qui situe son origine première au Ghana.

La quatrième suit une direction Nord-Sud. Elle part du pays Gouro et descend vers la région de Gagnoa; apparemment, seuls certains groupes du Gbadi sont concernés par cet itinéraire.

Cette synthèse très formelle des itinéraires suivis par les groupes de la région de Gagnoa, ne doit pas faire illusion. Il ne s'agit pas là d'une restitution exacte de l'histoire du peuplement pré-colonial. Les cheminements présentés ne sont que des parcours indicatifs permettant de démontrer toute l'hétérogénéité du fait tribal et ethnique. Cela dit, dans la mesure où ces itinéraires nous font singulièrement perdre le fil et la cohérence de ces faits, ils nous obligent à interroger leur mode de constitution.

(1) Rappelons qu'un seul informateur, très privilégié, nous a rapporté l'origine ghanéenne.

Pour ne s'en tenir qu'au fait tribal, les modalités de sa formation nous ont paru beaucoup moins liées au temps qu'à l'espace; elles se présentent avant tout comme occupation d'un lieu puis comme essaimage à partir de ce lien. Cet essaimage est producteur d'un espace socio-culturel; ceux-là même, dont les ancêtres vivaient autrefois ensemble, vont échanger à la fois des "coups" et des femmes (1): guerres et échanges matrimoniaux contribuent ainsi au renforcement de l'identité tribale.

Le temps de la formation des groupes est essentiellement le temps d'un espacement, et l'histoire est toujours celle des résidences.

G - Parenté et formation tribale.

Nous voudrions dans ce paragraphe traiter une question, évoquée déjà à plusieurs reprises, qui mérite, pensons-nous une attention particulière. Il s'agit du rapport entre parenté et histoire, ou plus exactement entre production lignagère et reconstitution historique.

Nous appréhenderons le problème d'abord sous l'angle très concret des liens de parenté qui se tissent entre certains groupes appartenant à des ensembles tribaux différents. Ensuite d'un point de vue plus théorique où la parenté apparaîtra comme l'obstacle paradigmatique de toute restitution du passé pré-colonial.

Nous verrons que les deux approches semblent contradictoires; l'une participe à l'oeuvre déformante de l'histoire: la parenté en fixant dans sa logique les segments perdus, confère aux groupes une image très différente de celle qui a cours aujourd'hui. L'autre compromet cette oeuvre; l'histoire, et surtout l'histoire des résidences, est toujours ramenée et soumise au mythe de l'origine.

Nous tenterons de surmonter la contradiction, en montrant que la parenté implique toujours une relation d'inclusion.

(1) Ceci ne veut pas dire que ces "coups" et ces femmes ne s'échangent pas entre groupes tribaux (ou plutôt entre villages appartenant à des tribus différentes) mais que l'intensité des contacts y est moindre que dans le champ intra-tribal.

1 - Les Toyue ou les Bowili (1).

Nous avons vu à propos de l'histoire du peuplement du Niabré, que bon nombre de villages ou plutôt de patrilignages, entretenaient des liens de parenté en dehors de tout cadre résidentiel. Ce phénomène repérable à l'échelle intra-tribale, l'est également à l'échelle inter-tribale, voire ethnique.

A titre indicatif, donc sans souci de représentativité, l'on a pu établir, grâce aux informations fournis par dix sept des villages enquêtés, la répartition suivante : 35 % des liens "toyué" sont de type intra-tribal, et 65 % sont de type inter-tribal, dont 10 % inter-ethniques (bété-dida). Il aurait été tout-à-fait intéressant de construire le système global de ces réseaux de parenté. Peut-être y aurions-nous trouvé des relations privilégiées entre certains groupes, lesquelles relations sans doute auraient permis d'étayer et d'approfondir l'histoire du peuplement.

A notre niveau, nous pouvons faire les trois observations suivantes; d'abord ce sont les Niabré et les Paccolo qui ont grâce à leur réseau de toyué, les liens les plus étroits. Ensuite ce sont les Zabia et les Guébié qui détiennent la plupart de ces relations de parenté lorsqu'elles sont inter-ethniques (bété-dida). Enfin les toyué des Gbadi sont particulièrement clairsemés : on les trouve aussi bien dans le Niabré, le Guébié, le Zabia, que chez les Dida. Ces observations vont dans le sens des constatations faites à propos de l'histoire du peuplement : Niabré et Paccolo ont, à tout le moins pour une fraction d'entre elles, un cheminement commun ; les Dida sont loin d'être étrangers aux itinéraires des Zabia et des Guébié; quant au Gbadi, la multiplicité de ses origines conforte l'extrême dispersion de ses attaches "toyué".

La relation "toyué" ou "bowili" est intéressante à plus d'un titre; d'abord parce qu'elle désigne généralement ceux dont les ancêtres (ou l'ancêtre) ont quitté autrefois le groupe d'origine; si l'on est presque toujours le "toyué" de quelqu'un, l'on préfère mentionner ses toyué, plutôt qu'évoquer ceux dont on est les toyué.

(1) Toyué se dit plutôt chez les Niabré et les Paccolo, bowili chez les autres groupes.

La relation est certes réciproque (1), mais va toujours dans le sens du mouvement de séparation. C'est pourquoi elle est à la fois bilatérale et non-transitive : "les toyué de mes toyué ne sont pas logiquement mes toyué".

Ensuite parce qu'elle donne une idée assez précise des formations secondaires du groupe tribal; bien que celui-ci se constitue essentiellement par espacement des résidences à partir d'un lieu déterminé, l'on ne saurait soumettre sa dynamique à la simplicité d'un processus linéaire. D'autres mouvements, moins mécaniques, et relevant des séparations intra-lignagères, font éclater l'espace clos de l'histoire strictement résidentielle. La parenté, en retenant dans sa mémoire les séparations, les segmentations, déconstruit le fait tribal. En biffant l'histoire (c'est-à-dire, ce qui est advenu), elle interpelle les individus, afin d'en dévoiler toute la duplicité : "Vous êtes aujourd'hui Paccolo, mais vous étiez hier, et vous êtes toujours dans une certaine mesure, Niabré ! Mieux, avant d'être des sujets de l'histoire, vous êtes au premier chez des parents !"

2 - Origine de la parenté et parenté de l'Origine.

Dans la première partie de ce texte, nous avons tenté de dégager la parenté de sa gangue "naturelle"; "naturelle" ne renvoie pas ici à biologique, mais à un horizon, semble-t-il toujours déjà là, fondement obligé de toute approche de la sphère pré-coloniale. Pour ce faire, nous avons mis en lumière les failles de l'institution patrilineaire (violence interne). Ces failles ne sont pas les accidents d'une substance éternelle, elles sont au contraire ce par quoi l'institué même se produit. Affirmer, comme nous l'avons fait, que le patrilineage est au premier chef un groupe d'hommes, revient à confronter l'institution, non seulement à ses pratiques réelles (chasse, guerre activités exclusivement masculines), mais également à ses possibilités de rompre concrètement avec le groupe filiatif originel

(1) La réciprocité s'actualise surtout lors des funérailles (ou levée de deuil) d'une personne appartenant à l'un ou à l'autre des patrilineages apparentés. Phénomène social total, les funérailles reconstituent l'unité patrilineaire dans sa plus grande extension (lignage maximal).

(rupture, comme nous l'avons vu avec les toyué, jamais totale, mais qui métamorphose, et c'est là l'essentiel le segment en un nouveau groupe d'hommes, ayant des activités, et une résidence parfaitement autonomes).

Dans ce cadre de productions répétées de groupes d'hommes, que représente la parenté ? Elle est bien sûr représentation de soi, c'est-à-dire des liens réels biologiques, établis entre les individus, mais surtout représentation d'une origine commune. L'origine en question, à savoir l'ancêtre n'a aucune valeur intrinsèque (qu'il soit mythique ou non), nous l'avons vu. Elle ne vaut que par rapport aux vivants, c'est-à-dire au groupe, tel qu'il se laisse voir "ici et maintenant". Toute généalogie, en milieu patrilinéaire, est bâtie sur ce principe. Que savons-nous de l'environnement familial, mis à part ses descendants directs, de l'ancêtre du groupe ? Rien.

Cela dit la parenté n'est pas aussi adaptée aux pratiques qu'elle ne le paraît, puisque les toyué, conservent les liens par delà les séparations; en fait cet argument n'a guère de portée, car la plupart du temps, les liens ainsi conservés précèdent l'ancêtre reconnu comme originel par le patrilignage. Nous en voulons pour preuve deux "grigbé" apparentés et cohabitant au sein d'une même résidence (lignage majeur); ils connaissent l'un et l'autre leur ancêtre respectif, mais sont rarement capables de nommer celui (1), pourtant essentiel qui les unit. Soulignons-le, la relation toyué est une relation d'horizontalité, de collégarité, non point une relation à proprement parler généalogique (2).

La généalogie, avec son unique sommet (l'ancêtre) ne peut-être que l'oeuvre du grigbe; elle métamorphose le groupe d'hommes en patrilignage. Dire cela peut passer très largement pour un truisme. Un patrilignage, pour être autre chose qu'une simple collection d'individus, doit évidemment se présenter comme une structure de parenté.

(1) Il arrive parfois qu'il soit nommé, mais l'on ne parvient jamais à établir les réelles connexions unissant tel patrilignage à tel autre.

(2) Voir à ce sujet les analyses d'E. Terray dans son ouvrage op. cit. p. 14 toyué correspond chez les Dida à "kele" et que Terray a traduit par le terme "complémentaire".

Pourtant, et c'est à notre sens le point essentiel, le groupe ne produit son système filiatif que pour auto-justifier son existence (1), c'est-à-dire l'admettre comme fondement institutionnel. Son sommet, dont on nous dit qu'il est l'origine, est au sens strict de l'ordre de la superstructure. Peu importe donc la personne de l'ancêtre, le principal est qu'il soit nommé bon premier, et perçu par les vivants comme le fondateur du patrilignage. Ce patrilignage bien qu'il soit formellement une structure, est sans cesse travailler par le temps et par l'histoire. L'ancêtre de ceux qui étaient vivants il y a trois générations, était à coup sûr tout autre que celui retenu par les vivants d'aujourd'hui.

Bref, la parenté (au sens de filiation), ne peut produire des groupes homogènes, ou plutôt des sujets collectifs, sans les soumettre au principe de l'Origine. Tel est le modèle dans sa plus grande simplicité.

Le modèle en question s'applique tout aussi bien à des sujets plus vastes, et notamment à la tribu, voire à l'ethnie. L'investigation historique, pouvant se réduire à la simple question : "d'où viennent les gens" ?, pose empiriquement la question de l'origine, ou plutôt se défiant de tout présupposé, des origines. Une telle question se heurte régulièrement à l'obstacle généalogique ; cela signifie que c'est toujours l'"ici et maintenant" qui donne son sens au point de départ. Par exemple : "Tous les Niabré viennent de Tutuku". L'histoire des résidences, prenant source en un lieu arbitrairement déclaré originel, épouse totalement les contours d'un arbre généalogique. Chaque niveau de la structure se trouve donc dans un rapport d'inclusion avec le précédent, jusqu'à son sommet (2).

(1) Il est cependant une lignée que est formellement rattachée au patrilignage, sans pour autant être issu du premier ancêtre. Elle à la fois dans le groupe, en tant qu'il est groupe actif, et à côté de la structure. Il s'agit de la lignée du "dudubēñ" ou maître de la terre, voir à son sujet "Autochtones et Allochtones... p. 52.

(2) Voir le schéma de formation du groupe tribal Niabré p. 44.

Mais les toyué "hors-tribus", à quelle origine devons-nous les rattacher ? Viennent-ils donc de Tutuku ? A la rigueur les Niabré peuvent-ils leur attribuer leur propre origine, mais pour les toyué eux-mêmes, la question n'a pas de sens. Ils sont avant tout Paccolo ou Gbadi, et secondairement les collatéraux des Niabré. Encore une fois, le problème de l'origine n'a de signification que pour le groupe tel qu'il est advenu. Peu importe donc que les Niabré ne proviennent pas tous de Tutuku; en effet le chemin parcouru ensemble vaut bien une origine commune.

Ainsi, en affirmant que tous les patrilignages du Niabré sont issus d'un même lieu, la parenté réfute l'histoire telle qu'elle s'est déroulée, pour admettre les acquis du temps dans sa raison généalogique. La résidence fondatrice tient lieu d'ancêtre, et les sujets tribaux se déclinent sur le mode de la descendance.

La métaphore généalogique s'applique également au phénomène ethnique. Nous l'avons vu. A la résidence originel se substitue généralement un vaste lieu (Libéria, Ghana), justifiant par sa seule désignation l'"homogénéité" actuelle de l'ethnie bété.

H - Les limites du projet historique dans la sphère pré-coloniale.

Il peut paraître paradoxal, voire aberrant, de prétendre retracer les grandes lignes de l'histoire pré-coloniale des populations de Gagnoa en faisant l'impasse des points de repère temporels. Déjà dans l'introduction, nous définissions notre projet avant tout comme une géographie de la mise en place de ces populations. Pourquoi donc cette mise entre parenthèse de la datation ?

La première explication est d'abord d'ordre pratique. Pour concilier la recherche historique et la tradition orale, il aurait fallu associer, superposer récits et généalogies. Probablement possible en soi, une telle entreprise n'a pu être réalisée au niveau de notre enquête.

La seconde tient lieu de résultat. L'unique prise en compte de l'espace ; itinéraires, étapes, points de rassemblements, a permis une meilleure approche des procédures et des mécanismes de formation des groupes. Soulignant ainsi le caractère décisif du fait résidentiel, nous avons mis de côté la "généalogie", à la fois comme objet d'étude et comme moyen de travail. La localité qu'elle soit datée ou non, remise dans son contexte ou non, est au cœur du devenir-Sujet des ensembles tribaux.

Il reste cependant que l'histoire ne peut se réduire à une série événementielle; que Tutuku (1) remonte au 19^e siècle (début) ou au 18^e siècle, importe en soi finalement peu. Ce qui en revanche nous paraît essentiel, c'est la prise en considération de variables apparemment extérieures aux groupes, mais qui ont présidé à leurs migrations.

Il semble à peu près certain que les itinéraires ayant pour point de départ l'Est ou le Sud-Est ont été amorcés par les vagues migratoires des branches Ashanti (2) au début du 18^e siècle. De ce fait ils sont postérieures à cette époque. Il est probable également que ce qu'il est convenu d'appeler "la poussée Mandé" (et dont les premiers assauts remontent au lointain 14^e siècle) n'est pas étrangère aux migrations en provenance du Nord. Par ailleurs l'attrait de la côte (provoquée dès la fin du 18^e siècle par l'arrivée et l'installation des premiers commerçants européens (3)) a peut-être favorisé certains séjours, certaines étapes non loin de l'océan. Notons au passage, bien que cela nous éloigne quelque peu de l'histoire du peuplement proprement dite, que les populations bété ne constituent pas à l'époque pré-coloniale, et particulièrement dans le courant du 19^e siècle, un isolat sans aucun contact avec l'extérieur. Deux séries d'échanges de type externe participent pleinement à la reproduction de la vie sociale. D'une part un vaste circuit commercial lie les groupes "bété" à la côte et aux Européens (principalement Anglais) : les captifs (4). (goyu) s'échangent en effet contre des barils de poudre, des fusils,

(1) Cf. tribu Niabré.

(2) Issues, rappelons-le de l'actuel Ghana.

(3) Au début des commerçants portugais, ensuite des Anglais.

(4) Voir à ce sujet notre texte "Autochtones et Allochtones... p. 66 à 70.

éventuellement contre des manilles; les populations Godié et Neyo servant d'intermédiaires entre les "négrriers" et les groupes fournisseurs. D'autre part un circuit tourné vers le Nord et orchestré par les Gouros (1); la kola permet d'obtenir des manilles (vaté en bété, sompé en gouro), des tissus, éventuellement des fusils.

Pour donner une idée de l'importance de ces circuits commerciaux, nous possédons comme seule estimation, celle fournie par G. Angoulvant dans son bilan de la conquête militaire française (2); dans tout le cercle du Haut-Sassandra (cercle correspondant grosso modo à l'ensemble du pays bété (3), plus de 24 000 fusils ont été confisqués ou détruits par les autorités coloniales. Nous ne retrouvons qu'un seul chiffre équivalent pour tout le territoire ivoirien : c'est celui du cercle du Haut-Cavally.

Malgré leur grand intérêt, ces phénomènes d'histoire économique présupposent que les groupes tribaux, provenant comme on a vu d'horizons très divers, sont bien en place dans la région de Gagnoa. L'on nous a indiqué à cet égard que les Guébié servaient de relais entre les groupes fournisseurs, et les groupes intermédiaires (Godié, Neyo); ce qui signifie qu'à l'époque de ce trafic, ils étaient déjà là où ils sont aujourd'hui. Partant précisément de ces échanges externes, l'on peut affirmer sans trop d'erreur, que les populations étudiées, occupaient déjà, (dans leur dispersion actuelle) la région de Gagnoa au début du 19^e siècle.

Au demeurant, un problème reste entier : celui de la profondeur des vagues migratoires, et celui connexe de leur asynchronie. En effet il paraît vraisemblable que les différentes fractions tribales ne se sont pas installées simultanément dans la région de Gagnoa. A cet égard l'on peut faire l'hypothèse suivante : si l'on considère comme égale la mémoire historique des groupes en provenance respectivement du Sud-Ouest et du Sud-Est, il apparaît que la profondeur de champ offerte par celle-ci est supérieure à celle offerte par celle-là

(1) Voir à ce sujet, bien qu'il ne concerne pas directement la région étudiée, mais celle de Daloa le texte de CH. Wandji : "Commerce du kola et marchés pré-coloniaux dans la région de Daloa" in : Annales de l'Université d'Abidjan, série 1, tome I.

(2) Pacification de la Côte d'Ivoire. op. cit. p. 46

(3) Nous verrons plus loin toute l'importance de ce Cercle.

(nous excluons l'origine libérienne, dont on ne parvient pas, à travers les cheminements recueillis, à découvrir l'accès). Outre la profondeur, la richesse des informations, et surtout la précision des étapes, laissent à penser que les processus sont plus récents dans le Gbadi, Zabia, Paccolo, (à tout le moins quelques fractions d'entre elles) que chez les Niabré, Gbadi, Zedi. Bref en l'absence de date précise, la tradition orale semble démontrer l'antériorité de cet ensemble de tribus (1) sur toutes les autres.

Dans l'approche diachronique des différentes vagues migratoires, nous ne pouvons aller au-delà de cette simple hypothèse.

I - La question ethnique bété.

Nous avons tenté jusqu'à présent de restituer les processus et les modalités de la mise en place des populations bété de la région de Gagnoa. Cette mise en place, par delà la diversité des origines et des itinéraires, nous a fait découvrir et comprendre la genèse du fait tribal. Il n'y a pas pré-existence d'une identité de groupe, mais production d'un Sujet collectif par l'éclatement successif de groupes résidentiels. Cet éclatement est constitutif d'un espace socio-culturel, lequel définit strictement le sujet tribal; grâce en effet à ces phénomènes d'espacement (histoire résidentielle) et au maintien relatif d'une certaine proximité, les échanges entre groupes sont désormais particulièrement intenses (guerres, échanges matrimoniaux).

Au delà de ces groupes constitués, aucune ethnie, aucune entité supertribale n'ordonne l'ordre pré-colonial à la veille de la colonisation. Pas de Bété, mais des Zabias des Paccolos, des Niabrés, des Brekouas, etc... Précisons, et c'est toute la leçon que l'on doit tirer de l'histoire du peuplement, que les groupes en question ne se sont pas constitués et installés définitivement; migrations, déplacements, métamorphoses ethnonymiques sont également de l'ordre du futur. N'oublions pas que certains groupes projetaient de retourner en Basse-Côte lorsqu'ils furent soumis par les troupes françaises.

(1) Il va de soi qu'il ne s'agit pas des tribus constituées, mais de certains de leurs noyaux qui ont présidé à leur peuplement.

1 - Les conditions de formation du groupe ethnique, ou les effets immédiats de la colonisation.

La mobilité des groupes, telle est la caractéristique majeure de la formation "bété" précoloniale. Par mobilité nous n'entendons pas seulement les processus migratoires qui ont conduit à la mise en place des populations, mais surtout les déplacements de courte distance provoqués par la fragilité et l'instabilité des groupes résidentiels (segmentations, séparations, etc...). La fréquence et la multiplicité de ces déplacements donnent de la vie sociale précoloniale l'image d'un mouvement "brownien".

L'administration militaire française ne put bien évidemment tolérer une telle animation; il s'est tout de suite agi pour elle de contrôler les groupes et les individus, par conséquent de fixer une fois pour toute les rassemblements humains. D'une certaine façon, l'on pourrait avancer que le fait villageois est une création coloniale (1); nous ne prétendons pas ici nier l'importance du phénomène résidentiel, alors qu'ailleurs nous en avons souligné toute la portée pour l'analyse des processus historiques, mais de réfuter simplement les connotations qui lui sont si souvent attachées; notamment celles qui font de la résidence une unité stable, voire pérenne. La stabilité en l'occurrence est l'oeuvre du pouvoir colonial.

L'on peut du reste généraliser; tout contrôle administratif et économique passe nécessairement par une politique de l'habitat. Aujourd'hui, alors qu'il s'agit de donner un second souffle à l'agriculture ivoirienne, l'on se doit de réaménager les anciennes structures villageoises, datant de la période coloniale.

(1) Voir à ce sujet l'article de J.L. Amselle op.cit. p. 25 notamment le passage portant sur le "fétichisme villageois".

2 - Un fait administratif décisif : les Cercles coloniaux.

La première mesure administrative prise par le pouvoir colonial fut de constituer des unités territoriales, dépendant directement du Gouverneur de la Colonie. Elle reproduisait à peu de choses le système préfectoral français. Fait à la fois curieux et décisif pour la région qui nous intéresse, ce système administratif fut totalement mis sur pied avant même que les tâches de "pacification" ne furent achevées. C'est ainsi que le secteur de Gagnoa faisait déjà partie intégrante du Cercle de Sassandra (1), (depuis 1896), alors qu'il était encore loin d'être assujéti (il ne le sera qu'en 1912).. Précisons que le secteur de Daloa fut conquis avant celui de Gagnoa, exactement six ans plus tôt. L'ensemble du pays désigné aujourd'hui sous le nom de Bété est donc dès le début de ce siècle intégré dans un espace administrativement homogène. Reconnaissons cependant qu'il n'est pas le seul : les Niaboua et les Niédéboua au Nord (ainsi que les Gouro, mais pour un temps seulement) les Godié et les Neyo au Sud. Mais tous (mis à part les Gouro) sont considérés (et se considéraient) comme des proches parents des Bété; d'aucuns même se demandent (surtout des Bété) pourquoi ces groupes ne se nomment pas également bété.

Il convient de préciser que conjointement à la naissance du Cercle de Sassandra, deux cercles voisins apparaissent, recoupant apparemment des phénomènes ethniques : il s'agit d'une part du cercle de Lahou intégrant l'ensemble du Pays dida, d'autre part du Cercle des Gouro (incluant exclusivement l'"ethnie" du même nom).

Dans une deuxième phase qui correspond exactement à l'achèvement de la "pacification", les Cercles se redéfinissent. Le "Sassandra se dédouble en Cercle du haut-Sassandra et en Cercle du Bas-Sassandra.

(1) Le Cercle de Sassandra a connu deux époques : La première de 1896 à 1905 incluent les gourous, la seconde de 1906 à 1912 excluent partiellement ce groupe (Cercle annexe des gourous).

Constatation immédiate : le "Haut-Sassandra" épouse à peu de choses près les contours de l'actuel pays bété; il n'y a que sa partie Nord qui reste composée d'autres groupes : les Niaboua, Niédéboua, et quelques fractions gouro. Quant au Bas-Sassandra il englobe essentiellement les Neyo et l'essentiel du pays Godié. Face à ces adéquations entre ethnies et Cercles, l'on peut légitimement se demander si les autorités coloniales n'ont pas, à dessein, superposer les deux entités afin de mieux harmoniser les exigences de l'administration et du pouvoir, avec celles des populations assujetties (sauvegarde de leur identité).

En fait rien ne permet de tenir un tel raisonnement. Bien plutôt ce qu'ont tenté de démontrer les chapitres précédents, c'est l'inexistence d'une ethnie bété pré-coloniale. Il convient sur ce point d'être précis : inexistence renvoie simplement à un phénomène d'ordre idéologique. Faute d'un pouvoir centralisé (du type chefferie) liant organiquement les différents groupes (lignages, villages, tribus), faute de rapports sociaux (échanges matrimoniaux, commerciaux, alliances de guerre) s'étendant sur l'ensemble du supposé territoire ethnique, en l'absence d'une seule et unique origine liant sur le mode de la parenté les différents groupes tribaux, l'on est contraint pour définir l'ethnie de faire appel à la notion de conscience de groupe, à l'idée d'appartenance. Or nous ne trouvons même pas trace de ce "minima" ethnique dans la sphère pré-coloniale; rappelons-le, quitte à nous répéter, le terme bété ne désigne aucune entité ethnique. Seul point de rencontre entre la mosaïque "traditionnelle" et le découpage colonial : la tribu, qui dans bien des cas se transforme en canton (1) (n'oublions pas cependant qu'il existe des phénomènes de tribalisation à partir du système cantonal, cf. Gbadi, Zedi).

Nous devons donc admettre, que l'ethnie bété se constitue, au moins formellement, dans les premiers temps de la colonisation. La plupart des groupes inclus dans le Cercle du Haut-Sassandra

(1) Soulignons que la mise en place de ces cantons, tout en s'appuyant sur le fait tribal, n'est pas sans poser de sérieux problèmes aux nouveaux administrés. Alors que la tribu est au premier chef un espace, une aire socio-culturelle, le canton est un appareil hiérarchique de contrôle et de repression. Le pouvoir confié par les coloniaux à la chefferie cantonale (chef de province - de canton - de tribu) n'a aucun équivalent dans la société pré-coloniale; l'on se doute des ressentiments qu'il a dû provoquer.

ont ainsi donné naissance au pays bété; une apparente exception cependant (de taille, puisqu'il s'agit de notre terrain), ceux de Gagnoa. Nous savons en effet que le pouvoir colonial, par l'intermédiaire des Gouro, a nommé ces groupes, Tschien. Bien qu'elle semblât correspondre à une volonté de distinguer les populations de la région de Gagnoa, de celles situées plus à l'Ouest, cette désignation particulière demeura simplement l'appellation d'un des secteurs du Cercle. De fait les Tschien, en dépit de leur spécificité (1), furent reconnus aussi bien par l'administration du Cercle, que par eux-mêmes, comme appartenant au monde bété.

Nous voudrions à ce stade faire plusieurs remarques afin d'éviter de se perdre dans des problèmes pour le moment insolubles. Ce dont nous sommes certain, c'est que l'ethnonyme bété, n'existait pas, antérieurement à la colonisation comme désignatif d'un groupe homogène. Comment et pourquoi ce terme s'est répandu ? Cette question reste pour nous sans réponse. Est-ce par la diffusion de l'expression "Bètèhè" (voir p.) ? Provient-il exclusivement de la région de Daloa ?

Pourquoi les groupes Niaboua et Niédéboua, qui sont à la fois partie prenante du Cercle du Haut-Sassandra et considérés comme les "cousins germains" des Bété, n'ont-ils pas été intégrés à leur groupe, et de fait sont restés marginaux ?

La seule façon de nous tirer d'affaire face à ces interrogations et ces contradictions consiste à tenir le raisonnement suivant. Dans la mesure où les populations pré-coloniales concernées (grosso modo les populations du Centre-Ouest) formaient avant tout des sociétés lignagères à dominante segmentaire, non-soumises à un pouvoir extra-résidentiel, l'arbitraire colonial (essentiellement désignatif : appellation des groupes, et administratif : découpage des Cercles), sur ce fond d'homogénéité sociale, a pu jouer au maximum. Il a d'abord désigné des groupes en fonction de ces tâches de "pacification"; c'est ainsi par exemple que furent délimités les pays dida et gouro ; s'il ne s'agit pas là d'unités administratives, il ne s'agit pas non plus d'unités pré-coloniales. E. Terray et C. Meillassoux (2)

(1) Voir l'extrait d'archive p. 33

(2) E. Terray. op.cit. p. 14 et C. Meillassoux. "Anthropologie économique des gouro" Mouton 1964.

ont très bien montré que Dida et Gouro, à l'instar des Bété, n'existaient pas en tant qu'entités ethniques avant la colonisation. Ces "pays" deviennent du reste très vite des Cercles : le Cercle de Lahou pour le Pays dida, et le Cercle des Gouro (1912). Il a ensuite modifié radicalement les rapports des groupes entre eux (principalement des tribus). Alors qu'autrefois, il existait à coup sûr beaucoup plus de liens entre les "Bété de Gagnoa" et les "Dida de Lakota" (1), qu'entre Bété de Daloa et Bété de Gagnoa, la délimitation des Cercles va provoquer des cassures irréparables (2). Les groupes se rapprochent désormais en fonction d'un espace administratif, lui-même organisé et géré à partir d'un chef-lieu. En ce qui concerne le Cercle du Haut-Sassansra, le chef-lieu fut Daloa.

Il nous est difficile d'aller plus loin dans la définition des modalités du processus de formation ethnique; disons simplement que la notion de "pays", notion qui asseoit l'ethnie dans sa réalité territoriale (et qui par la même la fonde) est étroitement liée à celle de Cercle. Tantôt le Cercle s'appuie sur le pays (Dida, Gouro); dans ce cas l'antériorité du pays ne démontre aucunement l'existence d'une entité ethnique (3) : elle exprime simplement les premières globalisations de l'entreprise coloniale (le Cercle la parachevant). Tantôt le Cercle est constitutif du pays. Ce qui ne veut pas dire qu'il y a adéquation, identité entre Cercle et pays. Un Cercle regroupe généralement plusieurs pays, c'est le cas notamment du Cercle du Haut-Sassandra qui contient non seulement l'imposant pays bété, mais également nous l'avons vu, le pays Niaboua, Niédéboua. La fonction du Cercle est de centraliser, d'homogénéiser non dans un cadre uniforme, mais dans celui de ses subdivisions, de ses secteurs; ce faisant elle suscite des réactions, des stratégies de la part des populations coloniales. Certaines populations par exemple peuvent revendiquer une identité spécifique, afin de n'être pas assimilées à un "pays" intégrant des groupes qui leur sont traditionnellement ennemis. D'autres en revanche préfèrent l'assimilation au groupe dominant plutôt que d'être réduites au rôle de minorités. C'est le cas, pensons-nous des "Tschiens" : leur devenir-ethnique en effet aurait très bien pu être

(1) Cf. L'histoire du peuplement retracée plus haut.

(2) Le pouvoir colonial administré, et par là même supprime les échanges pré-coloniaux.

(3) Voir Terray et Meillassoux op.cit. p. 14 et 67.

soit dida, soit proprement Tschien. Ni l'un, ni l'autre ne se produisit, la frontière des Cercles (Lahou-Haut-Sassandra) coupant arbitrairement le pays dida du pays bété.

En définitive, l'arbitraire colonial après s'être imposé aisément dans les premières années de conquête et de pacification ne fut plus par la suite entièrement maître du jeu. Le "pays", base concrète du groupe ethnique se constitue tout aussi bien à partir du découpage administratif qu'en fonction des réponses des populations assujetties.

Le phénomène est particulièrement net lorsque le pouvoir colonial organise sa première réforme administrative. En 1916, le "Haut-Sassandra" et le "Bas-Sassandra" disparaissent pour laisser place à deux nouveaux Cercles plus équilibrés; le Cercle de Daloa, et le Cercle de Sassandra.

Conséquence majeure de cette redistribution : la cassure apparente du jeune pays bété. Les groupes de Daloa et d'Issia sont rattachés au Cercle de Daloa, et ceux de Soubré et de Gagnoa au Cercle de Sassandra.

A l'évidence, il n'y a donc plus (il n'y a donc pas) d'identité entre le Cercle et le pays ou l'ethnie. Paradoxalement c'est durant toute cette période de disjonction (1) (période qui durera jusqu'à l'Indépendance) que l'ethnie bété va asseoir son identité de groupe.

Comment expliquer ce renversement de situation ?

A notre sens tout s'est joué au moment de la mise en place des premiers cercles, et notamment du Cercle du Haut-Sassandra; c'est dans son cadre que s'éteignirent les derniers foyers de résistance autochtone, et dans ses limites que se répandit le désignatif bété.

(1) Il y eut plusieurs réformes administratives durant cette période, mais toutes eurent comme point commun la cassure du pays bété.

Plus généralement la création des premiers Cercles coloniaux permit l'ébauche, sous le signe de la différence, des configurations ethniques : Bété, Dida, Gouro, etc...

Lorsque par la suite, le pouvoir colonial organisa leur démantèlement, ces configurations restèrent inchangées. Mieux elles se renforcèrent. Le "pays" disjoint du Cercle joua comme mode d'expression des populations assujetties. En affirmant "ethniquement" leur unité perdue (premier cercle), elles résistèrent à l'arbitraire administratif colonial. C. Meillassoux a très bien exprimé ce phénomène à propos des Gouro (1). "En 1936 le Cercle Gouro est démantelé : Oumé est rattaché au Cercle de Gagnoa (2) en pays bété, tandis que les trois subdivisions passent sous l'autorité de Daloa (également en pays bété). En 1943, la subdivision de Zuénoula est détachée de Cercle de Daloa et rattachée à celui de Bouaké (en pays baoulé). La reconstitution du Cercle Gouro fut à partir de ce moment une des revendications du Rassemblement Démocratique Africain (R.D.A.) dans la région".

Il convient donc à la lumière de cet exemple et du nôtre de nuancer, de compléter l'hypothèse adoptée plus haut. Si l'ethnie est bien fille de la colonisation, c'est surtout parce qu'elle fait sienne le premier découpage administratif et qu'elle voit dans ce découpage le moyen de résister, voire de lutter contre le pouvoir colonial. Bref, ce qui émerge à travers le phénomène ethnique, ce sont des "sociétés civiles" en situation d'opposition. Comme l'a indiqué C. Meillassoux, les mouvements de lutte et particulièrement le R.D.A. (autre pouvoir ?) s'appuie sur ces "sociétés" pour affronter l'administration coloniale.

(1) Anthropologie économique des Gouro p. 15.

(2) Probablement Cercle de Sassandra.

3 - L'ethnie Bété : un faisceau de déterminations.

Puisqu'il s'agit de penser l'ethnie moins comme un fait culturel (enraciné dans l'univers pré-colonial) que comme une "société civile" se produisant en réaction contre un pouvoir colonial arbitraire, nous nous devons d'examiner les traits qui lui donnent corps et fondent sa spécificité. Dans un texte antérieur (1), nous avons retracé l'histoire sociale d'une des fractions du pays bété (2), et tenté d'analyser le système socio-économique auquel elle est structurellement soumise. Rappelons en ici brièvement les caractéristiques essentielles.

L'économie de plantation (café-cacao) se répand dans la région de Gagnoa autour des années 1925-30. Phénomène majeur, après avoir été surtout dominée par les étrangers (Européens et Dioula), cette économie ne prend force localement que par la complémentarité de deux acteurs principaux, à savoir le groupe des autochtones (bété) et les groupes d'allochtones (Dioula, Baoulé). Précisons qu'~~aux~~ vagues migratoires dioula succédèrent celles des Baoulé, particulièrement fortes autour des années 55-60.

Le système fonctionna de façon relativement équilibrée durant toute une période, grosso modo une vingtaine d'années : les autochtones fournissant la terre, et les allochtones la main d'oeuvre (ce qui ne veut pas dire, comme nous allons le voir que, les Bété ne sont pas eux-mêmes planteurs et producteurs de café et de cacao mais qu'en fixant la main d'oeuvre ils cèdent facilement leurs terres). Si l'on s'en tient à cette simple division des tâches, les Bété auraient donc été des rentiers de la terre, et les allochtones les véritables producteurs de café et de cacao; en fait mises à part quelques tentatives au tout début du développement de cette économie de plantation,

(1) La problématique rizicole dans la région de Gagnoa. ORSTOM. 1974.

(2) L'économie de plantation semble avoir connue un développement similaire chez les autres fractions. Voir D. Paulme : "Une société de Côte d'Ivoire d'Hier et d'Aujourd'hui. ed. : Mouton 1962 et H. Raulin. "Les problèmes fonciers dans la région de Gagnoa et de Daloa. ORSTOM. 1957.

les autochtones ne parvinrent pas à réaliser leur rente foncière. L'explication de cet échec est surtout d'ordre historique (1) : le pouvoir colonial puis par la suite les autorités ivoiriennes ne désiraient qu'une seule chose : une production maximum des cultures d'exportation, lancèrent comme seule consigne, "la terre est à celui qui la cultive"; ce faisant ils laissèrent totalement libres et aléatoires les rapports de force entre autochtones et allochtones (2).

D'une façon générale, le système socio-économique local n'a reposé et ne repose que sur un seul facteur de production, le facteur travail. Dans cette perspective la seule chose que les planteurs bété réussirent à créer et à maintenir jusqu'à une période récente, c'est ce que l'on a convenu d'appeler une rente en travail. Grâce à cette rente ils purent compenser leur manque de main d'oeuvre familiale, et éventuellement à économiser leur propre force de travail.

Le bilan de ce système se présente aujourd'hui comme suit : tout d'abord l'économie de plantation autochtone est toujours restée une économie de petite production marchande : la moyenne des exploitations bété de la région oscille entre deux et trois hectares (3). Là encore et peut-être là surtout la faiblesse des superficies doit être interprétée en fonction des difficultés d'accès à la main d'oeuvre. Tout homme marié devient planteur (4), et par la même ne peut disposer que du travail de sa ou ses femmes, rarement de ses enfants;

-
- (1) A notre sens il convient de faire intervenir un second facteur explicatif, d'ordre spécifiquement sociologique; mis à part quelques notables dont le pouvoir ne reposaient que sur leur allégeance à l'administration coloniale, peu de planteurs réussirent à devenir de gros exploitants. Ce phénomène résulte de l'éclatement du patrilignage, dont les figures pré-coloniales d'autorité ne purent modifier leur traditionnel contrôle sur la terre en propriété foncière (excepté en vendant ce dont elles avaient précisément le contrôle). Voir "Problématique rizicole" p. 21 à 28.
 - (2) Voir le texte de J. Richard. "Immigration étrangère et développement agricole. Le cas de la sous-préfecture d'Oumé. ORSTOM
 - (3) Cette moyenne a été établie à partir des cadastres de 1956. L'échantillon de trois villages, base de nos recherches en '73-'74 ne l'a pas modifiée.
 - (4) Nous laissons de côté le problème de l'exode rural. Bon nombre d'autochtones deviennent en effet citadins.

dans ce cadre la main d'oeuvre étrangère n'est là que pour combler le manque de "bras", et pour permettre la réalisation d'un revenu couvrant les besoins immédiats. Ensuite les cessions de terres qui ont accompagné depuis son début, le développement de l'économie de plantation (ces cessions ont pris des formes très diverses, mais celle qui l'a emporté et qui domine effectivement aujourd'hui est la vente pure et simple; en aliénant leur patrimoine foncier, les autochtones réalisent définitivement la virtualité de leurs propriétés) compliquent et dégradent singulièrement le système socio-économique local. En devenant planteurs à part entière les allochtones (Dioula et Baoulé) non seulement font pression sur la terre, mais également sur la main d'oeuvre. Eux-mêmes en effet ne vendent plus leur force de travail aux autochtones (1), mais en outre ont un accès plus facile à la main d'oeuvre allochtone, qui est du reste souvent pour ces planteurs, une simple main d'oeuvre familiale.

Cette conjonction de deux pénuries (terre et main d'oeuvre) est au fondement du mécontentement et de ressentiment des autochtones; d'une part le tarissement de la main d'oeuvre allochtone compromet très sérieusement toute possibilité de dégager une quelconque forme de rente en travail : aujourd'hui, relativement aux revenus qu'ils peuvent tirer de leurs plantations, les petits planteurs paient cher l'utilisation de "bras" étrangers. D'autre part ces pénuries sont créatrices d'inégalités sociales; bien qu'elles ne les recouvrent que partiellement (2), ces inégalités épousent souvent les contours du rapport autochtone/allochtone : ayant un accès plus facile à la main d'oeuvre, les planteurs "étrangers" mettent en valeur des superficies plus étendues (3).

(1) Il arrive cependant souvent que les planteurs dioula tout en mettant en valeur leur propre exploitation, continuent à travailler chez les autochtones, notamment sous la forme de l'abusuan. Après avoir réalisé les principaux travaux culturels, ils partagent la récolte en trois ou deux parties (2/3 à l'autochtone 1/3 pour eux-mêmes, ou moitié/moitié). Précisons qu'aujourd'hui c'est le partage égalitaire qui l'emporte (abugnon).

(2) Partiellement en effet, car si l'on ne recense qu'une faible proportion de gros planteurs autochtones, l'on compte en revanche une grande quantité de petits planteurs allochtones.

(3) Voir à ce sujet, H. Raulin op.cit. p. 76 et Problématique rizicole op.cit. p. 14.

En bref, ce qui avait été à l'origine du développement de l'économie de plantation autochtone, à savoir l'immigration "étrangère", est aujourd'hui la cause de sa dégradation : le manque de terres et la manque de main d'oeuvre constituent désormais la pierre angulaire de l'entropie du système, entropie qui s'exprime le plus souvent dans le langage de la revendication ethnique.

Cette description très sommaire du système socio-économique sévissant dans la région de Gagnoa jette certainement les bases objectives de la "société civile" évoquée plus haut, mais reste insuffisante en ce qui concerne la compréhension de la position de l'ethnie bété au sein de l'ensemble socio-politique ivoirien; précisons à cet égard que d'autres sociétés, d'autres ethnies voisines sont soumises à des dégradations et à des pénuries similaires bien que n'occupant pas la même position idéologique. Nous pensons notamment aux Gban (1).

Il nous faut donc aborder les faits politiques qui animent la colonie ivoirienne à la veille de son Indépendance.

En effet durant la décennie qui précède la rupture avec la Métropole, toute une fraction du pays bété (fraction surtout agissante dans la région de Gagnoa) semble ne pas vouloir adhérer au parti d'opposition pourtant majoritaire, le P.D.C.I. R.D.A. (2). En revanche elle opte pour un mouvement, singulièrement moins important, le M.S.A. (le Mouvement Socialiste Africain) affilié au parti métropolitain, la S.F.I.O., et dont le leader local est Mr. Dignan Bailly (Gagnoa), député à l'Assemblée Nationale Française, et à l'Assemblée territoriale de la Colonie. Le résultat des élections municipales de 1956 témoignent de sa forte implantation, puisque la liste de Mr. Dignan Bailly l'emporte sur celle du R.D.A. La campagne électorale de 1957, en vue des prochaines élections à l'Assemblée Territoriale,

(1) Voir J.P. CHAUVÉAU et J. RICHARD. "Une périphérie recentrée" ORSTOM.

(2) Parti Démocratique de Côte d'Ivoire, filière ivoirienne du Rassemblement Démocratique Africain dont le leader était Mr. F. Houphouët Boigny, actuel Président de la République de Côte d'Ivoire.

révèle de façon spectaculaire l'hostilité des deux mouvements (R.D.A./M.S.A.); de nombreux incidents se produirent, mais surtout un attentat décisif perpétré par des Bété à l'encontre de représentants du P.D.C.I.-R.D.A. (et notamment à l'encontre du leader de Daloa, Mr. Diarassouba, qui est du reste tué).

Comment expliquer que l'on en soit arriver là ? Il semble, d'après H. Raulin qui travaillait dans cette région à cette époque, que le conflit MSA/RDA ne recouvre pas des problèmes et des oppositions strictement politiques, il est connu par exemple que le MSA n'avait rien d'un mouvement révolutionnaire, son programme reposant surtout sur l'"assimilation". De son côté le PDCI était de loin considéré comme le plus radical et le plus dangereux. Ce conflit en revanche exprime des tensions sociales. Le RDA local semble avoir surtout recruté chez les gros planteurs et les commerçants. Notons que parmi ces "big men", il n'y a pas uniquement des étrangers à la région, mais également des Bété (comme quoi la question ethnique n'est pas si simple et doit se lire surtout comme mode d'expression). Le MSA de son côté semble recevoir l'adhésion de nombreux petits planteurs, pour la plupart autochtones, dont le "nationalisme" est surtout dirigé contre la domination économique des allochtones dans la région de Gagnoa.

En deçà donc des grandes oppositions idéologiques, la querelle MSA/RDA exprime les contradictions d'un système socio-économique local; les revendications des petits planteurs autochtones s'opposent aux intérêts d'une moyenne bourgeoisie rurale et commerçante (moyenne bourgeoisie rurale qui s'affronte aux colons européens, par le canal du "Syndicat des Planteurs", lui-même base économique et corporatiste du RDA).

Ce farouche affrontement à la veille de l'Indépendance, et l'échec historique du MSA qui suivit, sont décisifs pour la compréhension de certains antagonismes post-coloniaux.

En effet la victoire politique du PDCI RDA n'efface pas les anciennes querelles; bien au contraire, bon nombre de leaders bété, et notamment Mr. Dignan Bailly, restent sur la touche (quand bien même ils occupent un poste à l'Assemblée Nationale Ivoirienne).

Dès ce moment pour bon nombre d'éléments bété, l'Indépendance ne traduit pas les aspirations de l'ensemble des Ivoiriens. L'Etat est perçu comme clivé, favorisant certaines couches sociales et certaines ethnies aux dépens des autres.

Plusieurs incidents se produirent dans la décennie qui suivit l'Indépendance témoignant ainsi de la perpétuation des contradictions de la période précédente. Le plus grave a lieu en 1970 à Gagnoa lors des élections législatives; plusieurs centaines de planteurs, armés de fusils traditionnels et de matchettes, ^{originaires} / ^{principalement} des groupes Guébié, Paccolo et Zabia, marchent sur la ville et occupent les principaux bâtiments administratifs; à la tête du mouvement, un étudiant récemment rentré de France dont le programme est pour le moins radical : proclamation de la République d'Eburnie (correspondant en gros à tout l'Ouest ivoirien) donc séparation d'avec l'actuelle République de Côte d'Ivoire, nomination bien sûr d'un nouveau Gouvernement, etc... Le mouvement incontestablement mal préparé et quelque peu irréaliste échoue dans la violence. Il réussit cependant à renforcer les populations bété dans leur position d'ethnie oppositionnelle, voire dangereuse. Soulignons à cet égard que ce qui fut qu'une insurrection isolée, car limitée à trois groupes (1) de la région de Gagnoa, rejaillit sur l'ensemble du groupe ethnique (pour certains sur l'ensemble de l'Ouest ivoirien, ceux qu'on appelle les Kru) ; il est vrai que le programme n'était pas seulement politique, il prévoyait une augmentation spectaculaire des prix du café et de cacao (500 CFA, il est aujourd'hui à 180 CFA), ce qui concernait l'ensemble des petits planteurs de l'Ouest forestier, et particulièrement l'ethnie bété.

L'ethnie ne cesse donc de se constituer; en se cherchant aujourd'hui des racines pré-coloniales (2), elle ne produit de l'archaïsme que pour étayer une situation éminemment moderne où l'Etat indépendant n'est pas nécessairement le lieu de toutes les identifications.

(1) Et parmi ces groupes seuls quelques villages ont participé à ce mouvement.

(2) Voir notamment plus haut les problèmes relatifs à l'origine.
p. 27-28 et P. 30 à 33.

Ces quelques analyses historiques, relatives à la période coloniale et post-coloniale (à notre sens trop brèves et trop partielles) n'ont eu pour seul but et pour seul fil conducteur de démontrer et d'étayer l'hypothèse selon laquelle l'ethnie bété s'est "produite" dans le sillage de la colonisation; partant d'effacer toute référence à une entité culturelle pré-coloniale. Le facteur essentiel, et selon nous décisif qui préside à l'émergence de cette entité c'est le découpage d'une zone "pacifiée" en cercle administratif (Cercle du Haut-Sassandra). Cela dit, il nous semble avoir sous-estimé (faute d'éléments suffisamment solides) d'autres intervenants, et notamment un second phénomène institutionnel : les partis politiques français (qui comme nous l'avons vu servent de support aux jeunes mouvements politiques ivoiriens). Or il se trouve que la SFIO s'est particulièrement bien implantée en pays bété, notamment par son représentant local, Mr. Dignan Bailly.

Faut-il voir dans cette implantation, la stratégie banale d'un Parti s'appuyant sur une réalité socio-culturelle homogène ? Sans nier les configurations ethniques déjà tracées, nous pensons que les rivalités entre ~~partis~~ métropolitains ont été créatrices de "clientèles", lesquelles ont joué comme autant de catalyseurs du phénomène ethnique.

L'ethnie bété se définit donc à la fois comme "pays administré" (Cercle), comme clientèle (parti politique), et comme "société civile". Il faut entendre par cette expression, l'ensemble des relations sociales qui se tissent (à tout le moins directement) hors du champ du pouvoir politique (pouvoir colonial, pouvoir post-colonial); dans ce cadre l'ethnie à proprement parler n'existe pas : elle est noyée dans un flot de rapports sociaux complexes (économie de plantation) et de contradictions (concurrence sur la terre et la main d'oeuvre) qui constituent la base d'un système socio-économique local. Cependant elle réapparaît et par la même se constitue comme mode d'expression des antagonismes latents. La revendication ethnique simplifie tout car elle s'adresse directement au Pouvoir (Etat) qui alimente sans cesse les mécanismes de reproduction du système et des contradictions.

En définitive, l'ethnie bété est un effet de pouvoir, effet d'autant plus fort et efficace qu'il jaillit d'une substitution de pouvoirs; né de la colonisation il ne meurt pas avec l'Indépendance; au contraire il se reproduit, car les déterminations qui ont présidé à sa croissance (pays administré, clientèle, "société civile") continuent toujours à l'entretenir.