



alfred schwartz

**LA VIE QUOTIDIENNE  
DANS UN VILLAGE GUÉRÉ**

inades-abidjan



LA VIE QUOTIDIENNE  
DANS UN VILLAGE GUÉRÉ



alfred schwartz

la vie quotidienne  
dans un village guéré

Cette étude est un condensé d'une thèse de 3<sup>e</sup> cycle préparée sous la direction du Professeur Georges Balandier et soutenue en Sorbonne le 28 janvier 1969. Le travail de terrain fut réalisé sous l'égide de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, organisme dont relève l'auteur. Le lecteur qui désirerait en savoir davantage sur les Guéré peut se reporter au texte de l'ouvrage primitif, paru sous le titre *Tradition et changements dans la société guéré*, mémoire ORSTOM n° 52, Paris, 1971.

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction  
réservés pour tous les pays.

© INADES 1975.

## TABLE DES MATIÈRES

Petit vocabulaire ethno-sociologique . . . . .	II
Avant-propos . . . . .	15
INTRODUCTION . . . . .	21
CHAPITRE I — L'UNIVERS MATÉRIEL DE LA VIE QUOTIDIENNE . . . . .	29
I — Le village . . . . .	29
I — Histoire de Ziombli . . . . .	29
a) <i>La mise en place des Nidrou</i> . . . . .	30
b) <i>Ziombli, des origines à nos                 jours</i> . . . . .	31
2 — Structure actuelle du village . . . . .	36
a) <i>Population</i> . . . . .	36
b) <i>Morphologie</i> . . . . .	41
II — Le terroir . . . . .	51
I — L'univers économique traditionnel . . . . .	51
a) <i>Les types d'activité</i> . . . . .	51
b) <i>L'organisation de la production.</i> . . . .	56
2 — De l'économie d'autosubsistance à l'agriculture commerciale . . . . .	60
a) <i>Le nouveau système de produc-                 tion.</i> . . . . .	60
b) <i>Les limites du système actuel.</i> . . . .	64
CHAPITRE 2 — LES GRANDES ÉTAPES DE LA VIE . . . . .	71
I — Naissance . . . . .	71
II — Initiation . . . . .	74
I — Le déroulement des opérations . . . . .	74

2 - Le sens et la portée de l'institution. . . . .	77
III — Mariage . . . . .	79
1 - Monogamie et polygamie . . . . .	80
2 - Les règles d'exogamie . . . . .	84
3 - La sphère des échanges matrimoniaux . . . . .	86
4 - La dot. . . . .	87
a) <i>La nature de la dot</i> . . . . .	87
b) <i>L'origine du paiement</i> . . . . .	90
c) <i>La signification de la dot</i> . . . . .	92
5 - Les différentes formes de mariage. . . . .	95
a) <i>Les formes classiques</i> . . . . .	95
b) <i>Les formes exceptionnelles</i> . . . . .	100
6 - Le rituel de mariage . . . . .	102
7 - Le divorce . . . . .	103
IV — Mort . . . . .	106
1 - Les chemins de la mort . . . . .	106
2 - Du décès à l'inhumation . . . . .	108
3 - L'enterrement . . . . .	110
4 - Le deuil . . . . .	111
5 - Les courants d'échanges funéraires . . . . .	112
6 - L'héritage . . . . .	114
CHAPITRE 3 — LA RÉGULATION DE L'ORDRE VILLAGEOIS . . . . .	119
I — Les fondements de l'ordre . . . . .	119
1 - Le système des interdits . . . . .	120
a) <i>Les interdits de tribu</i> . . . . .	120
b) <i>Les interdits de village</i> . . . . .	121

## TABLE DES MATIÈRES

9

c) <i>Les interdits de clan</i> . . . . .	I23
d) <i>Les interdits de lignage</i> . . . . .	I24
e) <i>Les interdits de personne</i> . . . . .	I24
2 - L'organisation du pouvoir . . . . .	I25
a) <i>Les fondements de l'autorité</i> . . . . .	I26
b) <i>L'exercice de l'autorité</i> . . . . .	I28
II — La perturbation de l'ordre . . . . .	I32
I - La transgression des règles . . . . .	I32
2 - La sorcellerie . . . . .	I33
a) <i>Le sorcier</i> . . . . .	I33
b) <i>L'acte de sorcellerie</i> . . . . .	I37
c) <i>La portée de la sorcellerie</i> . . . . .	I39
III — LES MÉCANISMES DE MAINTIEN OU DE RÉTABLISSEMENT DE L'ORDRE . . . . .	I42
I - Le système de prévention . . . . .	I42
a) <i>Les protecteurs</i> . . . . .	I42
b) <i>Les rites propitiatoires</i> . . . . .	I47
c) <i>Kwi</i> . . . . .	I49
2 - Le système d'intervention . . . . .	I50
a) <i>Règlement pacifique des conflits :     l'appareil judiciaire</i> . . . . .	I51
b) <i>Règlement des conflits par la     force : la guerre</i> . . . . .	I54
c) <i>Les thérapeutiques de lutte contre     le mal</i> . . . . .	I59
3 - Le système de répression . . . . .	I63
a) <i>L'amende</i> . . . . .	I63
b) <i>Le châtement corporel</i> . . . . .	I63
c) <i>Le bannissement</i> . . . . .	I64
CONCLUSION . . . . .	I69
Éléments de bibliographie sur la société guéré . . . . .	I77



## PETIT VOCABULAIRE ETHNO-SOCIOLOGIQUE

Toute discipline a son vocabulaire. Celui de l'ethno-sociologie est parfois ésotérique. Même en simplifiant au maximum, il n'est pas toujours possible d'éviter certains termes techniques. Ces termes, nous avons estimé utile d'en donner — ou d'en rappeler — la définition. *Aussi recommandons-nous très vivement de commencer la lecture de cet ouvrage par un examen attentif du vocabulaire ci-dessous.* Il est bien entendu que seuls les termes utilisés dans le présent texte y sont définis. Par simple commodité, et afin de permettre éventuellement au lecteur de retrouver facilement, en cours de lecture, l'un ou l'autre de ces termes, nous les avons classés par ordre alphabétique.

- Agnat** : descendant d'une même souche masculine.
- Agnatique** : voir patrilinéaire.
- Allochtone** : d'une origine différente de celle de la population autochtone, et installée tardivement dans le pays. Synonyme d'*allo-gène*.
- Avunculocal** : qualifie le statut de résidence auprès de l'oncle maternel. Ce statut est fonction des règles qui régissent le mariage. La résidence peut ainsi être patrilocale (chez le père du mari), virilocale (chez le mari, celui-ci pouvant ne pas habiter chez son père), uxoricale (chez l'épouse), avunculocale (chez l'oncle maternel)...
- Chasseur de sorciers** : ancien sorcier qui a fait amende honorable et a décidé de mettre son savoir au service de la société. Communément — et improprement — appelé également « féticheur ».

- Clairvoyant : voir devin.
- Clan : groupe constitué par tous les individus qui se rattachent soit par descendance *agnatique* (*patriclan*), soit par descendance *utérine* (*matriclan*) à un ancêtre fondateur lointain, quelquefois mythique. Le clan se différencie du lignage en ce qu'il est impossible de raccorder cet ancêtre au groupe par une connexion généalogique précise.
- Classificatoire : qualifie une nomenclature de parenté qui utilise un même terme pour désigner un ensemble de parents regroupés en catégories ou classes (exemple : les frères du père, les cousins du père, ainsi que tous les parents de la génération du père sont appelés « pères » ; par opposition au père « réel », ces « pères » sont dits « classificatoires »). La terminologie de parenté classificatoire permet l'existence de systèmes de parenté étendus. Elle s'oppose à la terminologie *descriptive*, qui *décrit* le lien de parenté par combinaison de termes élémentaires (exemple : l'oncle maternel est appelé « frère de la mère »).
- Devin : personne capable de découvrir ce qui est caché, de « deviner » l'avenir, par des moyens appelés « techniques divinatoires » et relevant d'une connaissance magique. Communément appelé également « clairvoyant », ou encore « féticheur ».
- Exogamie : obligation de se marier à l'extérieur d'un groupe donné, qui peut être plus ou moins étendu. Chez les Guéré, l'entité exogame correspond tantôt au clan, tantôt au lignage, tantôt au segment de lignage. S'oppose à *endogamie*.
- Fétiche : voir protecteur.
- Féticheur : voir homme-médecine, devin, chasseur de sorciers.



alfred schwartz

la vie quotidienne  
dans un village guéré

Cette étude est un condensé d'une thèse de 3<sup>e</sup> cycle préparée sous la direction du Professeur Georges Balandier et soutenue en Sorbonne le 28 janvier 1969. Le travail de terrain fut réalisé sous l'égide de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, organisme dont relève l'auteur. Le lecteur qui désirerait en savoir davantage sur les Guéré peut se reporter au texte de l'ouvrage primitif, paru sous le titre *Tradition et changements dans la société guéré*, mémoire ORSTOM n° 52, Paris, 1971.

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction  
réservés pour tous les pays.

© INADES 1975.

## TABLE DES MATIÈRES

Petit vocabulaire ethno-sociologique . . . . .	II
Avant-propos . . . . .	15
INTRODUCTION . . . . .	21
CHAPITRE I — L'UNIVERS MATÉRIEL DE LA VIE	
QUOTIDIENNE . . . . .	29
I — Le village . . . . .	29
I — Histoire de Ziombli . . . . .	29
a) <i>La mise en place des Nidrou</i> . . . . .	30
b) <i>Ziombli, des origines à nos jours</i> . . . . .	31
2 — Structure actuelle du village . . . . .	36
a) <i>Population</i> . . . . .	36
b) <i>Morphologie</i> . . . . .	41
II — Le terroir . . . . .	51
I — L'univers économique traditionnel . . . . .	51
a) <i>Les types d'activité</i> . . . . .	51
b) <i>L'organisation de la production</i> . . . . .	56
2 — De l'économie d'autosubsistance à l'agriculture commerciale . . . . .	60
a) <i>Le nouveau système de production</i> . . . . .	60
b) <i>Les limites du système actuel</i> . . . . .	64
CHAPITRE 2 — LES GRANDES ÉTAPES DE LA VIE . . . . .	
I — Naissance . . . . .	71
II — Initiation . . . . .	74
I — Le déroulement des opérations . . . . .	74

2 - Le sens et la portée de l'institution. . . . .	77
III — Mariage . . . . .	79
1 - Monogamie et polygamie . . . . .	80
2 - Les règles d'exogamie . . . . .	84
3 - La sphère des échanges matrimoniaux . . . . .	86
4 - La dot. . . . .	87
a) <i>La nature de la dot</i> . . . . .	87
b) <i>L'origine du paiement</i> . . . . .	90
c) <i>La signification de la dot</i> . . . . .	92
5 - Les différentes formes de mariage. . . . .	95
a) <i>Les formes classiques</i> . . . . .	95
b) <i>Les formes exceptionnelles</i> . . . . .	100
6 - Le rituel de mariage . . . . .	102
7 - Le divorce . . . . .	103
IV — Mort . . . . .	106
1 - Les chemins de la mort . . . . .	106
2 - Du décès à l'inhumation . . . . .	108
3 - L'enterrement . . . . .	110
4 - Le deuil . . . . .	111
5 - Les courants d'échanges funéraires . . . . .	112
6 - L'héritage . . . . .	114
CHAPITRE 3 — LA RÉGULATION DE L'ORDRE VILLAGEOIS . . . . .	119
I — Les fondements de l'ordre . . . . .	119
1 - Le système des interdits . . . . .	120
a) <i>Les interdits de tribu</i> . . . . .	120
b) <i>Les interdits de village</i> . . . . .	121

## TABLE DES MATIÈRES

9

c) <i>Les interdits de clan</i> . . . . .	I23
d) <i>Les interdits de lignage</i> . . . . .	I24
e) <i>Les interdits de personne</i> . . . . .	I24
2 - L'organisation du pouvoir . . . . .	I25
a) <i>Les fondements de l'autorité</i> . . . . .	I26
b) <i>L'exercice de l'autorité</i> . . . . .	I28
II — La perturbation de l'ordre . . . . .	I32
I - La transgression des règles . . . . .	I32
2 - La sorcellerie . . . . .	I33
a) <i>Le sorcier</i> . . . . .	I33
b) <i>L'acte de sorcellerie</i> . . . . .	I37
c) <i>La portée de la sorcellerie</i> . . . . .	I39
III — LES MÉCANISMES DE MAINTIEN OU DE RÉTABLISSEMENT DE L'ORDRE . . . . .	I42
I - Le système de prévention . . . . .	I42
a) <i>Les protecteurs</i> . . . . .	I42
b) <i>Les rites propitiatoires</i> . . . . .	I47
c) <i>Kwi</i> . . . . .	I49
2 - Le système d'intervention . . . . .	I50
a) <i>Règlement pacifique des conflits : l'appareil judiciaire</i> . . . . .	I51
b) <i>Règlement des conflits par la force : la guerre</i> . . . . .	I54
c) <i>Les thérapeutiques de lutte contre le mal</i> . . . . .	I59
3 - Le système de répression . . . . .	I63
a) <i>L'amende</i> . . . . .	I63
b) <i>Le châtiment corporel</i> . . . . .	I63
c) <i>Le bannissement</i> . . . . .	I64
CONCLUSION . . . . .	I69
Éléments de bibliographie sur la société guéré . . . . .	I77



## PETIT VOCABULAIRE ETHNO-SOCIOLOGIQUE

Toute discipline a son vocabulaire. Celui de l'ethno-sociologie est parfois ésotérique. Même en simplifiant au maximum, il n'est pas toujours possible d'éviter certains termes techniques. Ces termes, nous avons estimé utile d'en donner — ou d'en rappeler — la définition. *Aussi recommandons-nous très vivement de commencer la lecture de cet ouvrage par un examen attentif du vocabulaire ci-dessous.* Il est bien entendu que seuls les termes utilisés dans le présent texte y sont définis. Par simple commodité, et afin de permettre éventuellement au lecteur de retrouver facilement, en cours de lecture, l'un ou l'autre de ces termes, nous les avons classés par ordre alphabétique.

- Agnat** : descendant d'une même souche masculine.
- Agnatique** : voir patrilinéaire.
- Allochtone** : d'une origine différente de celle de la population autochtone, et installée tardivement dans le pays. Synonyme d'*allo-gène*.
- Avunculocal** : qualifie le statut de résidence auprès de l'oncle maternel. Ce statut est fonction des règles qui régissent le mariage. La résidence peut ainsi être patrilocale (chez le père du mari), virilocale (chez le mari, celui-ci pouvant ne pas habiter chez son père), uxoricale (chez l'épouse), avunculocale (chez l'oncle maternel)...
- Chasseur de sorciers** : ancien sorcier qui a fait amende honorable et a décidé de mettre son savoir au service de la société. Communément — et improprement — appelé également « féticheur ».

- Clairvoyant : voir devin.
- Clan : groupe constitué par tous les individus qui se rattachent soit par descendance *agnatique* (*patriclan*), soit par descendance *utérine* (*matriclan*) à un ancêtre fondateur lointain, quelquefois mythique. Le clan se différencie du lignage en ce qu'il est impossible de raccorder cet ancêtre au groupe par une connexion généalogique précise.
- Classificatoire : qualifie une nomenclature de parenté qui utilise un même terme pour désigner un ensemble de parents regroupés en catégories ou classes (exemple : les frères du père, les cousins du père, ainsi que tous les parents de la génération du père sont appelés « pères » ; par opposition au père « réel », ces « pères » sont dits « classificatoires »). La terminologie de parenté classificatoire permet l'existence de systèmes de parenté étendus. Elle s'oppose à la terminologie *descriptive*, qui *décrit* le lien de parenté par combinaison de termes élémentaires (exemple : l'oncle maternel est appelé « frère de la mère »).
- Devin : personne capable de découvrir ce qui est caché, de « deviner » l'avenir, par des moyens appelés « techniques divinatoires » et relevant d'une connaissance magique. Communément appelé également « clairvoyant », ou encore « féticheur ».
- Exogamie : obligation de se marier à l'extérieur d'un groupe donné, qui peut être plus ou moins étendu. Chez les Guéré, l'entité exogame correspond tantôt au clan, tantôt au lignage, tantôt au segment de lignage. S'oppose à *endogamie*.
- Fétiche : voir protecteur.
- Féticheur : voir homme-médecine, devin, chasseur de sorciers.

- Homme-médecine : personnage capable de guérir en recourant à la fois aux plantes médicinales (*guérisseur*) et à la psychothérapie (*chaman*). Prêtre également de certains cultes. Communément — et improprement — appelé « féticheur ». Dans la vision manichéenne du monde des Guéré, l'homme-médecine est par excellence l'agent du Bien.
- Interdit : prohibition de type alimentaire (*interdit cultuel*) ou social (*interdit social*). Synonyme de *totem*, terme d'origine indienne.
- Lignage : groupe constitué par tous les individus qui se rattachent soit par descendance *agnatique* (*patrilignage*), soit par descendance *utérine* (*matrilignage*) à un ancêtre fondateur *connu*. Subdivision du clan.
- Lignée : enchaînement de filiations.
- Matricentrique : centré sur la mère. Caractérise la cellule que constituent dans la famille polygynique la mère et ses enfants.
- Matriclan : voir clan.
- Matrilignage : voir lignage.
- Matrilinéaire : caractérise une filiation qui se fait par les femmes et à partir d'une même aïeule. Synonyme d'*utérin(e)*.
- Neveu utérin (ou maternel) : fils du frère de la mère.
- Ordalie : épreuve judiciaire dans laquelle Dieu est censé être le seul juge.
- Patriclan : voir clan.
- Patrilignage : voir lignage.
- Patrilinéaire : caractérise une filiation qui se fait par les hommes et à partir d'un même ancêtre mâle. Synonyme d'*agnatique*. S'oppose à matrilinéaire.
- Polyandrie : voir polygamie.
- Polygamie : situation d'un homme marié à plusieurs femmes (*polygynie*) ou d'une femme mariée à plusieurs hommes (*polyandrie*).

Polygynie	: voir polygamie.
Protecteur	: objet auquel on reconnaît un pouvoir magique de protection. Communément appelé « fétiche ».
Segment de lignage	: subdivision du lignage.
Sorcier	: personnage maléfique, qui agit toujours de manière occulte. Dans la vision manichéenne du monde des Guéré, le sorcier est par excellence l'agent du Mal.
Totem	: voir interdit.
Utérin	: descendant d'une même souche féminine. Voir aussi matrilinéaire.

## AVANT-PROPOS

Toute recherche a sa petite histoire. L'anecdote que je rapporte ici ne fut certes pas décisive dans le choix de mon terrain quand, en 1964, l'ORSTOM m'envoya comme sociologue en Côte-d'Ivoire. Elle y contribua cependant incontestablement.

Nous sommes en août 1959. J'accompagne une équipe de géographes, dirigée par le Professeur Tricart, et chargée d'établir un bilan des problèmes de transport sur l'ensemble du territoire ivoirien. C'est mon premier contact avec l'Afrique. Nous sillonnons méthodiquement le pays, compulsions systématiquement les rapports économiques des chefs-lieux de cercle et de subdivision, enquêtons auprès des planteurs, des commerçants, des transporteurs... Il fait particulièrement chaud en cette fin d'après-midi de septembre sur les berges du Cavally. En attendant l'arrivée du bac, j'arpente, torse nu, les abords du débarcadère de Sahibli, petit village à une dizaine de kilomètres à l'est de Toulépleu. Le passage d'une voiture est encore un événement en cette région reculée de l'Ouest. Les commentaires vont bon train, quand, brusquement, je vois arriver à moi Dominique, mon chauffeur, visiblement ému : « Patron, eux dire toi bon gros, bon gras, eux vouloir manger toi. » Le propos me laisse pantois. « Eux », ce sont les Guéré.

Quand, cinq ans plus tard, le Professeur Balandier, alors « patron » des sociologues de l'ORSTOM, me propose de faire un travail de sociologie rurale en Côte-d'Ivoire, sur un terrain à définir par moi-même, l'incident du bac de Sahibli me revient instantanément à la mémoire. Mon choix est fait : je retournerai sur les bords du Cavally, chez les Guéré, et je chercherai à en savoir davantage sur le bien-fondé de leur réputation d'anthropophages.

Ma curiosité faillit être satisfaite dès la première nuit

passée au village dans lequel j'avais choisi de m'établir, le village de Ziombli — à quelques kilomètres seulement en aval de Sahibli, dont le bac avait, entre-temps, été remplacé par un magnifique pont. Le chef m'avait installé dans l'unique case à toit de tôle de la localité. J'avais comme voisin un « vieux » qui s'avéra, par la suite, être l'un des principaux hommes-médecine de la communauté. Il était, miraculeusement, sorti indemne, quelques jours auparavant, d'un grave accident de voiture. Une très forte migraine l'assaillait, depuis, tous les soirs et l'empêchait de dormir. Je lui offris quelques comprimés d'aspirine, avant de mettre fin à notre première veillée. Il était tard et je m'endormis rapidement. Je n'ai pas l'habitude de me réveiller en pleine nuit. Aussi crus-je tout d'abord rêver. Le tam-tam appelait très ostensiblement à la fête. Des bruits lointains de chants et de danses lui répondaient. Un cortège semblait se former, qui parcourut d'abord le village, puis se rapprocha. Quand il se mit à tourner frénétiquement autour de ma case, je compris que je ne rêvais pas. J'allumai ma lampe-torche pour consulter ma montre : il était 2 h du matin. J'avoue que pendant quelques instants il n'y eut aucun doute dans mon esprit sur l'enjeu de la fête. J'essayais vainement de chasser de ma tête une image obsédante de chaudron en train de bouillir. Je me trouvais misérable sur mon petit lit de camp, sous une immense moustiquaire. J'étais à ce point paralysé par la peur que pendant tout le temps, infini, que dura cette ronde je restai figé sur mon lit. Quand j'entendis enfin le cortège s'éloigner et progressivement se disloquer, je me remis à respirer. Je pris aussi conscience de tout le ridicule de mon comportement. Il était 4 h. Je ne refermai pas l'œil du reste de la nuit.

Le jour était à peine levé que je me précipitai chez mon voisin pour m'enquérir du sens de l'étrange cérémonie dont j'avais été gratifié. Il m'expliqua que mon médicament lui avait fait un tel bien que pour me remercier il avait songé bon de convier sur-le-champ tout le village à la danse...

Quatre ans plus tard, au moment de quitter définitivement Ziombli, mon départ fut perçu comme un décès, celui de l'arrière-petit-fils du fondateur du village, dont j'étais la réincarnation « blanche ». Je vécus mes propres funérailles : elles se déroulèrent selon le modèle traditionnel, durèrent quatre jours et furent l'occasion de festivités émouvantes.

Sur les « pratiques anthropophagiques » de mes hôtes, je n'avais, entre-temps, appris que peu de chose. Suffisamment cependant pour comprendre sur quoi était fondée leur réputation.

Une première explication peut être fournie par l'existence effective d'une forme d'anthropophagie rituelle, jadis pratiquée à l'issue d'engagements « militaires » entre groupements ennemis. Sur l'adversaire tué, le vainqueur prélevait le cœur et les parties génitales. Ces organes étaient consommés rituellement pour acquérir du guerrier défunt la force, le courage, la générosité dont le cœur est le siège, la virilité dont les parties génitales sont les attributs. Jamais il n'était touché au reste du corps, que l'on enterrait dans une termitière... En fait, la littérature ethnographique nous apprend que de telles pratiques étaient autrefois courantes chez de nombreux peuples.

Une seconde explication réside dans l'ambiguïté du terme guéré *di*, qui signifie *manger* à la fois au sens propre et au sens figuré. Ainsi dit-on du sorcier qu'il « mange » sa victime. En fait, ce n'est que l'âme qu'il mange — en d'autres termes qu'il s'approprie — dans son acte maléfique, provoquant ainsi la mort de sa victime. Comme les agissements en sorcellerie sont fréquents, il n'est effectivement pas étonnant que les « mangeurs d'âmes » — et partant d' « hommes » — soient nombreux en pays guéré...

Une troisième explication, enfin, repose sur un préjugé tenace qui veut que l'homme soit un peu à l'image du milieu naturel dans lequel il évolue. La « nature » qui sert de support à l'existence quotidienne du paysan guéré est

incontestablement hostile. C'est le domaine de la grande forêt, difficile à pénétrer, encore plus difficile à maîtriser. Une forêt peuplée d'animaux redoutables, qui constituent un danger permanent. Un tel milieu fait d'emblée peur et ne peut servir de refuge qu'à des êtres pas tout à fait comme tout le monde, aux mœurs barbares, aux pratiques inhumaines. Or quoi de plus in-humain que de « manger » de l'humain ? Il est d'ailleurs significatif, à cet égard, de constater que tous les habitants de la grande forêt de l'Ouest et du Sud-Ouest ivoiriens sont également taxés — moins que les Guéré il est vrai — d'anthropophages...

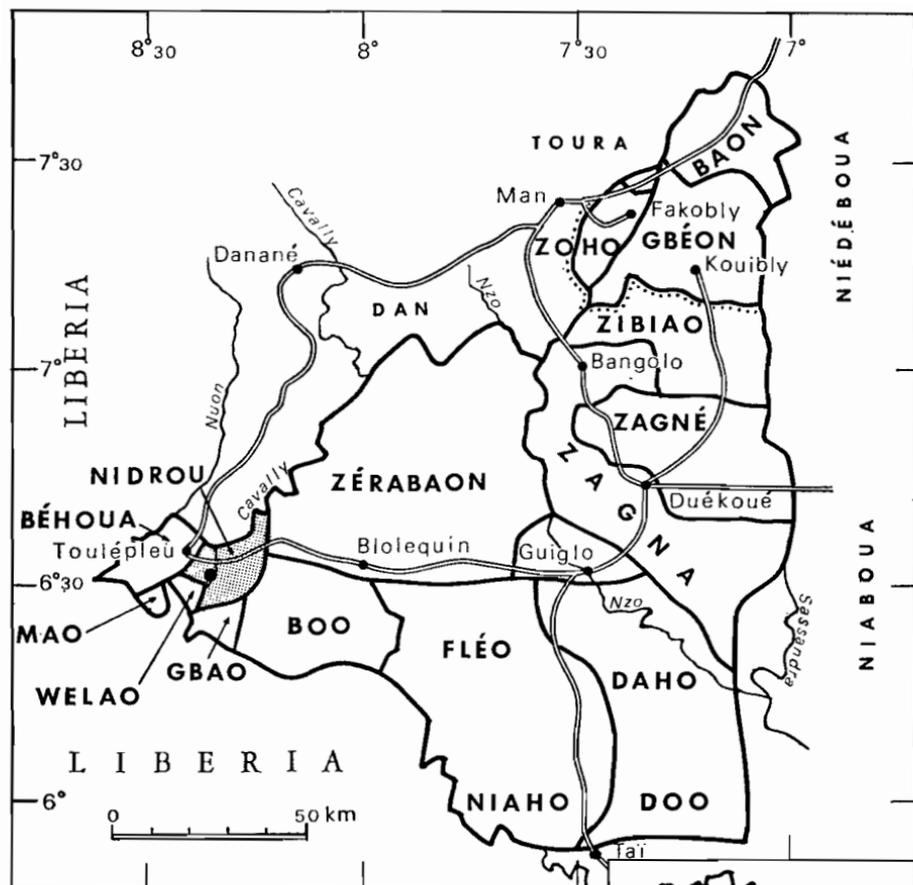
Ces explications n'ont, bien sûr, aucune valeur de preuves. Il est cependant un domaine de l'anthropophagie, la *nécropagie* (ne reproche-t-on pas aussi aux Guéré de n'avoir pas de cimetières ?), où l'accusation est en parfaite contradiction avec la « pratique » sociale. Le rituel funéraire guéré exige que ce soient les parents maternels du défunt — plus précisément les *neveux* — qui procèdent à toutes les opérations matérielles de l'inhumation : toilette funèbre, creusement de la tombe, enterrement. En d'autres termes, une fois le décès constaté, à part les neveux utérins plus personne n'a le droit de toucher au corps. Les seuls qui seraient donc, éventuellement, susceptibles de se livrer à la nécrophagie seraient ces neveux, c'est-à-dire les enfants de la propre sœur du défunt. Cela paraît absolument impossible quand on sait l'importance que revêt dans la société guéré la *prohibition de l'inceste*. Manger le frère de sa mère équivaldrait, en effet, non seulement à manger sa propre mère, puisque tous deux sont issus du même ventre, mais aussi à *coucher* avec celle-ci, le même terme, *di*, signifiant manger et copuler. On peut certainement reprocher beaucoup de choses aux Guéré, mais sûrement pas d'entretenir avec leurs mères des relations coupables. L'inceste est ce qu'il y a de pire. Étroitement associé à la sorcellerie, il symbolise le mal, partant la mort.

Les pages qui suivent ne fournissent nullement une image

idéalisée de la société guéré. Elles cherchent simplement à montrer comment vit un peuple à travers les grandes pré-occupations de son existence quotidienne. Existence faite, comme partout, d'événements heureux et malheureux, souvent profondément rythmée encore par la tradition, quelquefois fortement empreinte déjà de changement<sup>1</sup>.

1. Par souci de simplification, nous n'avons pas recouru à un alphabet phonétique spécial pour transcrire les termes guéré. Ces termes se prononcent donc selon les règles de la prononciation du français. Le *g* est cependant toujours dur (*gare*), sauf quand il est suivi d'un *n*, auquel cas il se nasalise (*agneau*) ; le *j* se prononce toujours *y* (*yeux*) ; le *u* se prononce *ou* (*genou*). Les noms propres (lieux, personnes ou autres) sont purement et simplement transcrits selon l'orthographe en usage dans l'administration ivoirienne.

Au seuil de cet ouvrage, je tiens à remercier tout particulièrement R. Deniel, qui a contribué à la correction du manuscrit.



● Village de Ziombli

LES GROUPEMENTS WÈ EN CÔTE D'IVOIRE



## INTRODUCTION

Le voyageur qui se serait aventuré dans la grande forêt de l'Ouest ivoirien dans la première décennie de ce siècle n'aurait eu que très peu de chances de rencontrer de « vrais » Guéré. Ceux-ci ne constituaient alors, sous le nom de *Guéo*, qu'une toute petite partie du vaste complexe humain auquel ils allaient donner leur nom, l'ensemble *wè* ou *wèniou*, « les hommes qui pardonnent facilement ». Ces Guéo habitaient la rive gauche du Kô, l'une des frontières naturelles entre le pays dan au nord et le pays *wè* au sud. Or, ce fut par cette frontière, à partir du poste de Logoualé, créé en 1911, que se fit la pénétration militaire du pays *wè*. Quand, parvenu sur les bords du Kô, l'officier commandant l'unité de pacification s'enquit du nom des populations habitant « de l'autre côté de la rivière », il lui fut répondu qu'il s'agissait des *Guémin*, terme par lequel les Dan désignaient leurs voisins Guéo. Pensant que ce terme s'appliquait à l'ensemble des populations au sud des Dan, et ignorant jusqu'à l'existence du terme *Wè*, le capitaine Laurent, alors administrateur du cercle du Haut-Cavally, retint officiellement pour désigner ces mêmes populations « la dénomination Guéré », corruption de Guémin, « les hommes de Guéo ».

Les populations *wè* les plus septentrionales, conquises à la même époque mais par un autre itinéraire, furent un peu plus « heureuses » en ce qui concerne la préservation de leur nom. A l'officier qui voulut savoir comment s'appelaient les populations chez lesquelles il allait pénétrer, l'interprète répondit en dioula<sup>1</sup> : « *Wè-bè.* » — « *Là-bas ?* Ce

1. Le terme *dioula* désigne communément, en Côte-d'Ivoire, les ressortissants du groupe culturel dit *mandé du nord* ou *manding*, établi au nord-ouest du pays. Par le biais de l'activité commerciale, les Manding ont diffusé progressivement leur parler sur l'ensemble du territoire. Ce parler, le *dioula*, est aujourd'hui la langue véhiculaire par excellence de la Côte-d'Ivoire.

sont les Wè. » Wè-bè donna Wobé... L'usage administratif allait faire le reste pour consacrer la terminologie nouvelle, alors que l'un et l'autre termes désignent incontestablement une seule et même entité humaine, l'entité wè. Au fil des années, les intéressés devinrent eux-mêmes plus royalistes que le roi, le Guéré se disant bien Guéré et le Wobé bien Wobé, les Wè n'existant plus que dans la mémoire des vieux.

Les Wè relèvent aujourd'hui des départements de Guiglo et de Man : les Guéré, des sous-préfectures de Toulépleu, Bolequin, Guiglo, Taï, Duékoué, Bangolo et Logoualé ; les Wobé, des sous-préfectures de Kouibly et de Fakobly. Les premiers comptent quelque 130 000 ressortissants, les seconds 50 000, pour un territoire de 14 000 km<sup>2</sup> environ. La densité du peuplement est cependant très inégale d'un bout à l'autre de ce territoire : forte en pays wobé, au nord, et sur l'interfluve Nuon-Cavally, à l'ouest, — 40 habitants au km<sup>2</sup> —, elle est plutôt faible dans la majeure partie de l'immense bloc forestier qui constitue, du Cavally au Sassandra, le cœur du pays guéré — moins de 10 habitants au km<sup>2</sup>. La forêt, dense, chaude et humide, la grande forêt guinéenne est en effet l'élément fondamental du milieu naturel dans lequel vivent les Wè. La température, relativement constante, s'y situe autour de 25 °C, tandis que la moyenne annuelle des précipitations est presque partout supérieure à 1 700 mm. Les pluies, qu'accompagne une très forte nébulosité, sont souvent précédées de tornades et d'orages particulièrement violents. Leur régime, qui rythme la vie agricole, détermine en gros quatre saisons : grande saison sèche de novembre à février, petite saison des pluies de mars à juillet, petite saison sèche de fin juillet à fin août, grande saison des pluies de septembre à novembre.

Les Wè appartiennent au groupe culturel dit *krou*, qui s'étend presque à égalité de part et d'autre de la frontière ivoiro-libérienne. Les Krahn du Libéria — au nombre de 50 000 environ — ne sont d'ailleurs que le prolongement vers le sud-ouest des Guéré de Côte-d'Ivoire. Nous ne savons

que peu de chose de l'histoire de la mise en place des populations krou. Tout ce que l'on peut avancer, c'est que d'une part le peuplement actuel est issu d'un fond incontestablement autochtone — en témoignent les plus anciens écrits que nous connaissions sur la côte, ainsi que les données de la tradition orale —, d'autre part le territoire jadis occupé par ces populations autochtones s'étendait beaucoup plus au nord et au nord-est — en témoignent les traditions d'origine de nombreux clans, notamment de clans wè, qui font venir leurs ancêtres de la savane. Les Krou auraient donc subi un rétrécissement progressif de leur espace traditionnel, partant un « tassement » dans la forêt, contre le littoral. Comment expliquer ce tassement ?

Trois séries de pressions, très nettement distinctes, semblent avoir présidé à la mise en place du peuplement actuel : la « poussée » mandé au nord, l'attrait de la côte au sud, l'éclatement du royaume ashanti à l'est. Ce que les historiens appellent la « poussée » mandé provoqua de nombreux déplacements du nord vers le sud — déplacements qui n'ont jamais eu l'allure d'une véritable migration, mais se traduisaient par de simples départs de micro-unités, voire d'individus isolés —, liés essentiellement aux politiques impérialistes des États qui se succédèrent, du 14<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle, sur les bords du Niger (invasions, contraintes militaires, assujettissements de toutes sortes...). Cette poussée amena vers la forêt les populations krou les plus septentrionales — les Wè en particulier —, apparemment déjà allergiques à toute forme de coercition, et sans doute aussi des éléments mandé. Le mouvement s'accrut à partir de la fin du 15<sup>e</sup> siècle, quand les caravelles prirent la relève des caravanes, avec l'attrait de plus en plus fort que le commerce côtier se mit à exercer sur l'intérieur. L'éclatement, à partir du 17<sup>e</sup> siècle, du royaume ashanti — dont le berceau est l'actuel Ghana —, suivi de l'arrivée en Côte-d'Ivoire, au début du 18<sup>e</sup> siècle, des Agni et des Baoulé, qui refoulèrent vers l'ouest des groupements moins

puissants, contribua enfin à peupler directement ou indirectement, soit par apport de populations nouvelles, soit par refoulement de populations autochtones, les marches krou orientales.

Le pays wè se subdivisait jadis en « territoires », *bloa*, groupements socio-politiques résultant de l'alliance, à des fins à la fois matrimoniales et militaires, de deux ou de plusieurs patriclans, *tkè*. Le *bloa* se définissait avant tout comme une aire privilégiée d'échange matrimonial, pouvant le cas échéant se transformer en groupement de guerre, quand l'un quelconque des patriclans le composant se trouvait en difficulté. La taille de ces groupements était très variable. Les plus simples étaient issus d'une alliance directe entre patriclans. D'autres instauraient une alliance à un second niveau entre groupements de patriclans déjà alliés. Les plus complexes, enfin, établissaient un troisième niveau d'alliance entre les unités précédentes, et aboutissaient à de véritables confédérations d'alliance, entités particulièrement redoutables en cas de guerre. Ce sont ces groupements de type *bloa*, au nombre d'une cinquantaine pour l'ensemble du pays wè, que nous qualifierons de « tribus ».

Nous avons vu que le *bloa* était toujours, dans un premier temps, le résultat de l'alliance de deux ou de plusieurs patriclans, *tkè*. Que sont ces patriclans ? Le *tkè* peut se définir comme un groupe de descendance constitué par l'ensemble des individus se référant en ligne agnatique à un même ancêtre. Le patriclan constituait autrefois l'unité organique de la société wè. Il s'identifiait au village, *ulo*, qui fonctionnait par conséquent plus comme un groupe de parenté que comme une communauté de résidence. Village et patriclan étaient en fait confondus.

Ce modèle d'organisation sociale ne résista cependant ni aux vicissitudes des luttes tribales, qui l'ébranlèrent déjà sérieusement bien avant la pénétration française, ni à la mise en place de l'appareil colonial, qui fut avant tout

synonyme d'éclatement des cadres traditionnels. C'est de 1911 à 1913 que se fit la conquête du pays wè, selon la « méthode d'action lente », dite de la « tache d'huile », préconisée par le gouverneur Angoulvant. Cette méthode consistait à établir des postes fixes à partir desquels des unités mobiles et légères rayonnaient. Furent ainsi successivement créés, en 1911, les postes de Béoué, Duékoué et Sémien, en 1912, les postes de Guiglo, Dieya et Kouibly, en 1913, le poste de Toulépleu. La résistance, si elle fut organisée partout, ne fut nulle part très importante. L'occupation du pays wè donna lieu en effet à beaucoup moins d'effusion de sang que celle de la plupart des autres régions de Côte-d'Ivoire. Cette relative facilité de pénétration n'empêcha cependant pas la mise en œuvre d'une politique particulièrement coercitive de regroupement des villages. La conséquence la plus directe en fut un important exode de populations vers le Libéria, pays alors sous aucune domination étrangère et « libre » par définition. Rares furent les *thè* qui parvinrent à conserver leur intégrité physique. La plupart se fractionnèrent en unités plus petites, *uunu*, qui se dispersèrent géographiquement. Ce sont ces unités disparates, que nous appellerons *lignages*, qui constituent la base des villages wè d'aujourd'hui.

Du point de vue de leur organisation sociale, les Wè apparaissent à première vue comme très peu différents de leurs voisins patrilinéaires de la forêt ouest-ivoirienne, qu'ils soient krou comme les Bété ou les Dida, étudiés par D. Paulme et E. Terray, ou mandé comme les Gouro, connus grâce aux travaux d'A. Deluz et Cl. Meillassoux. Ce qui caractérise cependant plus particulièrement le pays wè, c'est l'extrême isolement dans lequel resta plongée cette contrée, de par sa position géographiquement marginale et les difficultés de pénétration qui en résultèrent, jusqu'à une époque toute récente. Même l'accession de la Côte-d'Ivoire à l'indépendance nationale n'a pas réduit l'écart qui se creuse de plus en plus profondément entre zones proches de

la capitale, bénéficiant du pôle privilégié de croissance qu'est Abidjan, et zones éloignées, qui ne subissent que plus lentement les « générateurs » de changement. Si les Wè réussirent donc mieux à protéger leur patrimoine culturel que leurs voisins de l'est et du sud-est, le mouvement de transformation qui, par le biais de la diffusion de l'économie monétaire, ébranle à l'heure actuelle l'Afrique traditionnelle, n'a pas manqué d'affecter également leurs structures sociales les plus fondamentales. C'est l'impact de cette confrontation que nous nous proposons de mesurer ici, à partir de l'approche de la vie quotidienne dans un village, à la fois dans une optique statique de reconstitution du passé, de recherche des invariants, et dans une perspective dynamique d'analyse des processus de changement.

Le village dont nous avons partagé la vie pendant près de 4 ans — de janvier 1965 à octobre 1968 — se situe dans la sous-préfecture de Toulépleu, à l'extrémité ouest du pays guéré, aux confins du Libéria. Il porte le nom de *Ziombli*, « chez Zion » — Zion en étant le fondateur, et la désinence *bli*, que l'on retrouve dans de nombreux noms de localités, rappelant bien qu'à l'origine le village s'identifiait au patriclan, représenté par son aîné. Le village est implanté sur la rive droite du Cavally, à 3 km environ du fleuve, qui trace la limite orientale de son terroir. Ziombli est à 6 km au sud de la route Guiglo-Toulépleu, à laquelle une piste, plus ou moins carrossable, relie le village depuis 1962, et à 12 km par cette piste — à 5 seulement par un sentier de brousse — du chef-lieu de sous-préfecture, Toulépleu. L'actuel village est issu du regroupement de trois localités plus petites : l'ancien Ziombli, Guiriambli — installé à Ziombli depuis 1961 — et Klabo, en cours d'installation lorsque nous commençons notre enquête. La population des trois villages regroupés s'élevait, au 1<sup>er</sup> mars 1965, à 736 personnes, réparties en huit lignages ou segments de lignages, d'inégale importance. Sept de ces huit lignages

— le huitième étant d'implantation récente — appartiennent au *bloa nidrou*.

De la vie quotidienne à Ziombli nous brosserons tout d'abord le cadre matériel : présentation du village et de son terroir. Nous suivrons ensuite l'individu dans les étapes décisives de son existence : naissance, initiation, mariage, mort. Nous essaierons enfin de pénétrer les ressorts à la fois politiques et magico-religieux sous-jacents à la régulation de l'ordre villageois.



## chapitre I

# L'UNIVERS MATÉRIEL DE LA VIE QUOTIDIENNE

La littérature ethnographique, en accordant à la vie rituelle une place souvent démesurée, donne volontiers l'image d'un paysan africain plus préoccupé de spirituel que de temporel. « Mère Afrique » ne facilite pourtant pas l'existence de ses enfants. Le « rite » est effectivement important pour qui veut s'attirer les bonnes grâces des divinités, mais le paysan sait bien que sans recours à l'« outil » les greniers resteront désespérément vides.

*Primum vivere...* Aussi commencerons-nous par présenter l'univers matériel du paysan guéré : le village tout d'abord, cadre privilégié de sa vie sociale, le terroir ensuite, support principal de son activité économique.

### I — LE VILLAGE

#### 1 - Histoire de Ziombli

Un village, c'est d'abord une histoire. Celle de Ziombli est particulièrement significative de la manière dont sont nés la plupart des villages guérés. Voici quelles en furent les grandes étapes.

a) *La mise en place des Nidrou*

Rappelons que Ziombli appartient au traditionnel groupement — ou *bloa* — *nidrou*. L'histoire du village commence donc avec l'implantation des Nidrou sur les berges du Cavally, événement que nous situons, d'après les données généalogiques, vers le milieu du 18<sup>e</sup> siècle.

Selon une première version, les *thè* qui constituent au départ le *bloa* nidrou seraient partis de l'actuel pays wobé, où ils occupaient la frange forestière à l'est de Man. Certains d'entre eux, en quête de gibier, avaient l'habitude de s'enfoncer très profondément dans la forêt, en direction du sud et du sud-ouest. C'est ainsi que des hommes du clan *guiro*, au nombre de cinq, atteignirent le Cavally. Sur les bords du fleuve, ils rencontrèrent une population autochtone, les *Fan-Baon*, agriculteurs sédentaires, avec qui ils pratiquèrent pendant un certain temps une sorte de troc « à la muette » : le nouvel arrivant puisait dans les greniers des *Fan-Baon* le maïs dont il se nourrissait et, en retour, déposait devant leurs cases du gibier. Ces échanges, qui ne se faisaient jamais en présence des intéressés, se poursuivirent sans accroc jusqu'au jour où une famille autochtone, s'estimant lésée, en profita pour attaquer l'étranger : un chasseur *guiro* fut tué, mais les quatre autres parvinrent à s'échapper et s'en furent donner l'alerte dans leur pays d'origine. Les autres clans se déclarèrent solidaires des *Guiro* et, pour venger le chasseur tué, s'érigèrent en *groupement de guerre*, sous l'égide d'un guerrier célèbre, Kéi-Bosran, titulaire de *ni-koinhi*, littéralement « médicament de l'eau ». Ce « fétiche », qui était trempé dans l'eau chaque matin, avait une double fonction : porté par le chef de guerre, il indiquait la direction de l'ennemi ; parvenu à proximité de celui-ci, il déjouait sa surveillance en déclenchant une pluie diluvienne, ce qui permettait de le surprendre et de l'écraser. Conduits par *ni-koinhi*, les hommes de Kéi-Bosran parvinrent ainsi jusqu'au pays des *Fan-Baon*.

Selon certains informateurs, la guerre n'éclata pas tout de suite. Les Fan-Baon ayant fait amende honorable, il fut convenu que les « Nigri » — c'est ainsi que les Fan-Baon appelèrent les adeptes de *ni-koinhi* — dirigeraient le pays, et qu'en signe d'allégeance les premiers présenteraient au chef du clan guiro offensé toute bête noble tuée par eux à la chasse (éléphant, panthère, buffle). En gage d'alliance et d'amitié, le chef des Guiro donna même une de ses filles en mariage au chef des Fan-Baon. Mais ces derniers ne tardèrent pas à violer le pacte. Les Nigri les sommèrent alors de quitter le pays, sous peine de guerre. Les Fan-Baon ne se firent pas prier et se réfugièrent derrière la rivière Nuon (actuelle frontière entre Côte-d'Ivoire et Libéria).

Selon d'autres informateurs, la guerre éclata tout de suite. Elle fut rude et longue. Les Nigri remportèrent la victoire et refoulèrent les Fan-Baon derrière le Nuon.

Une seconde version de la migration nidrou veut que les clans du futur *bloa* aient été chassés par un envahisseur d'un pays qu'ils situent en *savane*. La crainte d'être poursuivis les aurait fait fuir dans la forêt, vers le sud-ouest, jusqu'au Cavally. Là ils se heurtèrent aux Fan-Baon, qu'ils vainquirent et refoulèrent de l'autre côté du Nuon.

A l'issue des hostilités, les Nigri — dont l'administration coloniale fera plus tard, par erreur de transcription, les *Nidrou* — s'établirent sur l'espace conquis et commencèrent à l'organiser. Le groupement de guerre, son rôle terminé, se dissolut de lui-même, mais l'alliance entre les familles se maintint en permanence par le biais de l'échange matrimonial.

#### b) *Ziombli, des origines à nos jours*

##### *La période précoloniale : le village-lignage*

Au terme de cette guerre victorieuse, les clans nidrou organisent leur territoire de façon quasi militaire. L'unité de base de cette organisation est le *thè*, chaque clan édifiant

son village en fonction des possibilités stratégiques du territoire dont il a la responsabilité. Ainsi les premiers établissements s'édifient-ils tous sur des hauteurs faciles à défendre. Les guerriers les plus valeureux installent leurs campements en « postes avancés », face aux quatre points cardinaux. Leur mission est de prémunir le groupe contre toute attaque surprise. Le gros des effectifs se répartit le long du fleuve. Chaque clan est investi d'une fonction spéciale : défense extérieure (clan de guerriers), fabrication de l'armement et des instruments aratoires (clan de forgerons), fourniture de l'approvisionnement (clans de pêcheurs et d'agriculteurs)... Les sept clans nidrou dont les lignages sont présents dans l'actuel Ziombli s'implantent en sept emplacements différents. Village et lignage, c'est-à-dire groupe de résidence et groupe de descendance, sont, à ce niveau, parfaitement confondus.

Dès la période précoloniale cependant se produisent des éclatements de *thè*. Les raisons en sont multiples : abandon du village au décès de l'ancêtre fondateur ou d'un parent proche, dissensions entre branches aînée et cadette, découverte d'un site stratégiquement plus facile à défendre, exécution des recommandations d'un devin conseillant de s'établir ailleurs, épuisement des terres, etc. Très souvent les segments dissidents, *uunu*, se regroupent avec d'autres lignages ou segments de lignages, pour former des communautés de résidence qui ne sont déjà plus fondées sur la seule parenté. En 1913, année de conquête du pays nidrou, les sept lignages de notre village n'occupent plus que cinq emplacements.

#### *La période coloniale : éclatements et regroupements*

La pénétration française en pays guéré ne suscite que des résistances sporadiques : devant la puissance de feu de l'envahisseur, l'ancien jeu des alliances militaires reste inopérant. La première réaction de la population est de chercher refuge dans les profondeurs de la forêt et d'échap-





per aux militaires par une dispersion extrême. Le lignage éclate et donne naissance à des unités plus légères, plus mobiles, centrées sur la famille élémentaire, établies dans des campements de fortune aux endroits les plus reculés, et prêtes à s'évanouir dans la nature à la moindre alerte.

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

L'organisation administrative, qui accompagne l'occupation coloniale, est à l'origine de nouveaux éclatements. Le canton, base du découpage territorial, essaie de se calquer sur l'ancien *bloa*, mais par suite de l'extrême dispersion des lignages n'y réussit qu'imparfaitement. Par ailleurs, la mise en place de chefs qui ne sont pas toujours admis par la totalité de la population, constitue souvent un sujet de mécontentement qui peut aller jusqu'au départ de familles entières hors du canton. L'individu « choisit », plus qu'il n'accepte, l'autorité par laquelle il va être régi : il fuit la tutelle de tel chef trop zélé, pour se réfugier auprès de tel autre plus complaisant. Ceci entraîne une remise en question du vieux groupement d'alliance et, avec la disparition de ses « frontières », une dispersion géographique encore plus prononcée des segments de lignages.

Après le mouvement d'éparpillement général suscité par l'arrivée du colonisateur, le calme se rétablit peu à peu. Mais comment contrôler une poussière de campements disséminés à travers la forêt ? L'autorité militaire essaie de constituer des entités « administrativement viables ». Elle

incite les campements à se regrouper. Quelques villages se reforment, mais sur des bases entièrement nouvelles. Les liens de parenté et les affinités d'alliance, qui prévalaient dans la constitution du groupement de résidence traditionnel, cèdent le pas aux « motifs » de l'administration. Un type nouveau de village apparaît et disparaît aussi rapidement : *le village de regroupement*. Les multiples tentatives des administrateurs coloniaux pour regrouper les populations aboutissent pratiquement toutes à l'échec. Elles ont même tendance à accélérer le mouvement de dispersion, chaque déplacement étant accompagné d'une série d'éclatements du lignage. Un tel part s'installer avec sa famille dans un campement en pleine forêt, où il échappera à tout contrôle de l'administration — le but du regroupement étant précisément de faciliter la tâche administrative —, un tel préfère rejoindre un village plutôt qu'un autre, etc.

Le cadre villageois traditionnel, constitué par le lignage, se désagrège ainsi progressivement, et cède le pas à une unité de résidence à base de segments de lignages disparates. En 1960, lorsque la Côte-d'Ivoire accède à l'indépendance, les sept lignages nidrou de notre village, auxquels était venu se joindre en 1928 un lignage d'un *bloa* voisin, n'occupent déjà plus que trois emplacements : Ziombli, Guiriambli, Klabo.

#### *La période post-coloniale : stabilisation et fixation*

Au lendemain de l'indépendance, la politique de regroupement des villages est immédiatement reprise par les autorités ivoiriennes. Le but est de constituer des entités villageoises à peuplement optimum, de manière à justifier les aménagements collectifs élémentaires dont toute communauté devrait être pourvue : école, dispensaire, piste carrossable qui en permette l'accès en toute saison, etc. L'emplacement du nouveau village est fixé par l'autorité administrative, le lotissement est obligatoire, et les mesures

mises en œuvre pour assurer le succès de l'opération sont radicales.

La décision de regrouper les trois villages de Guiriambli, Klabo et Ziombli — les distances qui séparent Guiriambli et Klabo de Ziombli étant respectivement de 2 et 3 km —, sur le site de Ziombli, est prise en 1961. Guiriambli effectue le déplacement l'année même. Il en va tout autrement de Klabo, dont la population oppose une passivité extraordinaire aux injonctions de l'administration, et pratique, jusqu'en 1965, une politique de temporisation, jouant sur le changement des administrateurs et sur les périodes de flottement qui en résultent pour gagner du temps et espérer voir le projet abandonné définitivement. Au début de 1965, personne n'a encore bougé. L'administration se fait menaçante et l'épreuve de force est imminente. Le chef de Klabo détruit alors symboliquement sa case et vient s'installer à Ziombli avec sa famille. Le sous-préfet adresse un ultimatum à la population : la date limite est fixée au 30 avril. Il reste 15 jours à peine pour déménager. Le village s'agite fiévreusement, et le déplacement commence. A la fin du mois la destruction s'avère inutile. L'administration triomphe : les trois villages sont enfin regroupés.

Dès 1966 cependant, mettant à profit les incitations à la modération prônées en matière de politique de regroupement par le Président de la République lui-même, une partie des « déguerpis » se réinstalle sur le site de l'ancien village. Sur les 23 chefs de ménage originaires de Klabo, il n'en reste plus que 12, en 1968, à Ziombli. En 1974, le village est quasiment reconstitué dans sa totalité.

\* \*  
\*

Comment caractériser, à la lumière de l'histoire de Ziombli, le village guéré actuel ? Il ne semble pas possible, ici, de parler de « communauté villageoise » : une communauté suppose l'existence d'une unité, d'une cohésion, d'une

homogénéité interne. L'hétérogénéité des groupes en présence est telle qu'il serait plus exact de définir un tel village comme un « agglomérat de lignages ou segments de lignages juxtaposés, ayant chacun son autonomie propre ». Cette juxtaposition est, par ailleurs, purement artificielle : le plus souvent résultat d'une intervention administrative coercitive, le manque d'unité du village s'en trouve encore accru.

## 2 - Structure actuelle du village

Comment le village de Ziombli se présente-t-il aujourd'hui ? Quelle est sa population ? Quelle est sa morphologie ?

### a) *Population*

#### *Répartition par unités lignagères*

Ziombli compte, au 1<sup>er</sup> mars 1965, 736 habitants. 5 seulement sont allochtones : 2 Dioula, installés au village depuis une dizaine d'années, 3 Dan (le « maître » de l'école, sa femme et leur petite fille). Les 731 autochtones se partagent entre 8 lignages ou segments de lignages, dont l'importance respective est, par ordre décroissant, la suivante :

Glaou	211
Doueyakon	200
Kpao	113
Kpahon	104
Séouandi	44
Zaha	27
Dakon	19
Welao	13

Ainsi les deux premiers lignages dominant-ils très nettement les autres. Un tel déséquilibre, qui reflète tout à fait

les conditions dans lesquelles s'est constitué le village, n'est pas sans conséquences sur sa gestion interne.

### *Structure par sexe et par âge*

Les femmes sont sensiblement plus nombreuses à Ziombli que les hommes : 386 contre 350. Cet excédent des effectifs féminins s'explique uniquement par l'existence d'un important mouvement migratoire qui attire les adultes, entre 25 et 40 ans, vers la Basse-Côte-d'Ivoire (Abidjan, Sassandra, plus récemment San Pedro), et même la côte libérienne (Monrovia). Le migrant laisse en effet toujours, dans un premier temps, sa — ou ses — femme(s) au village, en attendant que sa situation se stabilise. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il en fait venir une — rarement plus — auprès de lui.

La structure par âge est, quant à elle, celle d'une population *jeune* : 46,1 % de moins de 15 ans, 3,6 % seulement de plus de 65 ans. Elle est caractéristique de cette démographie « galopante » que connaissent aujourd'hui la plupart des sociétés africaines.

### *Activité*

A Ziombli, tout individu capable de travailler participe en fonction de son âge, de son état physique, de son statut social au système de production. L'enfant est intégré à l'appareil avant l'âge de 15 ans : pour les garçons, travaux de débroussement des champs de riz, désherbage des caféières, confection des cases ; pour les filles, semis, surveillance et récolte du riz. Quant aux personnes âgées, elles ne se retirent du système que lorsque les forces physiques ne leur permettent plus d'aller aux champs. Encore continuent-elles alors de vaquer au village à de multiples tâches productives.

Dans la société traditionnelle, la population active correspond donc en gros à la population susceptible de travailler — les seuls empêchements étant liés à l'infirmité

ou à l'extrême vieillesse. Il n'en est cependant plus tout à fait ainsi depuis l'introduction de la scolarisation. Le potentiel productif se trouve en effet amputé non seulement de tous les jeunes d'âge scolaire qui vont à l'école, mais aussi de tous ceux qui, après l'âge de 15 ans — âge théorique limite de la scolarité primaire —, ne l'ont pas encore quittée. A Ziombli, ils ne sont pas moins de 26 jeunes à être dans ce dernier cas — dont 4 seulement dans l'enseignement secondaire —, soit 15,3 % du potentiel productif masculin théorique.

En quoi consiste l'activité du paysan guéré ? Les femmes s'adonnent exclusivement au travail agricole ; quelques-unes seulement se livrent, en plus, à une activité commerciale : achat-revente de riz, sel, vin, pétrole, savon, tabac en poudre. L'actif masculin, pour sa part, exerce souvent, parallèlement à son activité principale, une activité secondaire, correspondant quelquefois à une formation professionnelle acquise par le passé, à la connaissance d'un métier, qui n'est pas (ou plus) exercé.

L'activité *principale* des 134 actifs masculins de Ziombli se ventile comme suit :

- 88 « planteurs », chefs d'exploitation indépendants pratiquant au moins une culture pérenne — café ou cacao — en plus de la culture vivrière traditionnelle ;
- 35 « aides familiaux », jeunes gens n'ayant pas encore acquis leur autonomie ;
- 5 « cultivateurs », chefs d'exploitation ne produisant que du vivrier ;
- 2 moniteurs d'enseignement, « instituteurs » de l'école « clandestine » ;
- 2 maçons ;
- 1 manœuvre agricole, l'un des deux Dioula installés au village ;
- 1 « trafiquant » de diamants.

22 de ces actifs exercent en plus, occasionnellement, une activité secondaire : 5 sont chasseurs, 3 chauffeurs ou apprentis-chauffeurs, 3 employés de maison, 2 guérisseurs, 2 cordonniers, 1 commerçant, 1 maçon, 1 forgeron, 1 vannier 1 pêcheur, 1 cultivateur, 1 manœuvre agricole. A cette catégorie bénéficiant de revenus d'appoint, réguliers ou sporadiques, peuvent enfin être rattachés 3 militaires retraités, qui touchent, chaque trimestre, une substantielle pension d'ancien combattant.

L'agriculture continue donc à occuper la quasi-totalité des actifs du village : 100 % des femmes, 96 % des hommes. Cette conclusion n'a rien de surprenant puisqu'il s'agit d'un village situé au fin fond de la forêt ouest-ivoirienne : elle confirme simplement l'isolement de Ziombli, encore très largement à l'écart de toute forme d'« urbanisation » en 1965.

#### *Composition et taille du ménage*

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

72 ménages sur les 102 que compte Ziombli se réduisent à la famille conjugale, mono- ou polygynique. 30 chefs de ménage seulement ont donc, en plus de leur propre famille, des dépendants. Ces derniers, au nombre de 60, soit 2 en moyenne par ménage, se situent comme suit par rapport au chef de famille :

- 20 ascendants : pères et mères réels ou classificatoires;
- 37 collatéraux : 15 frères et sœurs réels ou classificatoires, 21 neveux ou nièces patrilatéraux, 1 neveu utérin ;
- 3 alliés.

La taille moyenne de la famille conjugale s'établit ainsi à 6,5 personnes, celle du ménage à 7,2.

### *Alphabétisation*

En 1965, le village de Ziombli ne possède encore qu'une école « clandestine » — l'établissement officiel n'ouvrira ses portes qu'en 1967. Les écoles « clandestines », théoriquement interdites par les autorités, mais tolérées dans la pratique, réunissent alors couramment, dans les villages où n'existe pas d'école reconnue, une centaine d'élèves, rassemblés sous un abri de fortune et « enseignés » par un « maître » recruté et payé par les villageois eux-mêmes. Pour qu'à cette époque une école soit reconnue et bénéficie d'instituteurs rémunérés par le Ministère de l'Éducation Nationale, des conditions draconiennes sont exigées : bâtiment en dur, édifié selon un plan réglementaire, ainsi que des logements, conformes également à des normes fixées, pour le directeur et les maîtres adjoints. La réalisation d'un tel complexe demandait de la part des villageois un investissement minimum de 1,5 million de francs CFA.

En 1965, Ziombli compte 167 enfants d'âge scolaire (6 à 14 ans) : 89 garçons et 78 filles. Sur ces effectifs, 99 vont à l'école, soit un taux de scolarisation de près de 60 %. 64 fréquentent l'école « clandestine » du village, qui assure alors les CP1, CP2 et CE1. 35 sont inscrits à l'« extérieur » : 9 à Toulépleu, 8 dans les écoles d'autres villages de la sous-préfecture, 18 un peu partout en Côte-d'Ivoire — dont 4 seulement dans des établissements secondaires —, souvent au gré de l'affectation d'un parent fonctionnaire. Pour importante qu'elle soit pour l'époque, cette scolarisation reste encore à 70 % le privilège du sexe masculin.

Sur les 405 adultes (15 ans et plus) du village, 36 seulement savent lire et écrire, dont une seule femme. Sur cet effectif, 27 sont encore en cours de scolarité, dont 4 dans le secondaire. Le taux d'alphabétisation des adultes n'atteint donc que 8,2 %, ce qui est faible. 43 hommes *parlent* en plus le français, ce qui porte à 79 le total des hommes,

soit 45 %, sachant s'exprimer dans cette langue. Si ce résultat est encore modeste, la langue française l'emporte cependant notoirement sur la langue véhiculaire ivoirienne, le dioula, parlé par moins de 70 adultes du village. Ce dernier trait est par ailleurs significatif de la faible perméabilité du Guéré au monde de l'Islam.

### *Appartenance confessionnelle*

Les religions universalistes — Islam et Christianisme —, malgré un très long contact avec les colporteurs dioula et une trentaine d'années de présence missionnaire, n'ont encore que très faiblement pénétré la société guéré. A Ziombli, deux hommes seulement ont été baptisés selon le rite catholique — l'un au cours de son service militaire en France, l'autre au cours d'un séjour prolongé sur la Basse-Côte —, mais ont abandonné depuis longtemps toute pratique. Cela n'empêche pas 41 personnes de se dire catholiques et 10 protestantes. Quant à l'Islam, nous n'avons noté qu'un seul cas de conversion : il s'agit d'un apprenti-chauffeur qui, après avoir vécu plusieurs années au voisinage permanent de son employeur dioula, a fini par embrasser la confession de celui-ci.

### b) *Morphologie*

Deux questions retiendront ici notre attention : comment la population de Ziombli se projette-t-elle dans l'espace ? Comment conçoit-elle son habitat ?

### *Occupation de l'espace et structure lignagère*

L'histoire précoloniale de Ziombli a mis en évidence l'existence quasi généralisée du village-lignage. Le regroupement coercitif des populations qui suivit la conquête militaire donna naissance à une double occupation de l'espace : à côté des villages de regroupement, imposés par l'administration et réunissant des lignages souvent hétéro-

clites, se multiplièrent les campements, groupements homogènes et fonctionnels, fondés sur la seule parenté. Nous examinerons ici successivement les rapports entre occupation de l'espace et structure lignagère au niveau du village d'une part, au niveau du campement d'autre part.

### Village et lignage

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

Précisons tout d'abord que la plupart des villages guéré ont fait l'objet, ces dernières années, d'opérations de lotissement. L'intervention, qui poursuivait un but d'assainissement, consista essentiellement à tracer des axes se coupant à angle droit et faisant office de rues, et à délimiter, de part et d'autre de ces voies, des carrés de 40 mètres de côté. C'est sur ces « lots », répartis entre les chefs de ménage, en fonction de leurs besoins, que s'est reconstitué le nouvel habitat.

La topographie actuelle de Ziombli, loti en 1964, ne traduit donc plus une occupation spontanée de l'espace. La structure de la communauté est le résultat direct des opérations de regroupement qui, depuis 1961, affectent les différents lignages qui la constituent. Le village est formé de trois quartiers nettement distincts : Ziombli, Guiriambli, Klabo, les deux derniers s'étant simplement juxtaposés, comme nous l'avons vu, l'un en 1961, l'autre en 1965, à l'ancien Ziombli. Ces trois quartiers continuent à être perçus par la population comme des villages différents et, tout en reconnaissant théoriquement un chef unique, conservent dans la pratique une totale autonomie. Cela se traduit notamment, sur le plan politique moderne, par l'existence de trois comités du PDCI-RDA (Parti Démocratique de Côte-d'Ivoire, Section ivoirienne du Rassemblement Démocratique Africain), dont l'action est souvent

loin d'être concertée, ce qui a pour conséquence (comme nous le verrons plus loin) de rendre la gestion du village, sinon impossible, du moins particulièrement difficile. En juin 1968, le quartier Klabo n'avait pratiquement plus d'existence officielle, la moitié environ de la population, le chef en tête, s'étant réinstallée sur l'ancien site.

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

— le quartier, village à l'origine, est le résultat d'une conjoncture historique donnée. Si, pas plus que le village, il ne se caractérise par l'homogénéité des groupes en présence, ceux-ci ont en revanche et de façon générale toujours librement choisi de vivre ensemble ;

— le quartier s'articule autour d'un lignage-leader, fondateur de l'ancien village : Glao pour Ziombli, Kpahon pour Guiriambli, Doueyakon pour Klabo. Dans l'orbite de ces noyaux gravitent les segments de lignages que le groupement dominant a attirés à lui au cours de l'histoire. Parfois ceux-ci lui ont été imposés. Mais, de toute façon, ces segments continuent de conserver une totale autonomie, sauf en ce qui concerne l'administration du quartier ;

— le découpage interne du quartier s'effectue *grosso modo* sur la base du segment de lignage (*gbowon*). Mais cette règle n'est pas rigoureuse : l'exemple des Glao, qui se subdivisent en deux *gbowon*, montre d'une part une certaine imbrication entre segments de lignages, d'autre part une amorce de dispersion par rapport aux noyaux centraux. Précisons cependant que ces écarts résultent le plus souvent de la seule expansion démographique du lignage ;

— l'ancien village de Klabo présentait une structure analogue à celles de Ziombli et de Guiriambli : à un fort noyau doueyakon, constituant le groupement-leader, s'étaient ajoutés trois segments de lignages d'origines diverses et aux effectifs très peu importants.

L'occupation de l'espace villageois met donc très nette-

ment en évidence l'autonomie des différents lignages ou segments de lignages. Même si entre quartiers, ou à l'intérieur d'un quartier, aucune limite matérielle ne concrétise la frontière entre groupements lignagers, un clivage réel n'en existe pas moins entre les communautés en présence. Ni le quartier, ni le village n'ont en effet d'existence fonctionnelle. La véritable unité organique demeure le groupe de descendance.

### Campement et lignage

Par campement nous entendons ici toute unité de résidence permanente qui se crée, parallèlement au village, en un endroit donné du terroir. Une telle unité ne doit pas être confondue avec le campement de culture. Celui-ci n'est qu'un abri pour le temps d'une saison agricole. Il change de place chaque année avec le champ de vivrier sur lequel il est installé.

L'apparition du campement nous semble directement consécutive à l'intervention du colonisateur. Le processus de formation en est, en gros, le suivant. L'administration ordonne un regroupement. Étant donné les méthodes coercitives utilisées pour mener à bien l'opération, les populations ne manquent jamais de s'exécuter et de s'installer à l'emplacement fixé. Officiellement, chacun habite au village, mais dans la plupart des cas ce n'est là qu'une façade. Dans la réalité, le groupe « déplacé », quand il ne continue pas à résider sur le site même qu'il est censé avoir quitté, se reconstitue en « campements », soit à proximité de l'ancien habitat, soit en un endroit donné du terroir du nouveau village. Ce fut exactement ce qui se produisit tout récemment encore quand l'administration décida, en 1965, de mettre un terme aux réticences de Klabo : le village fut symboliquement démoli, chaque chef de ménage vint aussi symboliquement construire sa case à Ziombli, mais le véritable déplacement s'effectua en direction de campements déjà existants ou créés pour la circonstance.

A l'heure actuelle, il existe sur le terroir de Ziombli-Klabo huit de ces campements, constitués essentiellement sur la base du groupe de descendance, auquel s'ajoutent éventuellement des alliés, mais exceptionnellement seulement des membres de lignages « étrangers ». De telles communautés se présentent avant tout comme des entités fonctionnelles, opérant comme groupements d'entraide (principalement au niveau du système de production : préparation des champs, semis, récolte).

Le campement apparaît ainsi comme la véritable entité organique de la société guéré. Fondé sur la seule parenté, il opère comme un élément particulièrement conservateur de la structure lignagère traditionnelle. Réaction contre l'intervention coercitive de l'administration, il continue à être perçu comme le seul cadre à l'intérieur duquel l'individu peut vraiment se mouvoir à l'abri de toute contrainte.

### *L'habitat*

Au cours des cinquante dernières années, la structure de l'habitat a été profondément bouleversée par le colonisateur, puis, après l'indépendance, par les autorités ivoiriennes. Les transformations ont affecté à la fois la conception globale de l'aménagement de l'espace habité et les conditions techniques. Nous essaierons d'analyser l'habitat actuel sous l'angle de cette double évolution.

### Aspects conceptuels

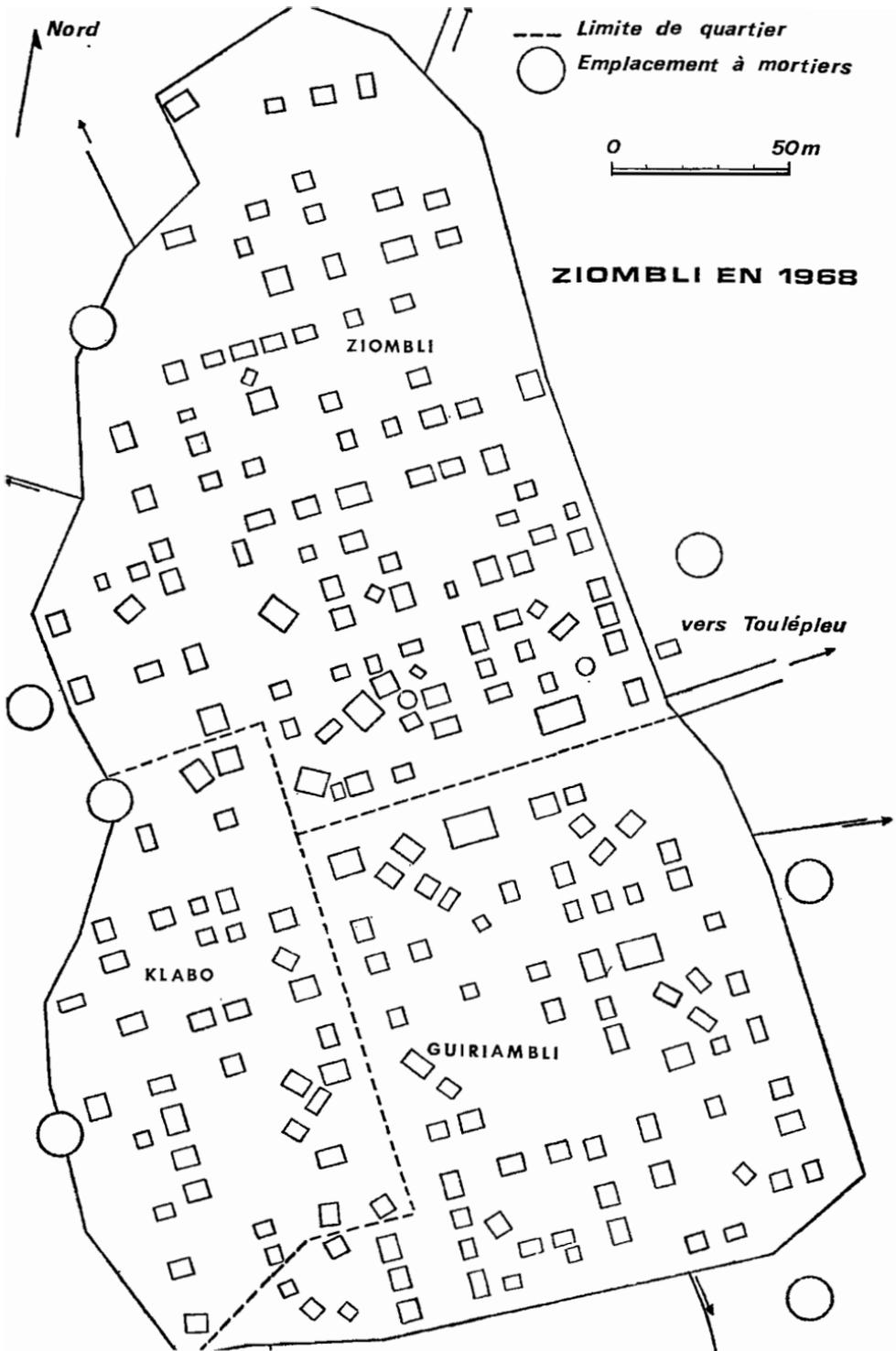
Dans la société guéré traditionnelle, il existait trois types de cases : *gbo-tohu*, habitation et cuisine de la femme ; *mian-dé*, logement auquel avait droit un homme à partir d'un certain âge ; *bulo-gbo*, construction sommaire, servant d'habitation et de grenier à riz, mais pouvant provisoirement tenir lieu de *gbo-tohu* au village.

Ces cases différaient plus par leur destination que par

leur forme. Toutes reproduisaient en effet un modèle identique, rond, à toit conique abritant un grenier et recouvrant, suivant les dimensions, une ou plusieurs cellules d'habitation. L'homme, jusqu'à un certain âge, quelle que fût sa situation matrimoniale, ne disposait pas de case propre : il partageait l'habitation (*gbo-tohu*) de sa femme et, s'il était polygame, changeait de logement tous les trois jours. Deux ou plusieurs coépouses occupaient parfois la même case ; ceci n'était cependant possible que si le mari avait un *mian-dé*, et pouvait donc « recevoir » à domicile. D'ailleurs, l'édification d'un *mian-dé* visait seulement à éviter, avec la croissance des enfants, une trop grande promiscuité à l'intérieur de la case de la mère. Enfin, la case appelée *bulo-gbo* n'était que la reconstitution au campement, et en plus petit, de *gbo-tohu*. Elle n'apparaissait au village que comme abri temporaire, en attendant que soit achevée l'habitation définitive.

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

La politique de modernisation de l'habitat entreprise par les autorités ivoiriennes, au lendemain de la proclamation de l'indépendance, n'a encore affecté le pays guéré que sous les formes du regroupement de populations et de lotissement des villages. Mais elle n'a pas manqué d'introduire indirectement ces dernières années de nouvelles transfor-



--- Limite de quartier

○ Emplacement à mortiers



**ZIOMBLI EN 1968**

ZIOMBLI

KLABO

GUIRIAMBLI

vers Toulépleu

Nord

mations. Les cases rondes, théoriquement interdites par l'administration « pour n'être pas conformes aux normes d'hygiène », ont pratiquement toutes disparu (il en reste deux à Ziombli). La case-cuisine est de plus en plus souvent remplacée par une simple pièce, aménagée à cet effet dans l'habitation du mari. Certaines femmes ont carrément opté pour la cuisine en plein air.

Soulignons enfin l'apparition récente de « cases de célibataires », *kua-gbo* (« maison de jeune »), abritant deux ou plusieurs jeunes gens ayant pris l'initiative de se construire un logement indépendant.

A l'heure actuelle, on rencontre donc dans les villages guéré les types de cases suivants : *case too-gbo*, généralisation au départ de l'ancien *mian-dé*, qui est tantôt à seul usage d'habitation, abritant soit uniquement le chef de ménage, soit celui-ci et sa — ou ses — femme(s), tantôt à usage à la fois d'habitation et de cuisine — les femmes pouvant accéder depuis peu à de telles cases ; *case gbo-tohu*, qui de ronde est devenue carrée, et qui sert à la fois d'habitation pour la femme et ses enfants et de cuisine ; *case kua-gbo*, logement pour jeunes gens ou jeunes filles ; *case-cuisine* enfin, petit local abritant un foyer et destiné à la seule préparation des aliments.

En 1968, la répartition des différents types de construction entre les 192 cases de Ziombli est la suivante :

<i>Case too-gbo</i>	89
pour homme seulement	39
pour homme + femme(s)	15
habitation + cuisine	35
<i>Case gbo-tohu</i>	83
<i>Case kua-gbo</i>	12
pour jeunes gens	12
pour jeunes filles	0
<i>Case-cuisine</i>	8





### Aspects techniques

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

De quelle manière l'apparition du ciment, du fer à béton, de la tôle et de tous les accessoires de la construction moderne affecte-t-elle, à l'heure actuelle, cette technique traditionnelle ? Si la pénétration de ces matériaux d'importation est encore lente — leur coût élevé étant le seul obstacle à une plus grande diffusion —, les possibilités qu'ils permettent n'ont cependant pas manqué de donner naissance à des formules nouvelles. La principale innovation est la maison en briques de terre, avec joint en ciment, édifiée tantôt sur un soubassement en « dur » (réalisé avec des blocs de latérite), tantôt à même le sol. Une telle construction est le plus souvent recouverte d'un toit en « papos »<sup>1</sup>, rarement de tôles. Ce type de case en « semi-dur » marque la transition entre l'habitat ancien et la maison de type européen en « dur », à laquelle n'accèdent encore que de rares privilégiés (anciens combattants notamment) et qui ne se différencie de la première que par des murs en agglomérés de ciment et une couverture en tôle.

Cependant, en 1968, Ziombli demeure fort réticent à l'égard du « semi-dur » : à l'exception de deux bâtiments qu'on est en train d'édifier en briques de terre, toutes les constructions du village sont encore en matériau traditionnel, dont une seule case avec un toit de tôle. Construire en « semi-dur » est perçu comme une opération d'envergure, nécessitant la mise en œuvre de moyens importants — le « semi-dur » ne se concevant pas sans une couverture en

1. Panneaux de rameaux de palmier tressés.

tôle — et devant déboucher sur un résultat définitif. Aussi, en attendant de pouvoir construire en dur préfère-t-on continuer à bâtir en « traditionnel ».

L'habitat guéré, sous l'effet conjoint des regroupements de populations, des opérations de lotissement des villages et de l'introduction de techniques nouvelles de construction, a donc vu ces dernières années sa physionomie se transformer profondément. Ainsi, 90 % des cases existant à Ziombli en 1968 ont-elles vu le jour après 1964, l'année 1965 ayant connu une activité particulièrement intense en ce domaine. L'effort fourni par le paysan a donc été considérable. Malheureusement, les résultats, dans le cas de Ziombli notamment, ne justifient pas toujours la somme de temps et de travail consacrés à l'entreprise : les améliorations apportées à l'habitat sont insignifiantes — quelquefois les cases sont un peu plus spacieuses —, les techniques mises en œuvre n'ont guère évolué. Le village a, certes, gagné en « alignements », mais, aussi paradoxal que cela paraisse, également en « ruines » : l'abandon du quartier Klabo, un an à peine après sa création, souligne bien le côté quelque peu irrationnel et, dans ce cas précis, tout à fait gratuit, de l'opération.

\* \*  
\*

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

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

## II — LE TERROIR

Le terroir, au sens où l'entendent les géographes P. Péli-sier et G. Sautter, à savoir une « portion de territoire appropriée, aménagée et utilisée par le groupe qui y réside et en tire les moyens de subsistance », n'a pas été plus épargné que le village par les bouleversements profonds qui affectent la société guéré depuis une cinquantaine d'années. L'introduction des cultures de rente — café, cacao — a joué à cet égard un rôle décisif. Perçu jadis comme un espace particulièrement sécurisant, puisqu'il fournissait à l'individu l'essentiel de sa nourriture, le terroir est aujourd'hui, par les problèmes de plus en plus nombreux d'adaptation au monde moderne qu'il pose au paysan traditionnel, source d'inquiétude. C'est ce que met en valeur la comparaison entre les univers économiques ancien et nouveau.

### 1 - L'univers économique traditionnel

#### a) *Les types d'activité*

Trois grands types d'activité caractérisent l'univers économique traditionnel : ramassage, production, transformation.

#### *Ramassage*

Le *ramassage* proprement dit et la *cueillette* constituent les niveaux les plus primaires de ce type d'activité. Ces opérations consistent principalement à collecter les fruits sauvages, les plantes, les écorces et les feuilles à usage

alimentaire ou médicinal, à ramasser les noix de cola, les champignons, les escargots, à récolter les graines de palme, à capturer les termites, à extraire certaines larves, etc.

L'*élevage*, dans la mesure où aucune technique de production n'est mise en œuvre, peut être également assimilé à une simple activité de ramassage. Les animaux — bœufs, cabris, moutons, volailles — ont toujours un propriétaire, le troupeau de bovins étant un bien lignager dont l'aîné du groupe assure le contrôle. Cependant, aucune surveillance n'est assurée. Les bêtes évoluent en toute liberté, cherchent elles-mêmes leur nourriture, se reproduisent naturellement et ne sont l'objet d'aucun soin. Plutôt que de les enfermer, ce sont les cultures que l'on « enferme », en édifiant des clôtures autour des champs de riz. Aucun sous-produit de l'élevage n'est utilisé : le lait est considéré comme un aliment dégradant, ravalant l'homme au rang de bête, puisque sa destination première est de servir de nourriture aux jeunes animaux. Quant à l'œuf, il est considéré comme un poulet en puissance : sa consommation correspondrait à une destruction de capital.

La *chasse* et la *pêche* forment finalement les niveaux les plus élaborés de l'activité de ramassage.

Les techniques de *chasse* sont principalement de quatre ordres :

— la chasse à l'*arc*, pour le gibier se déplaçant dans les airs ou dans les arbres (oiseaux, singes), les flèches étant le plus souvent empoisonnées ;

— la chasse à l'*épieu*, pour le gros et le moyen gibiers, évoluant à ras de sol (éléphant, buffle, phacochère, cervidés) ou à des hauteurs à portée de jet (panthère) ;

— le *piégeage* : les techniques sont multiples et visent aussi bien le gros que le petit gibier (fosse à éléphant, piège à buffle, piège à antilope, piège à agouti, etc.) ;

— plus récemment, et pour tous les gibiers, la chasse au *fusil*.

La chasse est une activité presque toujours individuelle. Seule la chasse à l'éléphant implique la participation de deux ou plusieurs personnes à la fois.

Parmi les techniques de *pêche* utilisées il convient de citer :

— la « *chasse* » au *poisson* : cette technique, qui est toujours couramment pratiquée, nous semble la plus ancienne et la plus originale. L'appât est constitué par une boulette de manioc pilé dans laquelle on introduit un peu de tabac en poudre. Le pêcheur se déplace le long de la rivière, repère sa prise et lance la boulette. Le poisson la happe, disparaît dans les profondeurs, mais ne tarde pas à refaire surface en tournant sur lui-même à l'aveuglette, *étourdi* par le tabac. Le pêcheur n'a plus qu'à se jeter à l'eau pour ramener sa prise à la nage ;

— la pêche au *cordeau* : il s'agit d'une corde en raphia tendue à l'horizontale au ras de l'eau, généralement entre deux pirogues, le long de laquelle sont fixées des lignes — jusqu'à 30 ou 40 — munies d'hameçons. Le cordeau est soit posé en travers de la rivière, soit traîné parallèlement au lit, un peu à la manière d'un filet ;

— la pêche à la *nasse* : elle est le propre des femmes. La nasse est un petit filet aux mailles très serrées, sorte d'épuisette sans manche, utilisé à la manière d'un tamis pour attraper dans les fonds de faible profondeur le petit poisson ;

— le *piégeage* : la pose de pièges à poisson est de loin la technique la plus rentable. Les pièges sont individuels ou collectifs :

- pièges *individuels* : confection d'*enclos* dans l'eau à proximité de la berge, ouverts sur la rivière par une porte coulissante, maintenue en position haute par un mécanisme auquel est fixé l'appât (épis de riz, morceau de manioc bouilli), et dont le moindre dérangement déclenche immédiatement la fermeture ; pose de *nasses*, différentes des filets des femmes : paniers cylindriques

en rotin, avec ouverture en forme de cône, à accès facile, mais sans possibilité de sortie ;

- pièges *collectifs* : au moment de la montée des eaux, on édifie des barrages en travers de « marigots » affluents d'une rivière plus importante, légèrement en amont de leur embouchure. Ces barrages, faits en clayonnages de bois et de bambou, permettent le passage du poisson vers l'amont, mais le retiennent dans l'autre sens. Au moment de la décrue, il suffit simplement de ramasser le poisson. Ces pièges collectifs sont en général l'œuvre de tout le lignage, quelquefois même de plusieurs lignages à la fois.

L'activité de ramassage n'est jamais pratiquée à plein temps. L'individu, ou la collectivité, ne s'y consacre qu'accessoirement et occasionnellement. Il en est tout autrement de l'activité de production.

### *Production*

Dans l'univers économique traditionnel, l'activité de production est essentiellement centrée sur la culture du *riz pluvial*, auquel on associe trois autres produits vivriers : manioc, maïs, taro, plus quelques petits légumes et condiments : gombo, aubergine, tomate, piment, feuilles à sauce... Le paysan guéré consacre théoriquement dix mois sur douze à la production vivrière, le reste du temps étant réservé à l'activité sociale. Les grandes étapes du cycle agricole sont les suivantes : repérage et défrichage de la parcelle dès la saison sèche (fin décembre-janvier) ; abattage des arbres et brûlis (février) ; « labourage » à la houe et semis du premier riz (riz de soudure) et du maïs dès la tombée des premières pluies (mars-avril) ; semis du riz principal et mise en terre des boutures de manioc (mai-juin) ; désherbage, clôturage et surveillance du champ pendant la petite saison sèche (juillet-août) ; enfin récolte (de septembre à fin octobre). Nous verrons plus loin comment s'organise cette activité de production.

*Transformation*

Dans le village guéré traditionnel, l'activité de transformation se situe très nettement à deux niveaux. A un premier niveau, qui n'implique que la connaissance de techniques rudimentaires, donc à la portée de tout le monde, se rattachent les activités de transformation de type *domestique* : construction de la case — confection du clayonnage en bois, façonnage et application du pisé<sup>1</sup>, tissage des papos —, fabrication de l'huile de palme ou de palmiste, du vin de palme<sup>2</sup>, de la farine ou de la pâte de manioc, de la farine de maïs, etc. A un second niveau, qui implique un degré de technicité et de spécialisation déjà beaucoup plus élevé, se rattachent toutes les activités de transformation de type *artisanal* : travail des *métaux* (*fer*, qui se trouve en abondance en pays guéré sous la forme d'oxydes, et qui sert à fabriquer à la fois des armes de chasse et de guerre et des outils aratoires ; *cuivre*, qui est travaillé sur place à partir de la refonte de seaux, marmites et cuvettes importés de la côte libérienne, et qui sert surtout à la production d'anneaux, *diguin*, monnaie spécifique de l'échange matrimonial) ; travail des *végétaux* (*bois*, qui sert à la fabrication d'objets soit utilitaires — mortiers, pilons, pirogues —, soit rituels — masques, statuettes, tam-tams ; *raphia*, utilisé pour la confection des vêtements, des cordeaux et des nasses de pêche, des hamacs ; *liane*, matière première de l'industrie de la vannerie — paniers, sièges, couvercles) ; enfin *poterie* (fabrication de jarres pour la conservation de l'eau, de cruches et de pots divers).

Ce qui différencie les activités de transformation de la société guéré traditionnelle d'une véritable industrie de type artisanal, c'est leur caractère non permanent et irré-

1. Terre argileuse pétrie, s'applique ou s'étale comme une pâte.

2. Sève de palmier fermentée. Le vin de palme est communément appelé *bangui* en Côte-d'Ivoire.

gulier. Le forgeron, le sculpteur, le vannier, la potière ne travaillent que sur commande et vaquent dans l'intervalle à d'autres tâches. Leur capacité technique les distingue cependant des autres membres de la communauté et, dans la plupart des cas, leur confère un statut spécial.

## b) *L'organisation de la production*

### *Les principes d'organisation*

Trois principes de base régissent l'organisation traditionnelle du système de production guéré : spécialisation clanique, division sociale du travail, existence d'un pouvoir de contrôle.

Nous avons vu que la *spécialisation clanique* — existence de clans de pêcheurs, chasseurs, forgerons, guerriers... — était de règle dès l'installation des Nidrou sur les berges du Cavally. C'est même en fonction de cette spécialisation que se fait alors l'occupation de l'espace. Le *bloa* parvient ainsi à former, malgré l'absence de toute structure politique instituée, une entité territoriale fonctionnelle, capable, pour l'essentiel de ses besoins, de vivre en autarcie. Cette indépendance économique de la tribu est possible grâce à la production, par des clans spécialisés, de surplus, dont l'échange réduit au maximum le recours à l'extérieur.

La *division sociale du travail* répond à des contraintes à la fois économiques et sociologiques, et s'opère suivant le sexe, l'âge, le statut social. *Suivant le sexe* : certaines tâches sont spécifiquement féminines (cueillette des plantes alimentaires à usage domestique, préparation des repas, corvée d'eau et de bois, labourage, semis, désherbage...) ; d'autres spécifiquement masculines (défrichage, abattage des arbres, brûlis, clôturage, chasse...) ; quelques-unes communes, mais avec recours à des techniques différentes (construction de case, récolte du riz, pêche...). *Suivant l'âge* : certaines tâches incombent aux enfants (surveillance

des champs), d'autres aux adultes (toutes les tâches exigeant de la force...), d'autres enfin aux vieux (artisanat de type domestique...). *Suivant le statut social* : un célibataire et un homme marié n'ont pas les mêmes obligations à l'égard du système de production. L'homme marié est tenu de faire autant de champs qu'il a d'épouses. Le célibataire se doit à la rigueur de contribuer, avec son père ou un frère aîné, à la seule préparation du champ de sa mère. Une femme non mariée n'a pas droit à un champ. Un chef de lignage n'a pas les mêmes contraintes qu'un simple chef de ménage, etc.

Ce qui rend enfin le système de production traditionnel à la fois cohérent et efficace, c'est l'existence d'un très fort *pouvoir de contrôle* reconnu aux vieux. Ce pouvoir est véritablement coercitif, et repose notamment sur le rôle d'ordonnateurs de l'alliance matrimoniale tenu par les aînés du clan. Nous avons déjà vu que le troupeau de bovins relevait de leur responsabilité. Nous verrons qu'il en est de même de tous les biens qui entrent dans la dot. Par le biais du paiement de la dot, l'aîné peut donc exercer un contrôle permanent sur tous ses dépendants. Pour un jeune, refuser de jouer le jeu, c'est se voir interdire l'accès au mariage, partant au statut d'homme. Pour un adulte, l'acquisition d'une femme supplémentaire est de même également fonction du bon vouloir des vieux. Un tel pouvoir de contrôle ne peut donc que renforcer l'efficacité du système.

### *Les unités de production*

L'agencement des unités de production se fait sur une base à la fois familiale — groupe domestique — et sociale — société d'entraide.

Le *groupe domestique* correspond à la famille conjugale mono- ou polygynique. En cas de famille polygynique, il se subdivise en autant d'unités de production que la famille compte de cellules matricentriques. La véritable unité de production de base s'articule autour de la femme mariée,

qui, en règle générale, possède un champ propre. Le chef de la famille polygynique participe, pour des activités précises, à l'ensemble des tâches, mais joue essentiellement un rôle d'orchestration.

Le groupe domestique représente l'élément de travail permanent de l'unité de production. Il assure quelquefois à lui seul l'ensemble des activités. Mais le plus souvent il a recours à la société d'entraide.

La *société d'entraide, pan*, est un groupe de travail qui, selon des critères donnés, rassemble, en principe *au niveau du lignage*, quelquefois de plusieurs lignages quand la communauté n'est pas fondée sur un groupe de descendance unique, un certain nombre de personnes en vue de l'exécution d'une tâche de production précise. Il existe trois types de *pan* : la *société des hommes*, la plus importante, chargée de l'exécution des tâches exigeant une certaine force physique (défrichement et abattage des arbres notamment). Elle a à sa tête l'homme auquel la communauté reconnaît les qualités de « meilleur défricheur » du village, appelé *kula-ba*, « père de la forêt », statut qui n'a rien de rituel mais correspond effectivement aux qualités physiques de son détenteur. Celui-ci est secondé par deux assistants, futurs prétendants au titre, également réputés pour leur courage et leur ardeur au travail. La *société des femmes*, à laquelle incombe le « labourage » du champ et le semis du riz. La *société des jeunes*, qui peut être soit un *pan de jeunes gens*, intervenant à la fois dans les opérations de préparation de la parcelle vivrière et la récolte du riz ; soit un *pan de jeunes filles*, intervenant dans le semis et la récolte du riz ; soit un *pan mixte*, intervenant uniquement dans la récolte du riz.

Le recours aux deux dernières formes de société constitue la norme : tout le monde puise abondamment dans cette force de travail collectif. Le système de rémunération est purement symbolique (nourriture, anneaux en cuivre, pagnes), dans la mesure où les membres sont entre eux tour

à tour débiteurs et créditeurs. Faire appel en revanche à la société des hommes, exige que le bénéficiaire soit bien « assis » : à l'issue de l'intervention, il est en effet de son devoir de nourrir et d'abreuver tout le monde copieusement. Il est un cas cependant où *kula-ba* intervient spontanément et gratuitement : quand un homme, blessé ou malade, se trouve incapable de mener son travail à bien, et qu'une menace s'instaure sur l'ensemble de sa famille. « La brousse fait la guerre à l'homme », dit un proverbe guéré. Il est donc normal que les hommes à leur tour, en cas de coup dur, resserrent leur alliance pour combattre l'ennemie commune.

La caractéristique de ce système d'entraide est la répartition fonctionnelle des tâches. Chaque type de société a un domaine d'intervention précis, ce qui lui permet une rotation rapide et efficace. Par ailleurs, l'appartenance d'un individu à un *pan* ne le gêne nullement dans l'exécution des activités qui lui sont dévolues au sein de son propre groupe domestique : le fait que travail masculin et travail féminin se succèdent dans le temps permet tantôt à l'homme, tantôt à la femme, de vaquer aux opérations de production (essentiellement d'entretien et de surveillance) que ne prend pas en charge la société.

\* \* \*

L'économie de la société guéré traditionnelle est une économie du besoin. Le système de production qui l'alimente cherche avant tout à satisfaire, par des activités et des techniques précises, les exigences les plus fondamentales de l'individu. Peut-on dire que ce système soit rationnel ? Si l'on mesure la rationalité d'un système de production au degré d'adéquation entre l'ensemble des préférences du sujet et leur satisfaction, l'appareil que nous venons de présenter semble combiner harmonieusement motivations, niveaux d'activité et organisation technique de la produc-

tion. En satisfaisant à la fois les contraintes alimentaires quotidiennes et les impératifs de l'organisation sociale, le système de production de la société guéré traditionnelle nous apparaît effectivement comme hautement rationnel.

## 2 - De l'économie d'autosubsistance à l'agriculture commerciale

Un examen, même superficiel, de l'économie villageoise guéré actuelle montre qu'aujourd'hui « quelque chose ne va plus ». En effet, il existe chaque année une période de soudure, pendant laquelle le manioc, aliment pauvre et peu apprécié, est en partie substitué au riz, aliment noble et riche par excellence. Celle-ci dure de fin mai à début septembre, et est perçue par les Guéré, à partir du moment où moins d'un repas sur deux est à base de riz, comme une période de véritable disette. Face à une telle situation, les vieux ne manquent pas d'évoquer avec nostalgie l'heureux temps de leur jeunesse où « les greniers étaient remplis » et où l' « on mangeait du riz tous les jours de l'année ».

L'introduction de l'agriculture commerciale a, en fait, profondément perturbé l'univers économique traditionnel. En juxtaposant à une économie du *besoin* une économie du *profit*, elle a fait de la *monnaie* l'articulation principale des nouveaux rapports de production, ce qui n'a pas été sans entraîner, au niveau de l'organisation du terroir, des bouleversements importants.

Nous essaierons d'abord de caractériser le système de production issu de cette juxtaposition, de définir ensuite les limites de l'économie villageoise guéré actuelle.

### a) *Le nouveau système de production*

La monétarisation de l'économie n'a fait, en réalité, que *substituer* un bien nouveau, *l'argent*, à un ensemble de biens traditionnels. Le moyen de se procurer ce bien, en l'occurrence la culture de rente, a, par contre, mis l'indi-

vidu devant un choix. C'est la réponse à ce choix qui a donné naissance au système de production dualiste actuel.

Nous avons vu que dans la société traditionnelle l'agriculture vivrière occupait le paysan guéré *dix mois* sur douze. Il est donc difficile de dégager d'un calendrier aussi chargé le surplus de temps nécessaire à la culture caféière. D'où l'alternative devant laquelle est mis le producteur : continuer à cultiver le riz en respectant les normes du système ancien, ou « se lancer » dans le café et adopter des normes de production nouvelles. Si, en théorie, le problème du choix se pose en termes aussi nets, dans la pratique la réponse apportée par le paysan est beaucoup plus ambiguë. Personne n'accepte de se fier entièrement au système nouveau en renonçant définitivement à la culture vivrière, comme personne n'accepte non plus de continuer à ne faire que du riz. On décide donc de ne sacrifier aucune des deux cultures, mais de les faire vivre côte à côte.

Aussi le système de production actuel, résultat de cette juxtaposition, est-il double : d'un côté survivance de la culture vivrière traditionnelle, de l'autre développement d'un secteur rapporté, orienté vers la culture commerciale. L'étude des temps de travaux montre que les deux systèmes ne s'emboîtent pas, mais se *télescopent*, dans la mesure où les calendriers agricoles de l'un et de l'autre se superposent. En d'autres termes, le temps consacré au café l'est donc obligatoirement au détriment du riz et inversement.

Quatre traits principaux caractérisent ce nouveau système de production : dégradation du pouvoir de contrôle des aînés, libéralisation des rapports de dépendance, monétarisation des rapports de production, individualisation des cellules de production.

#### *Dégradation du pouvoir de contrôle des aînés*

L'efficacité du système de production traditionnel découlait en grande partie du pouvoir de contrôle que détenaient les aînés. Or ce pouvoir était essentiellement

fondé sur l'accaparement par ceux-ci des biens à usage spécifiquement matrimonial. L'introduction de la monnaie, qui se substitue progressivement à ces biens, a sérieusement perturbé le schéma classique. Jadis, les vieux seuls avaient accès aux biens rares. Aujourd'hui, il suffit de faire une plantation de café pour accéder à cette nouvelle forme de richesse qu'est la monnaie.

Les jeunes ne rompent cependant pas aussi brutalement avec le modèle ancien. En fait, il se produit plutôt une sorte de fragmentation de l'autorité du chef de clan, accompagnée d'une translation de pouvoir aux chefs de lignage, *ununu*. C'est le chef de *ununu* qui assure dorénavant la régulation matrimoniale, mais sans disposer des moyens de coercition qui permettaient jadis à l'aîné de contrôler si efficacement tout l'appareil de production. Alors que dans la société traditionnelle la pression s'exerçait du haut vers le bas, dans la société actuelle elle agit de plus en plus vigoureusement du bas vers le haut.

#### *Libéralisation des rapports de dépendance*

La libéralisation des rapports de dépendance est directement liée à la dégradation du schéma d'autorité ancien. Dans la société traditionnelle, les rapports entre le chef de clan, qui détient le pouvoir de contrôle, et la base, qui constitue la force d'exécution, sont de type coercitif. L'aîné du groupe agit au nom de l'ensemble de la collectivité, et est reconnu à l'extérieur comme le seul interlocuteur valable. L'apparition d'un système économique qui prône l'initiative individuelle a été très vite perçue comme un moyen de se libérer de la tutelle des anciens. En accédant enfin lui-même à la richesse, tout producteur, quel que soit son âge, acquiert une pleine capacité économique et devient maître de sa destinée. La substitution de la monnaie aux biens rares anciens a opéré en ce domaine un véritable renversement de la hiérarchie traditionnelle des rapports de dépendance.

*Monétarisation des rapports de production*

La juxtaposition de l'économie caféière à l'économie vivrière traditionnelle a entraîné une raréfaction, partant une valorisation du facteur *temps*. En outre, les rapports de production n'étant plus régis par le schéma d'autorité traditionnel, il faut trouver un stimulant nouveau pour inciter l'individu à rester, ou à entrer, dans le circuit. Ce stimulant est la substitution d'un système de *rémunération du travail* aux rapports de coercition anciens.

La monétarisation des rapports de production a surtout transformé la structure existante sur deux plans :

— désormais, les sociétés d'entraide — *pan* — se constituent moins sur la base du lignage que sur celle de rapports d'affinité multiples ; elles deviennent des *unités d'intervention* groupant un ensemble de personnes ayant décidé de mettre leur force de travail en commun pour la louer à qui en a besoin sous forme de *contrat* de type *salarial* ;

— aux unités de production traditionnelles viennent s'ajouter des agents économiques nouveaux, attirés par l'appât du gain que permet la monétarisation des rapports de production. Il s'agit de manœuvres dioula — plus récemment mossi —, qui opèrent soit isolément, soit en groupe, et qui concluent, pour l'exécution de tâches précises, ayant trait aussi bien à la culture du riz qu'à celle du café, des contrats de louage de services avec le producteur guéré.

*Individualisation des cellules de production*

Le système économique traditionnel se caractérisait par l'existence d'unités de production fonctionnelles, groupe domestique et société d'entraide. L'introduction de la culture du café et l'apparition d'un système dualiste exigent la constitution d'unités plus souples et poly-opérationnelles. L'adaptation s'est effectuée à partir d'une individualisation des unités traditionnelles de production, qui,

en se fractionnant, ont gagné en mobilité et en capacité d'intervention :

— accentuation du rôle de la cellule matricentrique au niveau de la culture du riz, du groupe domestique au niveau de la culture du café ;

— apparition d'une multitude de sociétés d'entraide (Ziombli en compte 23 en 1965, dont 17 constituées sur une base autre que lignagère : 8 d'hommes, 10 de femmes, 2 de jeunes garçons, 3 de jeunes filles), ne comptant quelquefois que 4 ou 5 membres, dont l'intervention est sollicitée indifféremment pour les opérations de culture de riz ou de café. Au niveau de ces sociétés on retrouve une certaine spécialisation, mais une société de jeunes filles peut être chargée aussi bien du « labourage » d'un champ de riz que de la cueillette du café.

Ces tentatives d'adaptation du système de production ancien aux contraintes nouvelles n'ont cependant pu empêcher l'apparition d'un certain nombre de blocages, véritables goulots d'étranglement pour l'économie guéré actuelle.

#### b) *Les limites du système actuel*

Les goulots d'étranglement qui paralysent le système actuel de production se situent principalement à quatre niveaux : incompressibilité du rapport démo-économique, apparition d'effets de substitution liés à l'illusion monétaire, télescopage de deux systèmes de production différents, inadaptation des techniques.

#### *Incompressibilité du rapport démo-économique*

Les populations guéré, avec un taux d'accroissement naturel d'environ 3 % par an, connaissent un essor démographique particulièrement important. Si pour l'ensemble du pays le rapport démo-économique est encore suffisam-

ment élastique pour que ne se pose pas de si tôt un problème de terre, dans le couloir entre Nuon et Cavally, où la densité est voisine de 40 habitants au km<sup>2</sup>, le rapport terre-hommes est dès à présent pratiquement incompressible.

Les données relatives à la structure agraire du terroir de Ziombli permettent de définir d'une manière très précise la nature exacte de ce goulot d'étranglement. Sur les 1 500 hectares que couvre le terroir, quelque 250 ne sont pas — ou difficilement — cultivables : forêts sacrées, où seuls les hommes-médecine pénètrent, ravins, pentes supérieures à 50 %. Un peu moins de 100 ha sont consacrés, en 1965, aux cultures commerciales. La culture vivrière dispose donc de 1 150 ha environ, dont un peu plus de 130 effectivement cultivés. La *jachère* possible est par conséquent de 8 ans : or il s'agit là d'un minimum absolu dont la terre a besoin pour se reconstituer. Au taux d'accroissement actuel, le village doublera ses effectifs en une génération et, à moins d'une émigration massive, la pression démographique sera telle que le rapport terre-hommes atteindra très rapidement un seuil de rupture.

### *Illusion monétaire et effets de substitution*

La monétarisation de l'économie a entraîné un ensemble d'effets de substitution liés à ce que nous appellerons l'« illusion monétaire ». Le producteur, qui n'est pas vraiment arrivé à faire le choix entre le système traditionnel et le système rapporté, tout en essayant de faire coexister les deux, accorde cependant une nette préférence à la culture commerciale, créatrice de revenu monétaire. A ses yeux, l'argent qu'il gagnera de la sorte doit lui permettre de compenser largement le déficit de sa récolte vivrière, et de *substituer*, selon lui à moindre frais, du riz d'importation au riz traditionnellement produit sur place. D'après une enquête faite sur les budgets familiaux de Ziombli, cette opération de substitution, comptabilisée en termes d'achat de riz à l'extérieur, atteint en 1965 *un peu plus du quart* du

total des dépenses de consommation du ménage guéré, ce qui est considérable.

Mais ce qui est bien plus aberrant, c'est que le riz acheté de la sorte est en fait loin de satisfaire la totalité des besoins du ménage guéré. L'effet de substitution ne joue donc que très imparfaitement, et ceci pour deux raisons :

— d'une part l'absence de simultanéité entre rentrée monétaire et achat du produit de substitution : la commercialisation du café se fait de décembre à février, le riz vient à manquer à partir de mai ;

— d'autre part l'absence de toute prévision économique : en effet, le consommateur ne conçoit pas d'acheter du riz en février, quand il a de l'argent, pour le stocker jusqu'en mai, mais attend que les réserves de riz local soient épuisées pour procéder à l'opération de substitution... dans la mesure où il reste, bien sûr, de l'argent. Aussi une faible partie seulement des ressources monétaires sert-elle à combler le déficit en riz. Et la période de disette demeure...

#### *Télescopage de deux systèmes de production différents*

Ce qui rend si difficile la coexistence du système de production traditionnel et du système nouveau, rapporté de l'extérieur, c'est le fait que les deux systèmes ne s'emboîtent pas mais, comme nous l'avons déjà souligné, se télescopent. C'est pourquoi il n'est pas possible aujourd'hui au paysan guéré de satisfaire conjointement les exigences de la culture vivrière et de la culture industrielle. Le télescopage se produit dans le temps et dans l'espace :

— *dans le temps* : la comparaison des calendriers agricoles de la culture du café et du riz révèle que chacune des productions est à même d'occuper théoriquement le paysan une bonne partie de l'année. Le fait de se livrer aux deux cultures revient nécessairement à négliger l'une ou l'autre, si ce n'est les deux. Ainsi, d'après une enquête portant sur les temps de travaux, un chef de ménage de Ziombli

consacre-t-il en moyenne 52 jours par an à la culture vivrière et 45 jours à la culture commerciale, pour des superficies cultivées qui sont respectivement d'environ 100 et 70 ares seulement. L'analyse de l'un et l'autre de ces temps laisse apparaître qu'ils sont en fait réduits au strict indispensable ;

— *dans l'espace* : toute terre plantée en café l'est aux dépens du vivrier. De plus, et par le phénomène de l'appropriation — les terres vivrières appartenant à l'ensemble de la communauté villageoise —, elle sort du patrimoine foncier commun.

### *Inadaptation des techniques*

L'introduction de la culture caféière s'est faite sans aucune innovation technique. L'examen de la ventilation du temps que lui consacre le paysan guéré — les 2/3 de ce temps allant à la récolte et au conditionnement, 1/3 seulement au nettoyage et à l'entretien de la plantation — nous permet même de conclure que cette culture relève plus à l'heure actuelle d'une économie de cueillette que d'une activité de production. Le paysan continue de même à cultiver le riz selon les méthodes ancestrales. Il en découle que les rendements sont très bas : 380 kg/ha pour le café, 700 kg/ha pour le riz.

La faible rentabilité de la riziculture actuelle a une autre cause, généralement ignorée des autorités. Il s'agit de la rupture d'un équilibre naturel séculaire qui, avant la multiplication du fusil de chasse de type moderne, existait entre la panthère et l'aulacode — ou *agouti* —, la première chassant le second<sup>1</sup>. La disparition quasi totale de la panthère dans les forêts de l'Ouest a entraîné une prolifération de l'agouti, et le paysan, pour défendre sa récolte

1. L'aulacode (*Thryonomys swinderianus*), improprement appelé *agouti* en Côte-d'Ivoire, est un rongeur de la taille d'un gros lièvre, à la chair particulièrement appréciée.

contre ce rongeur, très friand des jeunes pousses de riz, a dû, par conséquent, entourer son champ d'une clôture hermétique. Il s'agit là d'un travail d'une minutie telle qu'il exige un énorme investissement en temps — près du  $\frac{1}{4}$  du temps consacré par les hommes à la culture vivrière — et que, partant, il restreint considérablement la taille des parcelles cultivées. L'extension des champs de riz, réclamée à cor et à cri par l'administration, n'entraînerait donc aucun accroissement de la production, puisque le champ, devenu trop grand, ne pourrait plus être entièrement protégé dans les délais et serait très rapidement la proie de l'agouti. Or, tant que l'on cultivera le riz d'une manière extensive, c'est-à-dire en changeant d'emplacement chaque année, il ne sera pas possible de substituer à l'enceinte actuelle une clôture en grillage, certes plus onéreuse et difficilement déplaçable, mais dont la rapidité de pose et la durabilité permettraient seules de remédier à cette situation.

\* \*  
\*

Le problème majeur de l'économie villageoise guéré consiste donc aujourd'hui à faire coexister plus harmonieusement, et d'une manière rentable, culture vivrière traditionnelle et culture caféière nouvelle. Techniquement il ne semble pourtant pas impossible de résorber le goulot d'étranglement issu de la superposition des deux systèmes de production, également exigeants. Le paysan guéré consacre dix mois sur douze à la culture du riz, alors que le cycle maximum de ce produit n'excède pas cinq mois. Or, une comptabilisation des activités de production montre que la simple préparation du champ (défrichage, abat-tage des arbres, brûlis, nettoyage) requiert plus de la moitié du temps du producteur. C'est au niveau de la compression des temps de travaux que l'« intervention » doit donc se faire. Celle-ci n'est en fait possible qu'avec le passage d'un

système cultural extensif à un système cultural intensif. Ce qui suppose innovation : nous verrons, en conclusion à cette étude, en quels termes se pose le problème.

\* \*  
\*

Village et terroir formaient jadis pour l'individu des univers hautement sécurisants. Les vicissitudes qu'a connues le premier, tant dans un lointain passé que plus récemment, et les bouleversements qui ont affecté le second, avec l'introduction de la culture de rente, font que ces cadres privilégiés de la vie quotidienne d'autrefois posent aujourd'hui au paysan guéré plus de problèmes qu'ils n'en résolvent. Les autorités commencent elles-mêmes à prendre conscience du caractère artificiel de l'entité villageoise actuelle et, sans remettre celle-ci fondamentalement en cause comme cadre de base des actions de développement, sont de moins en moins fermées au rôle que pourrait jouer en ce domaine le lignage traditionnel, véritable entité organique de la société guéré. La réorganisation du système de production, actuellement paralysé par de nombreux goulots d'étranglement, nous semble en l'occurrence difficilement opérable sur une base autre que lignagère. Une telle initiative ne serait nullement une preuve d'esprit rétrograde, mais traduirait simplement le souci, qui devrait être en permanence celui du « développeur », d'adapter au mieux l'action de développement à la structure sociale existante.



### LES GRANDES ÉTAPES DE LA VIE

Si l'univers matériel du paysan guéré a subi, au cours des âges, de profondes altérations, les institutions fondamentales de sa vie sociale, sans totalement échapper à un certain nombre de transformations, ont mieux résisté aux forces de changement. En fait, les administrations coloniale et, plus récemment, ivoirienne, n'ont jamais eu beaucoup de prise — quand même elles auraient cherché à en avoir — sur ces cadres « immatériels », bien plus difficiles à « toucher » que le village ou le terroir. C'est ce qui permet à la tradition de continuer à marquer très fortement les principales manifestations qui entourent les grandes étapes de la vie : naissance, initiation, mariage, mort.

#### I — NAISSANCE

Toute naissance entraîne une explosion de joie au village. Des salves de fusil saluent la venue au monde de l'enfant, tandis que commence un long défilé de remerciement dans la case des parents. « *Posgo, posgo...* », répètent les visiteurs.

« Merci, merci... » d'avoir agrandi la communauté d'un membre nouveau !

L'unique rituel auquel est soumis le nouveau-né a pour but de lui donner un nom — plus exactement de déterminer quelle personne défunte se réincarne en lui. C'est une cérémonie divinatoire qui a lieu quatre jours après la naissance si l'enfant est un garçon, trois jours si c'est une fille. L'expression qui désigne le rituel est *bloè-tèè*, « disposer le sclérote<sup>1</sup> ».

La cérémonie, qui réunit tous les hommes adultes, ainsi que les vieilles femmes du lignage, se déroule en deux phases. Le sclérote est tout d'abord divisé en deux éléments, qui sont disposés dans un van, et qui représentent l'un les aïeux en ligne agnatique, l'autre les aïeux en ligne utérine. La mère, qui jusque-là est tenue à l'écart avec son enfant dans une case voisine, est alors appelée. Pendant quelques instants, elle berce le nouveau-né au-dessus du van, avant d'arrêter son choix sur l'un des éléments de *bloè*. Cette première opération délimite le cadre des recherches, en indiquant si l'aïeul qui revient est un ancêtre paternel ou maternel.

La femme se retire de nouveau avec l'enfant et le morceau de *bloè* retenu est ensuite fractionné en autant d'éléments qu'il y a de personnes présentes. Chaque assistant donne un nom d'ancêtre possible à son *bloè* et le replace dans le van. La mère revient avec le nouveau-né, répète l'opération précédente, en disant : « Je suis revenue pour chercher ton nom », et porte son choix sur un morceau de sclérote. Le nom tiré est celui de l'ancêtre qui se réincarne effectivement dans l'enfant, nom que celui-ci portera

1. Forme que prennent certains champignons quand les conditions de croissance deviennent défavorables. Grâce à l'accumulation de réserves, le sclérote, qui a l'apparence d'une pelote, permet au champignon de résister, puis de se propager à nouveau. Élément fondamental de la reproduction de ce végétal, il est étroitement associé par les Guéré à l'idée de *vie*, et intégré dans plusieurs rituels. Le sclérote utilisé ici est celui du champignon *Lentinus tuber regium*.

désormais. Le père prend ensuite le morceau de *bloè*, en détache quelques fragments avec les dents, et les crache sur le front du nouveau-né en faisant des invocations pour qu'il vive heureux et longtemps.

Le nom imposé au cours de ce cérémonial est appelé *ku-i-inè*, « nom du cadavre ». Il se distingue de *kua-i-inè*, « nom de plaisir », qui est le nom — en fait le surnom — que les parents ont eux-mêmes choisi de donner à leur enfant, parce qu'il leur « plaît », et dont l'imposition n'est soumise à aucune règle et relève souvent de la plus haute fantaisie. Ainsi tel *kua-i-inè* rappelle les circonstances particulières qui ont présidé à la naissance — Oulobo, « caoutchouc », évoque la « campagne du caoutchouc » qui, de 1942 à 1944, fut très durement ressentie par les Guéré —, tel autre emprunte un nom historique — Pétain, de Gaulle... —, tel autre évoque une qualité physique ou morale de l'enfant — Doho, « le vif », Golo, « l'astucieux »... —, tel autre enfin reprend un nom d'animal, etc. Entre personnes d'âge mûr, liées par une longue amitié, existe souvent aussi un nom de code, *gbè-i-inè*, « nom qu'on attrape », généralement constitué par un proverbe à deux éléments, et qui opère comme un mot de passe : *ka-bloa-sika/ka-tia-si*, « le monde passe/les paroles passent ».

Il est des cas où le rituel d'imposition du nom n'est pas nécessaire. Il arrive, en effet, qu'avant la naissance le nom de l'aïeul dont l'enfant est la réincarnation soit révélé en rêve, soit directement à la mère, soit à une autre personne du village, qui en informe les futurs parents. L'ancêtre qui revient n'est d'ailleurs pas obligatoirement de la famille : il peut être d'un autre lignage, voire d'un autre *bloa*. Comme preuve de l'identité entre le revenant et le nouveau-né, l'enfant affichera un trait de caractère ou présentera une marque physique spécifiques au défunt, qui ne permettront à personne d'avoir de doute. Ceci se traduit par l'expression *o-sa-too-ulu*, « il (l'enfant) éclaircit les paroles de la discussion ».

Soulignons enfin qu'un homme qui a « fait le mal » au cours de son premier séjour sur terre ne revient jamais. Il est considéré comme définitivement mort.

\* \* \*

L'imposition du nom correspond donc à une véritable épreuve d'identification : il s'agit de situer l'enfant dans la société où il fait son entrée, afin de savoir à qui l'on a affaire et éventuellement de pouvoir adopter à son égard le comportement qui convient. Ce rituel marque l'introduction du nouveau-né dans la communauté humaine, son adoption en tant qu'être « identifié », sa reconnaissance comme membre du groupe. Il est la première étape du processus d'intégration de l'individu à la société, intégration qui ne se réalisera cependant pleinement qu'avec l'initiation.

## II — INITIATION

L'initiation est synonyme pour les garçons de *circoncision* — ablation du prépuce —, pour les filles d'*excision* — ablation du clitoris ou clitoridectomie. Il s'agit essentiellement d'une épreuve physique, perçue comme un *rite de passage*, devant permettre à l'adolescent d'accéder pleinement à la vie sociale.

### 1 - Le déroulement des opérations

L'initiation a lieu chaque année au cours de la période de repos qui marque, après la récolte de riz (octobre) et avant la reprise des travaux champêtres (décembre-janvier),

le passage d'une saison agricole à l'autre. Les filles sont excisées dès qu'elles atteignent l'âge de la puberté. Quant aux garçons, jadis circoncis assez tardivement (16-18 ans), ils subissent aujourd'hui l'épreuve de plus en plus jeunes (11-12 ans), au gré de l'initiative des parents. L'opération est pratiquée par un spécialiste (homme pour les garçons, femme pour les filles), qui porte le nom de *zoo*. Il en existe plusieurs par *bloa* et l'on fait indifféremment appel à l'un ou l'autre. N'importe qui peut devenir *zoo*, à condition d'avoir reçu d'un prédécesseur la formation adéquate.

Les parents qui ont des enfants à initier prennent contact avec un *zoo*, qui leur fixe une date. Les candidats d'un même village ne sont pas obligatoirement opérés le même jour. Un certain secret entoure la préparation de l'événement, qui se décide souvent au seul niveau du lignage. L'annonce d'une opération entraîne généralement une véritable réaction en chaîne, les enfants dont les camarades viennent d'être initiés n'ayant de cesse que les parents les autorisent à se soumettre à leur tour à l'épreuve.

Le jour venu, les postulants sont acheminés à l'aube vers un endroit de la forêt, soigneusement débroussé et proche d'un marigot. L'excision se fait sur l'un des sentiers mêmes qui mènent du village aux champs, le travail de débroussement n'étant pas une tâche féminine. Le *zoo* utilise une lame acérée, *tkin*, fabriquée dans les forges du pays. Les enfants se tiennent à la queue leu leu. Le prépuce ou le clitoris coupés sont jetés dans la brousse. La plaie est lavée à l'eau du marigot et enduite d'un médicament à base de feuilles fraîches que le *zoo* mâche, puis crache sur la partie opérée. Pour les garçons, un support de bois est confectionné, qui prend appui sur les testicules, maintient la verge à l'horizontale et empêche les frottements. Puis l'initié est ceint d'une sorte de jupe en raphia.

Quand le dernier enfant a subi l'opération, le *zoo* pousse un grand cri pour annoncer au village la fin de l'épreuve. Aussitôt les fusils crachent des salves de joie, les tam-tams

se mettent en branle, et les parents, félicités par l'ensemble de la population, ouvrent les festivités par des danses qui dureront plusieurs jours. Pendant ce temps, les enfants reprennent le chemin du village sous la conduite de deux guides, jeunes gens ou jeunes filles déjà initiés, mais non encore mariés, et qui ont été désignés par les familles pour surveiller et assister leurs cadets. L'initié tient dans sa main droite une baguette de bois, avec laquelle il fend l'air de haut en bas à hauteur de sexe, « afin d'empêcher les toiles d'araignée tendues par les sorciers de toucher et d'envenimer la plaie ». Le sorcier, qui est l'ennemi juré de la société, essaie en effet de tout mettre en œuvre pour faire échouer l'opération.

Au village, une case commune attend les garçons, une autre les filles. Les aliments sont préparés à l'intérieur même de l'habitation par une jeune fille excisée mais encore vierge. Les initiés mangent dans le même plat, sorte de grand van, tout récipient profond étant proscrit « pour empêcher la plaie de se creuser ». Le service est assuré par les jeunes gens préposés à la surveillance, eux-mêmes astreints, tant que dure leur tâche, à une abstinence sexuelle rigoureuse. L'eau ne peut être servie que dans des jarres qui n'ont pas été en contact avec des personnes mariées. Toute communication avec l'extérieur est strictement interdite. Les opérés passent leur temps à chanter, bavarder et jouer. Deux fois par jour, le matin et le soir, ils sont conduits en brousse, à un emplacement spécialement aménagé, où ils font leur toilette et reçoivent de leurs aînés les soins appropriés.

Cette retraite dure tant que la plaie n'est pas cicatrisée — une quinzaine de jours environ. Quand l'enfant est guéri, le père — ou la mère — lui apporte une bande d'étoffe en remplacement du vêtement de raphia, qui est alors enlevé et brûlé. L'initié s'enduit le visage de kaolin, quitte la case commune et se trouve à la fois réintégré dans sa famille et intégré à part entière dans la société. Les réjouissances,

qui n'ont pas cessé depuis la fin de l'épreuve physique, reprennent de plus belle, s'étendent aux villages voisins et se poursuivent en moyenne deux mois durant.

Si l'initiation ne donne naissance à aucun groupement spécifique, les « promotionnaires » s'efforcent cependant d'entretenir tout au long de leur vie des liens d'amitié et de solidarité.

## 2 - Le sens et la portée de l'institution

La tradition orale guéré ne fait pas état de mythe particulier relatif à la circoncision ou à l'excision. La caractéristique fondamentale de l'initiation est de permettre au jeune homme ou à la jeune fille *l'accès aux relations sexuelles*. C'est donc à partir de cette donnée qu'il convient d'analyser le sens et la portée de l'institution.

Soulignons d'abord la distinction terminologique que font les Guéré entre prépuce (ou clitoris) « vivant », *fo*, et prépuce (ou clitoris) « mort », *plon*. Le non-initié est appelé *fo-gbon*, littéralement « cuisses au prépuce (ou au clitoris) vivant » ; l'initié, *plon-dju*, « enfant au prépuce (ou au clitoris) mort ». Tout se passe comme si le *fo*, tant qu'il est lié à son support, était implicitement considéré comme « chargé » d'une force néfaste, qui affecte l'organe sexuel tout entier et rend la copulation dangereuse. L'ablation du *fo* le « décharge » de cette force, partant « désamorce » l'acte de son potentiel maléfique. C'est ce qui explique que seule l'initiation ouvre les portes de la vie sexuelle.

Par ailleurs, la circoncision et l'excision sont incontestablement perçues comme des épreuves physiques. Se soumettre à l'ablation du prépuce ou du clitoris exige un certain courage. Il arrive qu'un individu repousse l'opération par peur de la souffrance. Il est alors traité de *fo-gbon*, « cuisses au prépuce vivant », insulte la plus grave que l'on puisse adresser à un adulte, et devient la risée de tout le monde.

Une femme refusera toujours le service sexuel à un homme non circoncis. Accepter par contre l'opération, c'est faire preuve d'une maturité à la fois physique et morale, qui montre l'aptitude du jeune homme ou de la jeune fille à affronter les difficultés de l'existence.

C'est ce dernier aspect qui rend, en effet, le mieux compte de la portée véritable de l'institution. L'initiation, quelles que soient son origine et ses implications physiques, est avant tout un *rite de passage*, qui permet à l'adolescent de pénétrer à part entière dans la société des adultes. Jusque-là, le jeune homme et la jeune fille ne participent pas réellement à la vie sociale : ils ne sont que des auxiliaires irresponsables. L'initiation, en donnant accès aux relations sexuelles, ouvre la voie au *mariage* : la jeune fille déjà promise rejoint son futur foyer dès la fin des festivités ; le jeune homme est en droit de se considérer comme d'âge à prendre femme et d'exiger de son père qu'il le dote. Or, nous verrons que le mariage est le pivot de la société guéré, qui permet tant à l'homme qu'à la femme de se réaliser pleinement. L'initiation libère l'individu de l'état d'irresponsabilité qui était jusqu'alors le sien, allège la tutelle de ses parents et aînés et, en le rendant « capable » au sens juridique du terme, le fait entrer de plain-pied dans le monde des adultes.

Par sa portée sociale, le rite entraîne donc, pour reprendre une expression chère à Cl. Lévi-Strauss, un véritable « passage de l'état de nature à l'état de culture ». Avant l'opération, l'enfant, soumis à une quantité d'interdits, se situe incontestablement du côté de la « nature ». L'ablation du *fo*, donc l'acceptation de l'épreuve, partant de la règle, le libère du monde de l'« anormal » pour en faire un être « social ».

Bien que l'initiation n'ait rien perdu de son sens et de sa portée avec l'évolution de la société traditionnelle, elle voit cependant son contexte matériel se détériorer rapidement. L'épreuve continue à se pratiquer au village, mais

le zoo masculin est de plus en plus souvent remplacé par les infirmiers du dispensaire public, qui, munis d'instruments opératoires plus modernes, sont en train d'acquérir le véritable monopole de l'intervention. L'alcool à 90° et surtout les pommades à base de pénicilline ont pris définitivement la relève de la thérapeutique traditionnelle. Quant à la retraite initiatique, elle a presque totalement disparu : le temps de réclusion des excisées est de plus en plus court — deux à trois jours au maximum, avec de moins en moins de contraintes —, les circoncis se promènent dans le village dès le premier jour. Comme pour ces derniers l'opération est, par ailleurs, pratiquée de plus en plus tôt, la circoncision, tout en demeurant un événement capital dans la vie de l'adolescent, ne marque plus véritablement le passage à la maturité sociale, dont l'une des composantes principales était jadis la maturité physiologique.

Cependant, aujourd'hui comme hier, l'initiation demeure la condition indispensable de l'accès du jeune homme ou de la jeune fille au mariage.

### III — MARIAGE

Le mariage est l'institution guéré la plus complexe et la plus fondamentale. L'essentiel des préoccupations, de l'individu aussi bien que de la collectivité, se reflète en effet d'une manière permanente dans les multiples facettes de l'organisation matrimoniale. La circulation des femmes apparaît comme le nerf de toute l'activité, non seulement sociale, mais aussi économique et politique du groupe. L'acquisition d'une épouse est un « phénomène social total », un acte qui engage le lignage tout entier, un processus qui s'étale dans le temps, se renouvelle constamment et induit l'essentiel du comportement de l'individu. C'est par l'échange matrimonial que le lignage multiplie ses

alliances et s'intègre vraiment au *bloa*. C'est par le truchement de la dot que s'exprime la richesse du chef de lignage et s'établit son prestige. C'est par l'intermédiaire du mariage que s'effectuent les principales transactions économiques.

La diffusion de l'économie monétaire, en mettant la richesse à la portée d'un plus grand nombre, a fortement contribué à assouplir la rigidité du système ancien. La régulation des alliances qui, jadis, était le privilège exclusif des vieux, ne s'opère plus en fonction du seul équilibre lignager. Si les règles d'exogamie continuent à être rigoureusement respectées, le rôle joué par le chef de lignage en matière de paiement de dot s'est particulièrement dégradé en passant au chef de *wunu*, ou même à l'aîné du *gbowon*. Une nouvelle hiérarchie tend à s'établir, qui cherche à faire du mariage plus une affaire d'individu qu'une affaire de groupe.

Seront abordés ici, successivement, le problème de la monogamie et de la polygamie, les règles d'exogamie, la sphère des échanges matrimoniaux, la dot, les différentes formes de mariage, le rituel d'union, enfin le divorce.

## 1 - Monogamie et polygamie

A Ziombli, lors de notre enquête, 102 hommes mariés se partagent 187 femmes. 60 % sont monogames, 40 % polygames (15 % à deux femmes, 14 % à trois, 11 % à quatre et plus). Chaque polygame a donc en moyenne trois femmes à sa disposition, et globalement les 40 % de polygames contrôlent à eux seuls les 2/3 des femmes mariées du village.

Ces chiffres, qui soulignent la place importante tenue par la polygamie dans la société guéré, nous amènent à poser quatre questions. Comment une aussi forte polygamie est-elle statistiquement possible? La polygamie n'entraîne-t-elle pas un certain accaparement des femmes par les vieux ?





N'introduit-elle pas une disparité trop grande entre l'âge des hommes et celui de leurs femmes ? Enfin, comment le Guéré la justifie-t-il ?

Comment la polygamie qui, à Ziombli, atteint des proportions particulièrement élevées, est-elle, tout d'abord, statistiquement possible ? La structure démographique du village laisse certes apparaître un excédent notoire des effectifs féminins sur les effectifs masculins : 386 femmes pour 350 hommes. Ce qui permet en fait la polygamie, c'est moins cette différence entre le nombre des hommes et celui des femmes que le décalage entre l'âge au mariage des uns et des autres. En effet, alors que l'âge moyen au mariage des filles de Ziombli est de 14 ans, celui des hommes se situe autour de 25. Ainsi, entre 15 et 30 ans, 17 filles seulement sont-elles encore disponibles au village, contre 58 célibataires masculins. Le surplus de femmes est donc en grande partie fourni par cette tranche d'âge.

La polygamie n'entraîne-t-elle pas, en second lieu, un certain accaparement des femmes par les vieux ? Si nous examinons d'une part l'évolution du taux de polygamie, d'autre part l'état matrimonial des hommes par tranches d'âge, deux phénomènes apparaissent avec netteté : la majorité des hommes de Ziombli se marient après 30 ans seulement ; le taux de polygamie croît effectivement avec l'âge, jusqu'à un maximum qui se situe à 60 ans, et à partir duquel il décroît. L'accaparement des femmes est en fait essentiellement le privilège des hommes de 40 à 60 ans. Au-delà, il est pondéré par l'existence, comme nous le verrons plus loin, d'un système de redistribution des femmes, qui permet à un homme âgé de procéder de son vivant à la « donation » au profit d'un fils, d'un frère ou d'un autre parent d'une ou plusieurs de ses épouses. Bien sûr, le chef de lignage reste théoriquement « propriétaire » de toutes les épouses qu'il a acquises — son prestige étant fonction du nombre de ses femmes —, mais il ne garde l'« exclusivité » que de celles qu'il s'estime encore en mesure de satisfaire

sexuellement. Le service sexuel que l'homme *doit* à son épouse joue ici un rôle fondamental. A Ziombli, une femme qui n'est pas honorée pendant un mois se plaint à ses parents. Ceux-ci viennent alors trouver le gendre, lui demandent des explications et le prient instamment de faire face à ses obligations. Si au bout de trois mois la femme n'a toujours pas eu les faveurs de son mari, elle se considère comme délaissée. Lorsqu'une telle situation se prolonge, il est admis que la femme risque de perdre ses règles, ce qui est catastrophique dans une société où les enfants constituent la principale richesse. Le mari qui ne tient pas compte de ces contingences ne peut plus exiger la fidélité de sa femme. Celle-ci est en droit de chercher satisfaction ailleurs, sans être passible des sanctions de l'adultère — à condition toutefois qu'elle ne choisisse pas son amant hors du lignage. Pour éviter les innombrables palabres qui risquent de naître de telles situations, le vieillard qui sent ses forces décliner préfère prendre ses dispositions à temps, en redistribuant une partie de ses épouses à ses proches. Non seulement ce système lui permet de garder le contrôle sur ses dépendants — l'attribution se faisant aux plus méritants, et pouvant le cas échéant être résiliée —, mais il évite aussi qu'une femme en âge de procréer reste improductive.

La polygamie n'introduit-elle pas, en troisième lieu, une disparité trop grande entre l'âge des hommes et celui de leurs épouses ? La différence d'âge est certaine, mais si nous examinons la répartition des femmes selon leur âge et par tranches d'âge de leurs conjoints, il apparaît que l'évolution du rapport entre l'âge des hommes et celui de leurs épouses est à peu près constante. La plupart des femmes d'une tranche d'âge donnée sont en effet entre les mains soit d'hommes de leur propre tranche d'âge, soit d'hommes de la tranche d'âge immédiatement supérieure à la leur. Si donc quelques femmes de moins de 20 ans sont encore mariées à des hommes de plus de 40 ans, aucune ne l'est à un homme

de plus de 60 ans. Il arrive même que l'âge de la femme soit supérieur à celui du mari : il s'agit là, presque toujours, de mariages par héritage d'une veuve du père ou d'un autre parent.

Comment le Guéré justifie-t-il enfin la polygamie ? On allègue, bien sûr, la possibilité d'avoir plus d'enfants — richesse par excellence —, de progresser dans la hiérarchie sociale en acquérant une femme supplémentaire, d'étendre le réseau de ses alliances, d'accroître les capacités de production de l'unité familiale... Mais deux autres raisons nous paraissent beaucoup plus déterminantes. En premier lieu, l'individu qui a deux ou plusieurs femmes a beaucoup plus de chances d'avoir un nombre équilibré de filles et de garçons, « de manière à pouvoir marier les garçons par les filles » (nous verrons plus loin comment un excédent de garçons peut être effectivement une cause d'appauvrissement de la famille). En second lieu, il est interdit à une femme, après un accouchement, d'avoir des relations sexuelles pendant trois ans si l'enfant est une fille, quatre ans si c'est un garçon. La raison invoquée est que le sperme se mélange au lait de la mère et tue l'enfant. En réalité, le fait pour une femme de pouvoir allaiter son bébé aussi longtemps constitue pratiquement pour ce dernier sa seule chance de survie. L'expérience prouve qu'un sevrage précoce, suscité par la venue trop rapide d'un second enfant, qui prend automatiquement la place du premier, est presque toujours fatal à celui-ci. Or, il ne suffit pas de mettre une progéniture au monde, il faut la maintenir en vie. Il semble donc que ce soit là, dans une société où n'existe aucune pratique anticonceptionnelle, un interdit imposé par le seul souci d'espacer les naissances, partant de donner aux enfants une plus grande chance de survie. Il est évident que dans de telles conditions les services sexuels qu'*une seule femme* est en mesure de fournir à son mari entre deux accouchements risquent d'être restreints. Comme il n'est pas possible non plus d'imposer à l'homme

une trop longue abstinence, la polygamie, en mettant plusieurs femmes à sa disposition, apparaît en définitive comme la seule manière de respecter une prescription aussi vitale pour la société.

## 2 - Les règles d'exogamie

Le Guéré ne choisit pas comme partenaire qui il veut. Il existe des « mariages impossibles », dont la sphère est théoriquement définie par la règle de double exogamie, interdisant à tout homme de prendre femme aussi bien dans le lignage de son père que dans celui de sa mère. Ne peuvent donc se marier entre eux tous les individus issus d'un même ancêtre, en ligne agnatique ou en ligne utérine, quel que soit le degré de parenté.

Mais si, dans une société patrilineaire, il est facile d'établir les liens de parenté en ligne agnatique, cela est d'autant plus difficile en ligne utérine que la femme mariée ne transmet pas son appartenance clanique, ce qui entraîne, au fil des générations, la « perte de la parenté ». Aussi la détermination exacte de la sphère des mariages possibles fait-elle l'objet, avant toute union, d'une étude minutieuse de la part des aînés. Cependant, en dépit de mémoires généalogiques quelquefois étonnantes, il n'est pas toujours possible de retrouver les liens exacts qui, au-delà de la cinquième ou sixième génération, lient les membres de différents lignages entre eux. Bien plus, l'application mathématique d'un principe absolu d'exogamie aboutirait obligatoirement à long terme à un goulot d'étranglement — la limite extérieure de la sphère des « mariages impossibles » tendant à s'accroître indéfiniment, partant à restreindre de plus en plus les possibilités de combinaisons exogamiques —, qui entraînerait une série de « blocages » dans le circuit des échanges matrimoniaux. Des « assouplissements » sont donc nécessaires pour permettre au système de continuer à fonctionner.

Dans la pratique, si le processus de délimitation du cadre exogamique est parfaitement rigoureux pour les agnats, il l'est beaucoup moins pour les utérins. Le procédé utilisé en ligne utérine est en effet purement empirique : on ne recourt jamais, à la fois par opportunité et par tricherie, à un calcul théorique. Le pouvoir de discernement appartient ici aux seuls vieux. La règle semble être la suivante : si l'aîné du lignage a connu personnellement l'aïeul (ou l'aïeule) commun au jeune homme et à la jeune fille entre lesquels il y a projet d'union, le mariage ne peut se faire. Si par contre il n'existe pas (ou plus) de témoin oculaire, quelle que soit la profondeur généalogique, il n'y a plus aucun empêchement. Mais si par hasard on « découvre » un jour le lien de parenté, les époux sont soumis à un rituel absolu, pour échapper aux malédictions liées à l'inceste (mort des enfants notamment) : on coupe un pagne blanc en deux — on tranche symboliquement le lien de parenté —, et on dispose un canari — ou un seau — sur le toit de la case habitée par les contrevenants.

Dans ces conditions, le mariage entre parents distants de l'aïeul de moins de cinq générations n'est pas exceptionnel. Bien plus, il semble entériné par la terminologie de parenté, puisqu'il existe une expression pour désigner la fille qui peut librement revenir se marier dans le lignage d'où est partie une de ses aïeules : cette expression est *manhan-kla*, littéralement « lointainement née ».

Dans tous les autres cas, les relations entre parents sont considérées comme incestueuses et exposent les contrevenants à des sanctions graves.

Les règles d'exogamie de la société guéré ne sont donc finalement contraignantes qu'en apparence. Une telle souplesse permet à des alliances anciennes de se renouveler et de se consolider en permanence. Par conséquent, l'obligation d'exogamie ne limite plus vraiment les possibilités d'échange : elle les diversifie en faisant entrer dans le circuit un nombre de plus en plus grand d'« échangeistes ».

### 3 - La sphère des échanges matrimoniaux

Si le Guéré ne choisit pas sa femme comme il veut, il ne la prend pas non plus tout à fait où il veut. Les impératifs des règles d'exogamie, malgré une grande souplesse, imposent au lignage une obligation permanente d'extension des alliances. Il arrive en effet à tout groupe de se trouver « bloqué » à un moment donné vis-à-vis d'un allié traditionnel. C'est le cas actuellement des Glao de Ziombli face aux Séouandi de Méo, liés par un demi-siècle d'échanges matrimoniaux intenses.

Le Guéré n'aime cependant pas chercher sa femme « trop loin ». En cas de palabre, l'affaire est d'autant plus difficile à régler que les parties sont plus éloignées, ou, qui plus est, appartiennent à des groupements traditionnellement ennemis. Aussi le mariage le plus sûr — et donc le meilleur — est-il celui qu'on peut contracter à l'intérieur de son propre *bloa*. Autrefois cette règle était quasi absolue. Des observations rétrospectives faites sur les entrées de femmes à Ziombli à l'époque précoloniale, il ressort que 85 % de l'échange se faisait alors à l'intérieur du groupement nidrou. Même aujourd'hui, alors que les risques que comportait l'échange matrimonial à longue distance ont disparu, le Guéré n'aime pas s'aventurer au loin. En 1965, près des 2/3 des femmes mariées à Ziombli proviennent encore de lignages nidrou, tandis que près des 3/4 des filles mariées à l'extérieur n'ont pas franchi les cadres de leur groupement d'origine. Dans le cas de Ziombli, le rayon moyen de circulation des femmes n'excède pas une dizaine de kilomètres.

Le *bloa* continue donc à être le cadre privilégié de l'échange matrimonial. Malgré les bouleversements opérés par la pénétration coloniale et la disparition des unités territoriales anciennes en tant qu'entités politiques, le mariage est une institution trop importante pour qu'on accepte de courir le risque d'en altérer le contenu en tentant

de l'adapter trop vite au contexte nouveau. Tant que son principe moteur, la *dot*, par les contacts répétés qu'elle implique entre alliés, restera de règle, le cadre territorial de l'échange matrimonial, qui est avant tout un cadre opérationnel, demeurera volontairement restreint. Plus que la forme, c'est le fond qui importe.

#### 4 - La dot

Ce qu'on a coutume d'appeler en Afrique, tout à fait improprement, *dot*, et qu'il serait plus exact de qualifier de *compensation matrimoniale* ou de *prix de la fiancée*, est constitué par l'ensemble des versements, en nature ou en espèces, que les preneurs de femme font, à l'occasion d'un mariage, aux donneurs de femme. Chez les Guéré, le paiement de cette dot est l'élément fondamental du mariage, tant par ses implications économiques — circulation de biens — que sociales — entretien et renouvellement permanent des liens d'alliance.

##### a) *La nature de la dot*

La nature de la dot varie considérablement d'un bout à l'autre du pays guéré. Chez les Nidrou, les principaux éléments qui, avant la pénétration européenne, entraient dans sa composition sont les suivants : bovins (*bli*), anneaux en cuivre (*diguin*), fusils de traite (*bu*), pagnes (*guiriè*), cuvettes et seaux en cuivre (*gbawon*), machettes (*knin*), chèvres (*gbao*), moutons (*blawè*). Il n'existe pas de dot type et, entre ces éléments, toutes les combinaisons sont possibles.

Le bœuf constitue la pièce maîtresse de la compensation matrimoniale traditionnelle. Mais sa fourniture, tout en étant capitale, n'est pas la condition sine qua non de l'union. Si le lignage acquéreur est dans l'incapacité de livrer

l'animal, il peut procéder à un « échange direct », l'acquisition d'une fille étant immédiatement compensée par le départ d'une autre. Dans des cas extrêmes, il arrive que l'acquéreur ne dispose ni de bœuf ni de fille. Si les parents de la fille tiennent vraiment à conclure l'alliance, tous les arrangements sont possibles : ou bien on augmente la fourniture des autres effets, ou bien le futur gendre met pour un temps déterminé sa force de travail à la disposition de ses alliés.

Les *diguin*, anneaux fabriqués sur place de la refonte de cuvettes et de seaux en cuivre qui, dès la fin du 15<sup>e</sup> siècle, arrivent d'Europe sur la Côte des Graines du futur Libéria, remplissent des fonctions monétaires à usage spécifiquement matrimonial. Ces anneaux existent en différentes tailles. Les plus petits servent de parure aux femmes et sont portés aux poignets et aux chevilles. Les plus gros entrent dans la composition de la dot et ont valeur d'échange. Les *diguin* circulent donc en sens inverse des femmes et ne peuvent être affectés à un usage autre que matrimonial.

Le *fusil* est tout particulièrement apprécié dans la compensation matrimoniale. Il va généralement au frère de l'épouse, et honore ses qualités de guerrier et de chasseur.

L'art du tissage étant inconnu des Nidrou, les *pagnes* qui entrent dans la composition de la dot viennent essentiellement du pays dan. Par la vallée du Cavally, un intense courant d'échanges a toujours existé entre les Nidrou et leurs voisins du Nord. Contrairement au *diguin*, le pagne n'est jamais réservé à la seule prestation matrimoniale.

Quant aux *machettes*, elles arrivent, comme les *cuvettes* et les *seaux en cuivre*, de la côte atlantique. Les articles en cuivre, quand ils ne sont pas destinés à l'usage domestique, servent, comme nous l'avons vu, à la fabrication des *diguin*.

Bœufs, chèvres et moutons forment, dans la dot traditionnelle, les seules composantes qui soient réellement fournies par le village lui-même. Tous les autres éléments sont de provenance extérieure, donc d'accès plus difficile et de coût plus élevé : objets en cuivre ou en fer, fusils,

pagnes. On peut en conclure que seuls les biens rares donnent sa vraie valeur à la prestation matrimoniale, dans la mesure où n'étant pas à la portée de tous ils empêchent le système de se dégrader en permettant un accès trop facile aux femmes. Ces biens rares, apanage des aînés, constituent la richesse par excellence.

Si, dans la société traditionnelle, pour reprendre les termes de Cl. Meillassoux, « la dot a pour résultat, sinon pour objet, la perpétuation du système social selon un modèle structural répétitif » — et agit donc comme un facteur de « conservatisme social » —, l'introduction de l'économie monétaire, en mettant la richesse, sous des formes nouvelles, à la disposition d'un plus grand nombre, a en partie bouleversé le cadre ancien. La dot change progressivement de nature, les biens qui donnent accès au mariage sont désormais à la portée de tous. Par le biais même de cette évolution, le mariage tend à perdre sa fonction conservatrice et à établir entre générations un rapport de forces nouveau.

Mais l'évolution de la nature de la dot au contact de l'économie nouvelle est très lente, et il ne faut pas en surestimer les effets. Si l'élément monétaire est introduit assez rapidement dans la composition de la compensation matrimoniale, c'est qu'au début, quand la production caféière est encore faible, la monnaie constitue un bien particulièrement rare, aussi difficile d'accès que les objets en cuivre ou les pagnes de jadis. Les espèces monétaires ne commencent vraiment à se généraliser qu'après 1945.

En effet, si nous examinons l'évolution de la dot dans le village de Ziombli, peu de changements notoires apparaissent jusqu'à cette date. Seuls les fusils de traite, avec la réglementation sur les armes, disparaissent très tôt. Les espèces monétaires font une entrée timide vers 1930, mais ne prennent réellement la relève des anneaux en cuivre que vers 1950. A partir de cette date s'introduisent également dans la transaction matrimoniale les premières marchan-

disés du commerce colonial européen : marmites et casseroles en acier ou en aluminium, cuvettes, bassines et seaux en tôle émaillée ou galvanisée (qui se substituent aux seaux et cuvettes en cuivre), machettes d'importation, chaises pliantes, chemises, pantalons, etc.

La nature de la dot n'a donc été que peu affectée dans sa composition. Les espèces monétaires, qui se sont substituées aux anneaux en cuivre, ont par contre contribué à en augmenter sensiblement le montant. A Ziombli, ces espèces s'élèvent en moyenne à 20 000 francs CFA en 1950. En 1960 elles atteignent facilement 50 000, et dans les années suivantes dépassent fréquemment 60 000. En 1955 il n'est pas rare de voir le total de la dot, en nature et en espèces, excéder la valeur de 100 000 francs, ce qui est considérable quand on sait que le revenu annuel par habitant en pays guéré est à la même époque d'environ 5 000 francs. On nous a même rapporté le cas d'un ancien combattant, revenant d'Indochine, qui, dans un village voisin de Ziombli, a versé en 1954, alors qu'il y avait surenchère sur une fille particulièrement belle, une dot de plus de 400 000 francs...

#### b) *L'origine du paiement*

Dans la société traditionnelle, l'acquisition d'une femme est l'affaire de tout le groupe, quelquefois même, lorsque plusieurs lignages cohabitent, de la communauté villageoise tout entière. Les anciens évoquent avec nostalgie le temps où les chefs de lignages différents se cotisaient pour permettre à l'un des leurs de faire face à une dot.

D'une façon générale, il appartenait jadis au chef du patriclan (*tkè*) de pourvoir en femmes les célibataires de son groupe. Lui seul disposait des biens rares (bœufs, anneaux, objets en cuivre, pagnes) admis en règlement de la compensation matrimoniale. La pénétration coloniale, en entraînant la fragmentation des unités sociales traditionnelles, a considérablement réduit ce rôle de « régulateur

des mariages » qui était impartie au chef du patriclan. Le *thè* constitue dès lors un groupement géographiquement trop dispersé pour qu'il soit possible de le soumettre au contrôle d'un seul individu. Aussi l'autorité est-elle progressivement et tacitement passée au chef du *ununu*, patrilignage, et même, à l'intérieur de celui-ci, au *gbowon*, segment de patrilignage.

Le développement de l'économie monétaire n'a fait qu'accentuer la dégradation du schéma traditionnel. Très rapidement l'acquisition des femmes échappe au contrôle des anciens et aucune règle précise n'en définit plus les modalités d'accès. Quiconque est en mesure de faire face au paiement de la dot, quel que soit son âge, peut prendre femme, sans que l'autorité de l'aîné puisse s'y opposer. Dans ces conditions, le chef de clan, qui traditionnellement était le seul agent-payeur, perd toute prérogative sur le *thè*, et ses fonctions matrimoniales ne dépassent plus guère le cadre de son propre *ununu*. Le moyen de pression, partant la possibilité de régulation des alliances, que lui conférait jadis la possession des biens rares, sans lesquels le mariage ne pouvait se faire, lui échappent complètement. Même l'aîné du *ununu*, s'il veut conserver un semblant de contrôle, est tenu d'adopter une attitude plus souple et plus conciliante, en participant spontanément au règlement de la dot du cadet ou du fils, qui, sinon, se passera fort bien de son aide.

Déjà dans la société traditionnelle il existe un moyen d'échapper à la contrainte de son propre clan. Chaque individu peut, en effet, en appeler à sa famille maternelle et lui demander soit de participer au paiement de la dot, soit de la prendre en charge intégralement. Cette dernière solution est rarement admise par la famille paternelle, puisqu'elle entraîne d'une part la résidence avunculolocale du demandeur, d'autre part la perte pour la descendance de l'appartenance clanique du père. Il faut que le clan du père soit particulièrement démuné pour consentir un tel sacrifice.

Quoi qu'il en soit, la famille maternelle participe toujours un peu, selon ses moyens, au mariage du neveu, et la tentation est grande pour celui-ci de se soustraire à l'autorité paternelle en cherchant refuge auprès de l'oncle maternel, à l'égard duquel il a beaucoup moins d'astreintes.

La place tenue par la famille paternelle dans le paiement de la dot reste cependant très largement prépondérante. Sur l'ensemble des cas examinés à Ziombli elle est de 94 %, l'agent-payeur étant à 30 % le propre père du bénéficiaire de la femme, à 26 % le bénéficiaire lui-même, à 14 % un père classificatoire, à 10 % un frère aîné réel, à 9 % un frère aîné classificatoire, et à 5 % seulement un autre membre du lignage paternel. Les 6 % payés par la famille maternelle proviennent pour les 2/3 d'oncles maternels, réels ou classificatoires, pour 1/3 de neveux utérins, réels ou classificatoires.

### c) *La signification de la dot*

L'expression par laquelle le Guéré désigne la dot est *bila-uliè*, « les biens des beaux-parents ». Et c'est le terme *tin*, « acheter », qui traduit le fait de payer la dot. On est tenté de conclure, à partir de là, que le paiement de la compensation matrimoniale correspond à une opération purement commerciale. Le mariage serait un échange de biens : d'un côté la femme, qui par ses fonctions de procréatrice constitue la richesse par excellence, de l'autre un ensemble d'objets auxquels on a reconnu un usage spécifique et qui ont valeur d'échange. Ce serait là dévaloriser complètement le sens et la portée de l'institution. La dot n'a été à aucun moment assimilée par nos informateurs à un simple « achat ».

Les raisons les plus fréquemment avancées pour justifier l'existence de la dot sont de trois ordres. Le paiement de la dot donne, en premier lieu, au lignage-payeur le droit de s'approprier les enfants qui naîtront de l'union. Dans le

mariage, la femme représente certes un capital, mais ce capital n'est vraiment valorisé que par la descendance qu'il est susceptible de procurer. Seul le paiement de la dot permet au lignage-acquéreur de s'approprier cette descendance de plein droit et de lui transmettre son appartenance clanique.

La dot fait, en second lieu, la valeur de la femme. C'est l'argument le plus souvent avancé par les femmes elles-mêmes. Il est inconcevable qu'une fille puisse être unie sans contrepartie à un garçon que le plus souvent elle n'a même pas choisi. Sans la dot, elle se sent libre de retourner chez ses parents comme bon lui semble. Sans la dot elle n'est « rien ». Par la dot elle s'estime au contraire valorisée, considérée. La femme guéré accorde une importance capitale à cette argumentation toute psychologique. Elle nous permet d'expliquer en partie la grande stabilité du mariage traditionnel.

Le paiement de la dot serait, en troisième lieu, une compensation versée aux parents de la fille pour les dédommager de la peine qu'ils se sont donnée pour l'élever.

Toutes ces considérations tiennent certainement une place plus ou moins grande dans la portée accordée au paiement de la dot. Mais il semble que le versement de la compensation matrimoniale ait revêtu à l'origine un caractère beaucoup plus symbolique. Tout mariage est l'occasion de confronter deux groupes, soit en contractant, soit en renouvelant une alliance. Dans une société où les rapports entre lignages s'expriment volontiers en termes d'opposition, l'échange matrimonial doit être lui-même considéré comme une occasion de manifester et d'affermir, sous la forme d'un étalage de richesses, le prestige du groupe. L'ostentation tient une place certaine dans la fixation du montant et dans le paiement de la dot. Le groupe acquéreur de femme ne pourra en aucun cas se montrer économiquement inférieur au groupe fournisseur. Une dot n'est donc jamais trop élevée.

Par ailleurs, une dot ne se liquide pas en une seule fois. Par conséquent, l'échelonnement des versements dans le temps permet à tout moment de revivifier l'alliance contractée, de donner au mariage une dimension vraiment sociale et de renouveler d'une façon permanente les occasions de manifester ou de consolider son prestige.

La dot enfin assure au mariage traditionnel une exceptionnelle stabilité. Dans une société où le divorce n'est soumis qu'aux seuls impératifs de remboursement de la compensation matrimoniale, l'inexistence ou la suppression de celle-ci ne manquerait pas d'introduire dans l'institution une plus grande fragilité.

Il est incontestable qu'avec la monétarisation de l'économie, la nature purement symbolique de la dot a progressivement cédé le pas, du moins en apparence, à une forme de transaction commerciale. Il n'est pas rare d'entendre de la bouche des anciens que « les garçons sont pour la famille une source d'appauvrissement, les filles une source d'enrichissement ». C'est contre cet aspect commercial de la compensation matrimoniale que s'est élevé le nouveau Code Civil ivoirien, promulgué fin 1964, en supprimant la dot : « La dot ne doit plus être une condition sine qua non du mariage... Les époux ne doivent plus avoir à se dépouiller pour entretenir les parents. » Mais le législateur précise bien par ailleurs qu'« il n'est pas question pour autant d'interdire les prestations matrimoniales, c'est-à-dire l'offrande de présents aux beaux-parents, offrandes de toutes sortes qui constituent une coutume et entretiennent les bonnes relations entre les familles ».

Il est encore trop tôt pour saisir la portée exacte de la réforme et déterminer dans quelle mesure elle est réellement appliquée. Nous avons tout lieu de croire qu'elle ne l'est pas et ne le sera pas avant longtemps. Aucun contrôle n'est possible en ce domaine, et les femmes qui d'elles-mêmes cherchent à s'émanciper du système traditionnel sont encore peu nombreuses, malgré les campagnes d'information

répétées des autorités administratives et politiques. Seules les premières plaintes ou contestations pour non-paiement de dot depuis la promulgation de la nouvelle loi, ou, en cas de divorce, de non-remboursement, permettront de savoir ce qu'il en est exactement.

## 5 - Les différentes formes de mariage

L'organisation matrimoniale guéré distingue deux formes de mariage : les formes classiques et les formes exceptionnelles. Une forme est considérée comme classique quand la dot est payée par la famille paternelle. Elle est exceptionnelle quand la dot est réglée par toute autre personne.

### a) *Les formes classiques*

Elles sont au nombre de quatre : achat de la femme par le père, enlèvement, échange direct, héritage de la veuve.

Le mariage par *achat de la femme par le père, ba-tin-inon*, littéralement « le père achète la femme », constitue la forme la plus classique d'union. Tout se passe pratiquement en dehors des intéressés, et la négociation matrimoniale, événement trop important pour être laissé à l'initiative des jeunes, est affaire de chefs de famille ou de lignage. Ce sont eux qui choisissent la femme, à la fois en fonction des besoins — présents ou futurs — du lignage, de leur capacité de financement du moment, mais aussi et surtout de l'offre du « marché matrimonial ». Ainsi, quand on sait qu'une fille est « disponible » dans tel lignage, n'aura-t-on de cesse que des « fiançailles » soient conclues avec celui qui en a la responsabilité. Les fiançailles prépubertaires sont en effet de règle dans cette forme de mariage. Il arrive même qu'une fille soit promise avant d'être née. Sur l'enfant à naître, l'option est prise par une formule qui n'est pas qu'une boutade : « Si c'est une fille, c'est ma femme, si c'est un

garçon, c'est mon ami. » En fait, *c'est le groupe tout entier qui acquiert la fille*. Celle-ci est attribuée le jour venu par l'aîné — ou tout simplement conservée par celui-ci —, suivant les besoins du moment et en fonction d'un schéma de répartition équilibrée des femmes, à tel membre du lignage. Dans ces conditions, on comprend que pour les anciens cette forme de mariage, dont ils assurent le contrôle intégral, autant par l'acquisition que par la répartition des femmes, soit la plus « raisonnable ».

La demande en mariage est introduite directement par le chef du lignage acquéreur — ou son représentant — auprès des parents de la fille du lignage fournisseur. La première personne à consulter est la mère de la fillette. En se présentant à elle, le « prétendant » a soin de lui offrir un ou deux pagnes. L'accord de la mère obtenu, il présente la requête au père. Père et mère se consultent, donnent leur consentement et fixent le premier acompte de la dot. Celui-ci peut être également payé en temps de travail : le chef du lignage acquéreur délègue alors auprès des parents de la fille soit le futur époux en personne, si celui-ci est déjà connu, soit un mandataire, pour participer aux travaux de défrichage, de construction de case, de clôture des champs de riz, etc. Il est très rare que la fille rejoigne son « mari » avant d'être excisée. Cela peut toutefois se produire quand les parents sont pressés de toucher la dot. La fillette revient alors dans son village pour l'initiation, qui seule ouvre l'accès aux relations sexuelles.

Peu de temps après l'excision, la fiancée, accompagnée d'un cortège de parents, est remise solennellement à la famille du prétendant, au milieu de chants et de danses. La pièce capitale de la dot, le bœuf, est livré à ce moment-là. Le reste du paiement n'est fixé ni dans le temps, ni en valeur : à tout moment le père de la femme peut venir réclamer un complément, qui lui sera fourni « suivant les qualités de la femme et les services qu'elle rend ». Le processus ainsi engagé ne prend généralement fin qu'avec le décès de la





femme, et le paiement d'une « dot mortuaire », ultime compensation versée à la famille d'origine pour les services que la femme a rendus de son vivant au lignage du mari.

Un homme peut, nous l'avons souligné, céder de son vivant, à un fils ou à un frère cadet, une ou plusieurs de ses femmes. Cela se produit généralement quand, trop âgé ou malade, il n'est plus en mesure de faire face aux charges économiques et sexuelles relativement lourdes que représente un nombre élevé d'épouses. Il peut aussi recourir à ce procédé dans le seul souci de répartition équilibrée des femmes au sein du lignage, quand il n'a pas les moyens de doter un fils ou un frère dont il est responsable. Il s'agit là d'un simple prolongement du mariage *ba-tin-inon* et non d'une nouvelle forme de mariage, le rituel, dont nous verrons plus loin les modalités, n'étant pas réitéré. L'accord de la femme est indispensable à un tel transfert, et ses parents sont obligatoirement prévenus. La cession peut se faire définitivement ou temporairement. Quand le départ de la femme est définitif, celle-ci est libérée de toute obligation à l'égard de son ancien mari. Quand il ne s'agit que d'un « prêt », la femme demeure pleinement sous la tutelle du mari légitime. Elle est notamment tenue à chaque repas de « présenter » à ce dernier les plats qu'elle a préparés pour son mari « temporaire », les enfants qui naîtront de cette union lui revenant de plein droit. En cas de cession non définitive, on dit que le bénéficiaire « porte le fardeau du vieux », ou encore qu'« il est dans la case de la femme de son père ».

Le mariage par *enlèvement*, *plé-inon*, littéralement « la femme court », correspond en fait à un *simulacre de rapt* de la fille par le prétendant. Un jeune homme aime une jeune fille, et tous deux décident de se marier. Le prétendant, avec l'accord de la fille et la complicité des parents de celle-ci, s'« enfuit » avec sa fiancée et l'emmène dans le lignage de son père. Les frères de la fille partent à sa recherche, se présentent au père du prétendant, l'accusent

de cacher leur sœur, que son fils a enlevée de force, et demandent qu'on leur rende la fille *immédiatement*. De longues tractations s'engagent, à l'issue desquelles les frères fixent les conditions du mariage et arrêtent la compensation matrimoniale. La dot doit être payée sur-le-champ. Quelquefois un délai est accepté, mais si les moyens de paiement de la partie adverse sont jugés trop déficients, les frères repartent avec leur sœur. Pour qu'un enlèvement puisse être organisé et le simulacre de rapt revêtir toute sa signification, il faut, bien sûr, que la partenaire soit d'âge à donner son plein accord à l'opération. Or, rares sont les filles qui atteignent l'âge du mariage *plé-inon* sans être déjà liées par un mariage *ba-tin-inon*. La pratique de l'enlèvement est donc relativement peu fréquente.

Le mariage par *échange direct*, *dju-wé-sigan*, littéralement « échange d'enfants », n'est pas de règle dans sa formule brute d'échange d'une femme contre une autre femme. Il est néanmoins pratiqué sous une forme déguisée dans deux cas. Nous avons vu que la fourniture d'un bœuf constitue, chez les Nidrou, l'élément majeur de l'apport dotal. D'une façon générale, le troupeau du lignage satisfait les besoins. Si pour une raison quelconque le bœuf est introuvable, les parents du garçon ont la possibilité de s'acquitter de leur dette en remettant purement et simplement à leurs alliés une fille de leur propre lignage. Dans ce cas, la part déjà versée de la compensation matrimoniale est intégralement remboursée. L'échange, bien que différé dans le temps, n'en est pas moins direct par son résultat.

Dans le second cas, l'échange ne se fait pas entre *deux* parties, mais met en scène une tierce personne. Niandé désire acquérir de Fohiro une femme, Oulibli. Il n'a pas les moyens de payer la dot, mais a une fille, Mahinon, dont il « fait offre » à une tierce personne, Séhi. Niandé exige en premier versement de Séhi le montant dont il a besoin pour épouser Oulibli, et lui remet en même temps Mahinon. En définitive tout se passe comme si Mahinon

était *directement* échangée contre Oulibli. Ce n'est pas une forme d'échange différé, puisqu'il y a simultanéité dans le temps. Ce n'est pas non plus une mise en gage, puisque la fille n'est pas récupérée par la suite. Niandé tire intérêt de l'opération dans la mesure où, sans l'acompte que lui a versé Séhi pour Mahinon, il risquait de perdre Oulibli. Quant à Séhi, cette opération lui permet d'acquérir une femme supplémentaire dans des conditions de forme allégées, puisque les démarches préliminaires lui sont évitées. Dans cette forme de mariage le paiement de la dot par Séhi s'accompagne donc d'une « remise » immédiate de Mahinon par Niandé, quel que soit l'âge de la jeune fille. Le plus souvent celle-ci est encore impubère. Aussi est-elle autorisée à retourner dans sa famille pour l'initiation, l'excision devant toujours être pratiquée dans le village natal. Mais au préalable le père de la jeune fille est tenu de payer un « droit de récupération » au gendre, ce qui est une façon de rappeler aux parents qu'ils ne disposent plus librement de leur enfant. A l'issue des cérémonies d'excision, le père ramène la fille au village du mari et la lui remet définitivement.

Le mariage par *héritage de la veuve, téwa-inon*, littéralement « la femme veuve », se différencie du lévirat en ce sens qu'après le décès du mari la femme qu'il laisse ne revient pas de plein droit à un frère ou à un membre défini de la famille, mais est l'objet d'un éventail très large de possibilités d'attribution.

En premier lieu, cette attribution n'est pas automatique. Bien plus, il peut se produire que le problème ne vienne même pas à se poser. En effet, au décès du mari la veuve recouvre sa liberté et la faculté d'en user comme elle l'entend : elle peut soit rejoindre sa propre famille — ce qu'elle fait quelquefois si elle est âgée et sans progéniture —, soit aller se marier ailleurs — ce qui se produit rarement —, soit rester dans le lignage du mari défunt et s'y remarier. Ce dernier cas est le plus fréquent, l'âge généralement

avancé de la femme, la présence de ses enfants, la sollicitude que lui manifeste la famille de son mari au moment du décès constituant autant de facteurs qui la poussent à rester.

En second lieu, une fois que la femme a décidé de rester, elle dispose elle-même d'une certaine liberté de manœuvre dans le choix de son nouvel époux. Mais cette liberté est soumise à l'impératif de la juste répartition des femmes au sein du lignage. En ce sens, son choix est conditionné par les limites mêmes du système, qui ne peut fonctionner et survivre que par le respect et la sauvegarde des mécanismes régulateurs dont l'aîné est chargé d'assurer l'entretien. Aussi le rôle que joue le chef de lignage dans l'« attribution » de la veuve, en dépit de la liberté théorique de celle-ci, est-il prépondérant. Dès le décès du mari, l'aîné prend la femme en charge. Puis il oriente et guide son choix en fonction des besoins du lignage et, dans la mesure du possible, des penchants de la veuve. Le délai de viduité n'est que de quatre jours. C'est au matin du quatrième jour, à l'issue de la cérémonie de purification de la veuve, dont nous verrons plus loin les modalités, que se fait l'attribution. Le mari pressenti débarrasse lui-même la femme de sa « ceinture de veuve », bande d'étoffe qui retient son cache-sexe, la libérant ainsi définitivement du précédent mariage, et entoure ses reins d'un linge nouveau. La dot de la veuve, *tewa-uliè*, ne comprend obligatoirement que sept articles : un cabri — indispensable —, un anneau en cuivre, un pagne, etc., le bœuf étant dans ce cas exclu.

#### b) *Les formes exceptionnelles*

Les formes exceptionnelles de mariage peuvent toutes être rattachées à deux types : paiement de la dot par la famille maternelle, paiement de la dot par un étranger.

Le recours à la famille maternelle peut être soit imposé par des circonstances particulières — incapacité, par

exemple, d'un chef de lignage à assumer ses charges matrimoniales par suite d'un déséquilibre entre garçons et filles au sein du groupe —, soit délibérément recherché par l'individu, qui désire, pour une raison ou pour une autre, échapper aux contraintes de son propre lignage.

Dans le premier cas, la famille maternelle prend à sa charge une partie de la dot ou sa totalité. Quand l'apport des maternels se limite à une simple contribution, les règles de filiation et de résidence ne subissent aucune modification, à condition toutefois que le lignage du bénéficiaire rembourse, à la mort de celui-ci, les sommes avancées. S'il n'est pas en mesure de le faire, les maternels récupèrent la femme et les enfants du défunt. Quand la contribution de la famille maternelle couvre la totalité des dépenses dotales, le bénéficiaire devra résider chez son oncle et sa descendance sera absorbée par le lignage de sa mère.

Dans le second cas, l'individu décide de fuir le cadre de son propre lignage et s'installe spontanément auprès de ses parents maternels. Il y a là véritable *rupture* avec le lignage paternel. De tels cas sont excessivement rares, mais la possibilité de recours à ce procédé est un moyen de chantage que les jeunes, en quête de femme, n'hésitent pas quelquefois à utiliser pour « décider » les vieux. Cet abandon du lignage entraîne naturellement l'abandon de l'appartenance clanique des enfants du transfuge au profit de la famille maternelle.

Le *recours à un étranger* pour le paiement de la dot est une variante extrême de la forme précédente de mariage, mais constitue un acte aux conséquences bien plus graves encore. Cette forme de mariage est appelée *gnon-wé-na-gnon*, littéralement « l'homme suit un autre homme », avec tout ce que cette formule implique de péjoratif et de méprisant. L'homme qui quitte son lignage pour celui de sa mère demeure dans un cadre d'alliance privilégié. Mais l'homme qui accepte de « suivre » un étranger lance réellement un défi à son propre groupe. En somme, il ne se différencie

guère du captif, qui prend femme grâce au bon vouloir de son maître, et renonce à toute appropriation de descendance. En fait, de tels mariages sont plutôt liés à des circonstances exceptionnelles : cas d'un individu qui fuit, par exemple, son propre lignage pour échapper à une accusation de sorcellerie, et cherche refuge auprès d'un protecteur puissant ; ou encore cas du « prestataire » de l'époque coloniale, qui, pour éviter le travail forcé, se met de son propre gré sous la tutelle d'un « nouveau chef » et accepte d'en devenir le client.

## 6 - Le rituel de mariage

Quelle que soit la forme du mariage, celui-ci n'est définitivement consacré qu'après une cérémonie qui réunit, au moment de la remise de l'épouse, les deux familles et au cours de laquelle « on tue le poulet des beaux-parents » (*dba-bila-suu*) ou « poulet du mariage ». Le poulet est tué et préparé par les parents du garçon, puis consommé par les seuls parents de la fille. C'est le moment crucial du mariage. L'acceptation du poulet par les beaux-parents traduit leur consentement et scelle l'alliance nouvelle entre les deux familles. Tant que le poulet n'a pas été tué, l'une ou l'autre partie peut se rétracter, sans difficulté aucune, à condition de rembourser l'acompte déjà versé sur la dot. Après cette cérémonie, toute rupture engage une procédure en divorce.

A l'issue du repas, le père ou le frère de la mariée s'adresse en ces termes au père du jeune homme : *suu-dba, dè-suu ?*, « Le poulet que tu as tué, c'est quel poulet ? » Le père répond : *è-bila-suu*, « C'est le poulet des beaux-parents. » Le père de la mariée poursuit : *suu-dba, kpa-dé ?*, « Le poulet que tu as tué, où est son os ? » Aussitôt un anneau en cuivre (*diguin*) est remis au père de la mariée en gage d'alliance et d'amitié. L'anneau symbolise l'« os » du poulet :

il est la preuve concrète que le poulet a été tué et que le mariage a été conclu dans des conditions rigoureuses de validité. La remise à la belle-famille de l'« os » du poulet met fin à la cérémonie.

## 7 - Le divorce

Nous avons dit que l'existence de la dot assurait au mariage guéré une exceptionnelle stabilité. L'obligation de rembourser la compensation matrimoniale rend en effet le divorce très difficile. Sur les quelque 25 % de femmes qui à Ziombli ont contracté plus d'un mariage, un peu plus de 4 % seulement l'ont fait à la suite d'un divorce.

La stérilité de la femme n'est jamais un motif de rupture. L'adultère répété peut entraîner la répudiation de l'épouse, mais sans droit dans ce cas au remboursement de la dot. Les motifs de divorce sont en fait presque toujours liés à des problèmes de dot. Il arrive fréquemment que l'épouse, lors d'une visite à ses parents, décide de ne plus retourner auprès de son mari, ou encore soit retenue par sa famille qui juge la dot versée insuffisante. Si entre-temps un nouveau prétendant fait une offre plus avantageuse, les parents n'hésitent pas à rembourser la part de dot déjà reçue et à remarier leur fille. La présence d'enfants ne gêne en rien l'opération : ceux-ci restent acquis au lignage du premier mari. S'ils sont encore en bas âge, ils demeurent auprès de la mère jusqu'à cinq ou six ans, avant de rejoindre définitivement le lignage du père géniteur.

Mais les cas où la famille de l'épouse est disposée à rembourser elle-même la compensation matrimoniale sont rares. Le montant élevé de la dot permet difficilement à un homme, quel que soit son statut, de s'acquitter d'emblée d'une dette voisine de 100 000 francs. Le père préfère alors user de toute son influence auprès de sa fille pour la décider à rejoindre le foyer qu'elle a quitté.



Le mariage guéré se présente donc comme une institution particulièrement riche et complexe, mobilisant en permanence l'ensemble des forces vives du lignage. Les objectifs que poursuit la stratégie matrimoniale apparaissent en effet, au regard du système de valeurs de la société traditionnelle, comme fondamentaux : capitaliser le maximum de femmes, s'approprier une nombreuse descendance, étendre toujours plus loin le réseau de ses alliances.

Dans la société traditionnelle, la richesse d'un individu s'évalue au nombre de ses bœufs, de ses fusils, éventuellement de ses captifs, mais surtout de ses *femmes*. En fait, cette richesse est plus celle du groupe que d'un seul homme, puisque le mariage constitue avant tout une entreprise collective. Nous avons vu, en effet, que le mandataire du groupe, l'aîné, ne pouvait procéder à une capitalisation personnelle d'épouses que dans la mesure où il avait pleinement assumé ses charges matrimoniales, c'est-à-dire réalisé une répartition équitable des femmes entre tous les hommes en âge de se marier. Ce souci de juste répartition est le fondement de l'équilibre et de la cohésion internes de la communauté, sans lesquels l'individu risque à tout moment d'aller tenter sa chance « à l'extérieur » — auprès de ses maternels ou en se constituant le client d'un « étranger ». Stratégie matrimoniale et stratégie sociale sont, à ce niveau, confondues. Acquérir une femme supplémentaire, c'est renforcer le groupe sur les plans à la fois démographique, économique et sociologique. La multiplicité des formes de mariage traduit ce souci permanent de ne laisser échapper aucune occasion d'accroître les épouses du lignage. Bien plus, la femme étant un capital, il faut le faire produire à plein : aussi est-il inconcevable qu'une femme qui n'a pas atteint l'âge de la ménopause ne se remarie pas, ou qu'un vieillard « fatigué » accapare une ou plusieurs jeunes femmes.

Ceci montre à quel point le mariage est plus l'affaire du groupe que de l'individu, et la femme plus la propriété de la collectivité que de son mari.

L'importance de la *descendance* est à la fois fonction du nombre de femmes que se montre capable d'acquérir le lignage et de la stratégie qu'il met en œuvre en matière de paiement de dot. Car l'enfant appartient à celui qui a payé la compensation matrimoniale, le versement de la dot créant une parenté sociale qui prime la parenté biologique. Un chef de lignage fera donc tout, non seulement pour éviter les fuites de son groupe vers l'extérieur, mais aussi pour capter le maximum d'éléments étrangers, maternels ou autres.

Enfin, la stratégie matrimoniale du groupe ne consiste pas seulement à capitaliser le maximum d'épouses, mais aussi à les choisir dans les lignages les plus variés. Le clan étend ainsi en permanence ses *alliances*, affirme sa vitalité et son dynamisme et finit par imposer sa personnalité à l'ensemble de la tribu. C'est aux leaders de tels lignages que l'on reconnaît le titre de *gninègnon*, « homme de renommée ». Ce titre peut être acquis par la force, mais il consacre le plus souvent la stratégie matrimoniale de celui qui en est investi. En effet, l'appellation de *gninègnon* implique essentiellement trois qualités : la richesse, la générosité, le sens de la justice. Or, le déploiement de telles qualités est étroitement lié à la « capacité » matrimoniale de leur détenteur : être riche revient à avoir beaucoup d'enfants ; être généreux signifie accepter d'intervenir facilement pour contribuer à doter un neveu ou même un « étranger » dans le besoin ; avoir le sens de la justice c'est être capable de résoudre avec équité les conflits — presque toujours consécutifs à l'échange de femmes. L'idéal pour le lignage est donc d'étendre la sphère de ses échanges matrimoniaux à l'ensemble des lignages du *bloa*. Quand il y parvient, la personnalité de son leader ne tarde pas à être reconnue par la tribu tout entière. Le *bloa-dioi*, « chef de tribu », se dégage

implicitement des *gninègnon* de son *bloa* et son autorité est reconnue tacitement par tous.

La pénétration coloniale et, avec elle, l'introduction de l'économie monétaire n'ont que très peu modifié le schéma traditionnel de l'échange matrimonial. Ce qui a cependant changé, c'est tout d'abord le contexte socio-spatial dans lequel s'effectuait l'échange : le *bloa*, qui voit ses frontières éclater, ne marque plus la limite extérieure de la sphère des échanges matrimoniaux. Le rôle du mariage comme créateur d'alliances n'a donc plus l'importance que lui reconnaissait la société ancienne. C'est ensuite le contexte socio-économique : l'introduction de la culture du café a bouleversé le système de production et, en permettant une plus grande accessibilité à la richesse, a retiré le contrôle du mariage aux seuls chefs de lignages. C'est enfin le contexte socio-politique : le schéma initial est rompu moins par suite de l'éclatement des cadres sociaux anciens que par les possibilités nouvelles d'accès à la richesse, et surtout l'émergence d'une véritable classe de « nouveaux riches » formée par les « anciens combattants », qui d'emblée faussent le jeu. Ces derniers qui, grâce à leurs pensions, disposent de revenus sans commune mesure avec ceux du villageois moyen, ont pris la relève des *gninègnon* de la société traditionnelle et constituent actuellement les principaux accapareurs de femmes.

#### IV — MORT

##### 1 - Les chemins de la mort

La mort n'est que rarement imputée à des causes naturelles, à moins qu'il ne s'agisse d'un enfant en tout bas âge, d'un homme très vieux, dont on dit qu'« il a fait son temps »,

ou d'un malade incurable. Dans tous les autres cas, le Guéré considère qu'il y a intervention d'une force occulte ; en effet, un adolescent ou un adulte ne meurt jamais sans cause.

La victime peut être elle-même responsable de sa mort : c'est ce qui se produit quand elle transgresse un interdit ou une règle, ou tente d'agir en sorcellerie. Dans le premier cas, c'est le non-respect de l'interdit qui tue, soit directement, quand il s'agit d'un interdit culturel, par l'ingestion de l'aliment défendu, soit indirectement, quand il s'agit d'un interdit social, par foudroiement par exemple. Dans le second cas, quatre hypothèses sont possibles : l'apprenti-sorcier, inexpérimenté, est la victime de ses propres machinations — sa « force » se retourne contre lui ; ou bien le sorcier est « saisi » par l'un des protecteurs de son adversaire, dont il sous-estimait la puissance ; ou bien le sorcier est surpris par un chasseur de sorciers, *zoo*, qui peut lui infliger des blessures physiques pouvant entraîner la mort ; ou, enfin, le sorcier meurt, parce que l'animal dans lequel il s'est métamorphosé est tué par un chasseur.

Mais le plus souvent la mort est la conséquence d'une intervention maléfique : action directe (poison) ou à distance (envoûtement) d'un sorcier ; ou plus simplement manœuvre criminelle d'un membre de l'entourage du défunt. Aussi, chaque fois qu'il y a doute sur les causes du décès, et qu'il est acquis que celui-ci n'est pas consécutif à une faute commise par le disparu lui-même, procède-t-on à la recherche du coupable. Le prévenu est soumis aux épreuves de l'écorce lacrymogène ou du bois rouge, que nous décrirons plus loin, et, suivant le cas, jugé pour meurtre ou relaxé.

Quand l'ordalie reste négative, et que les soupçons subsistent, le chef de famille met du piment dans la main droite du défunt et profère le vœu suivant : « Que celui qui a été la cause de ta mort ne demeure pas plus longtemps au milieu de nous ! »

## 2 - Du décès à l'inhumation

L'annonce d'un décès entraîne toujours une explosion de pleurs et de lamentations. Mais le premier émoi passé, l'expression donnée à la douleur sera fonction de la perte subie. Un enfant n'est pleuré qu'avec discrétion, un vieillard pas du tout. En revanche, la disparition d'un adolescent ou d'un adulte en pleine force de l'âge est vivement ressentie par l'ensemble de la communauté. Les circonstances du décès influent également sur l'intensité du chagrin : si le disparu a été reconnu coupable de sorcellerie, il ne sera pas regretté. S'il a été victime d'une intervention maléfique, ou s'il est mort accidentellement, la douleur se traduira avec une particulière violence.

L'importance accordée aux funérailles est proportionnelle à la place qu'occupait le défunt dans la société. Réduites au strict minimum pour les personnes « sans statut », les cérémonies sont beaucoup plus complexes quand il s'agit d'individus « assis ». L'enfant en bas âge est inhumé dans les heures qui suivent le décès, le père se chargeant lui-même de creuser la tombe.

Le déroulement des funérailles d'une personne « assise » suit une procédure réglementaire. Ce sont les *neveux et nièces maternels*, *djugan* et *nohinon*, du défunt qui seuls peuvent procéder aux opérations matérielles de l'inhumation. Dès que la mort est établie, un membre du lignage du défunt s'en va quérir les neveux et nièces qui se trouvent dans le village ; un autre est chargé d'avertir la famille maternelle du disparu : elle seule peut donner l'autorisation de procéder à l'inhumation. Parmi les nièces une vieille femme est désignée pour garder le cadavre. Une fois ces formalités remplies, on procède à la toilette funèbre : le corps est lavé à l'eau chaude par les neveux du défunt ou les nièces de la défunte, puis recouvert d'un pagne. Les maternels donnent ensuite aux neveux l'autorisation de

creuser la tombe. Puis paternels et maternels réunis choisiront les pagnes dont on revêtira le corps. Autrefois, quand le défunt était un personnage vraiment important, on l'asseyait dans un fauteuil devant sa case. Dès que la tombe est achevée, les neveux préviennent le chef de lignage. On demande alors à la gardienne l'autorisation de sortir le cadavre : celle-ci ne l'accorde que contre la remise d'un cadeau, fourni par le lignage du défunt.

Puis, devant le corps allongé sur un brancard, commence un long défilé. Qui s'adresse au défunt et lui donne 25 francs « pour son tabac », ou un pagne pour s'habiller dans le monde des morts ; qui s'adresse à la famille éprouvée et lui manifeste sa sympathie par un don en nature ou en espèces. Participent à ces prestations non seulement les parents et alliés, mais toutes les personnes tenant à marquer leur solidarité avec la famille du disparu.

Cette cérémonie terminée, les femmes du lignage du mort, auxquelles se joignent de nombreuses autres femmes du village, apportent au défunt son dernier repas. Il s'agit d'assiettées de riz cru, tantôt décortiqué, tantôt non décortiqué, qui est recueilli dans une grande bassine, et que se partageront, comme tout ce qui est destiné au mort, les neveux. Après avoir déposé sa part, chaque femme prélève symboliquement une poignée de riz de la bassine et la remet dans son assiette : il s'agit pour les survivants de garder la nourriture de leur côté et de ne pas prendre de risque en l'offrant dans sa totalité au défunt. Le riz est la nourriture de base du Guéré : en manquer est synonyme de mort. De l'accomplissement de ce rite dépend l'abondance de la future récolte.

Suivant l'importance du défunt, l'héritier direct remet enfin aux neveux le poulet ou le cabri qui sera sacrifié sur la tombe. Tout est alors prêt pour l'inhumation.

### 3 - L'enterrement

Autrefois l'inhumation se faisait au village même. Une personne importante était enterrée sous sa propre case, quelquefois sous la case de l'une de ses femmes. La maison n'était pas abandonnée pour autant et continuait d'être habitée. Actuellement un coin de forêt tient lieu de cimetière, à proximité du village. La tombe est orientée est-ouest. Le corps est couché sur le flanc droit, en position allongée, les pieds vers l'ouest, la tête, qui repose dans la main droite, vers l'est. Les tombes sont disposées les unes à côté des autres, au hasard des décès. Les sorciers n'ont cependant pas droit à ce cimetière. Ils sont enterrés dans un bas-fond marécageux.

Le mort, qui, selon son statut, a droit à une simple natte ou à un cercueil, est porté à sa dernière demeure par les neveux. Quelques personnes seulement du lignage du disparu assistent à l'enterrement. Autrefois, quand l'inhumation se faisait au village même, la famille paternelle du mort quittait les lieux, se réunissait sur une piste menant vers l'est et attendait là la fin des opérations. Aucun bien particulier n'accompagne le cadavre, si ce n'est le pagne qui, en plus des habits de cérémonie du défunt, recouvre quelquefois la natte ou le cercueil. Chaque assistant jette une pincée de terre dans la fosse avec ces paroles : « Que la terre te soit légère ! » Les neveux combent la tombe, puis l'arrosent du sang d'un poulet ou d'un cabri, avant d'aller se laver au marigot le plus proche. Ce n'est qu'après s'être ainsi « purifiés » qu'ils ont le droit de revenir au village et de reprendre une vie normale. Entre le moment où ils commencent à creuser la tombe et la fin de l'enterrement, ils ne peuvent en effet ni manger, ni parler à personne, ni se vêtir d'autre chose que de feuilles.

Sur la tombe est souvent planté un arbre, fromager en particulier, qui rappellera l'emplacement de la sépulture.

N'importe quel objet peut également faire office de stèle funéraire : un gros caillou, un canari, une cuvette en bois, une bouteille, etc.

#### 4 - Le deuil

Chaque décès est suivi d'une période réglemantaire de deuil, que l'on peut qualifier de « grand deuil » : quatre jours si le défunt est de sexe masculin, trois jours s'il est de sexe féminin. Mais l'importance accordée aux manifestations de deuil est étroitement fonction de la perte subie.

Si le défunt est un *homme marié*, les veuves défont leur coiffure, se ceignent de loques, s'enduisent le corps de boue, refusent de se laver, et sont tenues de rester pendant quatre jours dans la case du mort — donc avec le cadavre tant que celui-ci n'est pas inhumé —, sous la surveillance d'une nièce ou d'une vieille veuve de la famille. Elles ne peuvent manger de riz et n'absorbent que du manioc et des bananes bouillis. Le quatrième jour, elles sont soumises à un rituel de purification. Dès le lever du soleil, elles sont conduites par leur gardienne au marigot le plus proche. Celle-ci verse quatre gobelets d'eau sur la tête de chacune des femmes, en répétant : « Que le malheur ne revienne plus sur toi ! » On leur rase ensuite la tête et on les lave. Purifiées, elles retournent au village et sont prêtes pour la cérémonie de remariage. Pendant ce temps, la gardienne prépare symboliquement quelques poignées de riz, dont l'absorption marque la réintégration des femmes à la vie normale.

Si la disparue est une *femme mariée*, l'époux est soumis à un rituel identique : il reste trois jours dans la case de son épouse défunte, sous la surveillance d'une vieille femme, ne peut absorber que des aliments pauvres (manioc, bananes), ne se lave pas, ne reçoit aucune salutation et ne parle à personne. Le troisième jour, sa gardienne l'emmène au marigot, où il est soumis à la purification rituelle. Le

retour au village est suivi de la même consommation symbolique de riz.

La perte d'un *enfant* ne donne pas lieu à un deuil obligatoire. La mère peut se raser la tête en signe de tristesse, mais le père ne le fait que rarement.

Le « grand deuil » est suivi d'une période de « petit deuil », qui se prolonge parfois très longtemps. Suivant l'attachement que l'on porte au défunt, on peut garder la tête rasée pendant plusieurs années. Le deuil est cependant considéré comme définitivement levé après une cérémonie appelée *blè*, « plaisir », et qui correspond aux vraies *funérailles* : il s'agit d'une grande fête à laquelle sont conviés agnats, utérins, alliés et amis du défunt, au cours de laquelle les invités mangent, boivent et dansent abondamment, et que l'on organise pour affirmer aux yeux de l'extérieur, malgré la perte subie, la pérennité du lignage.

##### 5 - Les courants d'échanges funéraires

Tout décès qui donne lieu à une cérémonie funéraire complète s'accompagne d'une intense et complexe circulation de biens. Certains courants sont à sens unique. D'autres instaurent de véritables circuits. D'autres enfin ne sont que l'aboutissement d'un processus engagé de longue date. Aussi les aborderons-nous ici selon l'ordre des opérations qu'ils affectent dans la pratique : cérémonial funéraire, rachat de la veuve, paiement de la compensation mortuaire, funérailles.

Les flux liés au *cérémonial funéraire* sont de deux types. Les premiers vont vers les *neveux et nièces*, dont nous avons vu le rôle dans l'organisation du cérémonial funéraire, et sont alimentés par l'ensemble des biens en nature et en espèces adressés au défunt. Le partage est effectué après l'enterrement. A ces flux s'ajoutent les dons faits par la famille du défunt aux nièces spécialement venues pour

*pleurer*, à l'issue d'un petit *blè* organisé immédiatement après l'inhumation « pour leur donner la route » : autrefois, à chaque nièce, un pagne ou un anneau en cuivre, actuellement une petite somme d'argent (100 ou 200 francs). Les seconds vont vers la famille du *défunt*, et sont principalement alimentés par les utérins et les alliés. Quand la personne décédée est de sexe masculin, les maternels récupéreront en retour, le jour du versement de la dot mortuaire, le double de leur contribution aux obsèques. Les biens ainsi accumulés, dont la valeur peut atteindre un montant important, sont essentiellement utilisés à couvrir les frais funéraires. Le reliquat éventuel sert au rachat des veuves, ou est conservé pour les funérailles.

Les flux liés au *rachat de la veuve* sont constitués d'une part par le cadeau que le prétendant commence par faire à ses futurs beaux-parents afin de « fermer leurs oreilles » aux sollicitations d'autres candidats ; de l'autre, par le versement de la « dot de la veuve », quand celle-ci est officiellement attribuée.

Les flux liés au *paiement de la compensation mortuaire* sont ceux afférents à une cérémonie appelée *kuko-uliè*, « les biens du cadavre », qui réunit, selon le cas, les parents du défunt et sa famille maternelle, les parents de la défunte et son lignage de mariage. Dans le premier cas, il s'agit pour les maternels d'obtenir le remboursement de tout ce qu'ils ont donné de son vivant au neveu : participation notamment aux paiements de dot, prêts ou dons divers. L'intégralité du remboursement n'est en fait jamais exigée. Si le lignage du défunt est dans une situation matérielle difficile, ou fait ostensiblement la sourde oreille, les maternels peuvent s'emparer de plein droit des enfants du mort. Dans le second cas, les parents de la défunte viennent réclamer la « dot mortuaire ». Celle-ci, comme pour le remariage d'une veuve, est composée de sept articles, qui sont fournis en une seule fois. Pour montrer que les deux familles se séparent en bons termes, le lignage du défunt,

avant de donner la route aux maternels ou aux alliés, tue un bœuf. Pour avoir le droit d'égorger l'animal, le neveu préposé à cette tâche est tenu de donner sept articles aux organisateurs du *kuko*. Cet apport lui sera remboursé quatre ans plus tard sous la forme d'un autre bœuf.

Les flux liés aux *funérailles* sont, dans les courants d'échanges funéraires traditionnels, de loin les plus importants. Ces festivités de levée de deuil, jadis déjà exceptionnelles, tendent de plus en plus à disparaître. L'organisation et la charge des funérailles incombent à l'héritier direct du défunt : en principe son fils aîné quand celui-ci est d'âge à assurer la succession, aidé et assisté de ses oncles, de ses frères et de tous les membres du lignage. Les dépenses sont de deux ordres : le coût de la fête elle-même — nourriture, boissons, rémunération des danseurs et chanteurs dont les honoraires sont souvent fort élevés ; les gratifications de toutes sortes faites, à l'issue de la fête, aux maternels et aux alliés — pagnes, anneaux en cuivre, cabris, etc. —, pour marquer que l'alliance entre les deux lignages subsiste par-delà la mort. Plus l'organisateur des funérailles se montre généreux, plus le lignage du disparu gagne en renom et en prestige. On conçoit dans ces conditions que l'héritier fasse tout pour donner à la fête le maximum d'éclat, quitte à mettre quelquefois plusieurs années à s'en relever.

L'ensemble de ces courants d'échanges funéraires peut s'élever à plusieurs centaines de milliers de francs.

## 6 - L'héritage

La disparition d'un individu pose enfin le problème de sa succession. L'héritage, *konhon-dè*, « les choses qui sont la propriété de quelqu'un », était jadis essentiellement constitué par les femmes, les enfants — notamment les filles, qui représentent des dots virtuelles — et le bétail — bœufs, chèvres, moutons —, biens dont la transmission faisait l'objet d'un contrôle rigoureux de la part des aînés

du clan. S'y ajoutaient les anneaux en cuivre, *diguin*, éventuellement le fusil, les pagnes, les vêtements et autres effets personnels du défunt, biens qui n'étaient soumis à aucun contrôle. Actuellement, les plantations pérennes entrent aussi dans la succession.

L'héritage est indivisible, sauf en ce qui concerne les femmes et les enfants. Deux ou plusieurs femmes peuvent être attribuées au même homme. Les enfants en bas âge suivent leur mère, mais restent la propriété du lignage du défunt. En principe, la transmission se fait toujours verticalement : du fils au père — tant que ce dernier est en vie l'héritage remonte — ou du père au fils aîné. Elle se fait latéralement, du frère aîné au frère cadet, à titre définitif quand le défunt n'a pas de descendance, à titre temporaire quand l'héritier n'est pas en âge d'entrer immédiatement en jouissance de l'héritage. L'oncle n'est alors considéré que comme le gardien des biens, et il est tenu de les restituer à son neveu dès que celui-ci sera estimé capable d'en disposer « utilement ». Il en est de même de l'héritage qui remonte : le grand-père n'est que l'administrateur des biens de son petit-fils en attendant que celui-ci soit en mesure de les recueillir.

Les biens laissés par une femme reviennent intégralement au mari, à l'exception de la jarre apportée en mariage par la défunte et qui est récupérée par ses parents. Casseroles, cuvettes et autres articles de ménage, ainsi que les vêtements, sont partagés par le mari entre les filles de la disparue ou, à défaut, entre ses coépouses. Une femme n'a, par contre, aucun droit sur l'héritage de son mari.

Les conflits liés à l'héritage sont principalement de deux ordres : ceux soulevés, dans l'immédiat, par l'attribution des veuves, ceux relatifs, à plus long terme, au recouvrement des dots versées lors du mariage des filles du défunt. Nous avons déjà vu que l'attribution des veuves n'était jamais automatique. Elle donne lieu à une véritable surenchère entre prétendants, tous les agnats, proches ou éloignés du

défunt, participant de plein droit à la compétition. L'enjeu en est d'ailleurs autant la récupération des enfants que celle des femmes elles-mêmes. Est considérée à cet égard comme la technique la plus « payante » celle qui vise à acquérir les femmes ayant déjà de grands enfants, à même de participer au système de production ou de « partir en mariage » rapidement. Mais les conflits les plus graves surgissent généralement, lors du mariage d'une fille du défunt, entre l'héritier réel, à qui revient normalement de plein droit la dot de sa sœur, et celui à qui a été attribuée la mère de la fille, et qui jusque-là aura fait office de tuteur. Le problème est d'autant plus aigu que la fille a été plus longtemps à la charge de son père nourricier. Il peut même arriver que ce dernier cache à l'héritier légitime la paternité réelle de la fille, pour le subroger dans ses droits. Dans ce cas, quand le dol est découvert, l'affaire peut prendre des proportions particulièrement importantes.

L'application du nouveau Code Civil, qui, d'une part, supprime la dot, d'autre part établit le droit de la femme à l'héritage, ne manquera pas de susciter de nouveaux conflits. Jadis, par exemple, quand la famille maternelle ou un « étranger » payait la dot, le bénéficiaire de l'opération n'était considéré que comme un simple « reproducteur » (*vanhan*, « le bouc ») et n'avait aucun droit sur les dots de ses filles. L'abrogation de la dot et l'institution d'une filiation basée sur la paternité effective, qui accordent actuellement aux *vanhan* des droits auxquels ils ne pouvaient autrefois prétendre, ont déjà entraîné de nombreux affrontements entre « perdants » et « gagnants » de la nouvelle loi.

\* \*  
\*

La mort entraîne donc un véritable remaniement de la structure sociale. Ce remaniement touche d'abord la relation de parenté, en substituant à la filiation réelle une parenté sociale ; il atteint ensuite la relation d'alliance, soit en la

faisant disparaître purement et simplement quand la veuve refuse de rester dans le lignage du défunt, soit en changeant les protagonistes ; il modifie enfin profondément sur le plan économique les termes de l'équilibre interne du lignage, en entraînant par le truchement de l'héritage un transfert de richesses et en établissant par conséquent un rapport de forces nouveau.

\* \*  
\*

Le tableau que nous venons de brosser à grands traits des manifestations présidant aux principales étapes de la vie du Guéré révèle l'existence d'une organisation sociale fort complexe. L'emprise de l'activité sociale et rituelle sur les occupations quotidiennes de l'individu apparaît avec plus de force encore quand on sait que l'homme lui consacre 14 % du total de son temps, soit *autant qu'à la culture vivrière* et sensiblement plus qu'à la culture commerciale, la femme 15 %, soit la moitié de son temps de culture vivrière et très nettement plus que son temps de culture commerciale. Aussi n'est-il pas étonnant que l'importance accordée par le Guéré à sa vie sociale ait bien souvent été à l'origine de conclusions hâtives sur la manière dont il gère son temps. Si la négociation matrimoniale ou l'organisation de funérailles, par exemple, ne constituent pas des activités productives sur le plan économique, ces mêmes activités peuvent-elles vraiment être qualifiées d'improductives sur le plan sociologique ? A la limite même, n'apparaissent-elles pas plus vitales à la santé de la société, à son équilibre global, que les activités de production proprement dites ? Si, comme nous l'avons souligné dans l'introduction à cette étude, la société guéré a su mieux préserver son intégrité culturelle que beaucoup d'autres sociétés ivoiriennes, la place considérable qu'elle continue à accorder à l'activité sociale et rituelle traditionnelle n'y est peut-être pas étrangère.



## LA RÉGULATION DE L'ORDRE VILLAGEOIS

Le chapitre précédent nous a montré combien les rouages qui font tourner la machinerie sociale guéré sont d'une précision remarquable. Mais une société, quelle qu'elle soit, ne peut fonctionner de manière équilibrée que si elle dispose d'un système efficace de régulation de ses institutions. Comment les Guéré conçoivent-ils ce système ? Nous tenterons de l'établir en définissant tout d'abord les fondements de l'ordre villageois, en examinant ensuite de quelle manière cet ordre est susceptible d'être perturbé, en analysant enfin par quels mécanismes l'ordre peut être maintenu ou rétabli.

### I — LES FONDEMENTS DE L'ORDRE

La vie en société n'est possible que si chaque individu accepte de se soumettre à un certain nombre de règles et admet le principe d'un contrôle. Ces règles sont édictées par le système des interdits. Quant au contrôle, il s'identifie au schéma traditionnel d'organisation du pouvoir.

## 1 - Le système des interdits

Le système des interdits a pour but de préserver tant le groupe que l'individu de tout ce qui pourrait constituer une entrave à une existence harmonieuse. Il s'agit d'un ensemble de prescriptions, édictées au fil des générations, au gré de circonstances ou d'événements généralement malheureux, dont on cherche à éviter le renouvellement par l'adoption de mesures préventives. La transgression d'un interdit a pour conséquence inéluctable de reproduire le fait ou la situation qui a été à l'origine de son établissement.

Tout Guéré est tenu de respecter cinq types d'interdits : ceux de sa tribu, ceux de son village, ceux de son clan, ceux de son lignage, enfin ceux liés directement à sa personne.

### a) *Les interdits de tribu*

Les interdits de tribu, *bloa-man*, sont respectés par l'ensemble des villages appartenant au groupement d'alliance traditionnel, *bloa*. Il s'agit tantôt d'interdits de village qui, par leur efficacité, ont fini par s'étendre à l'ensemble des villages du *bloa*, tantôt d'interdits liés à un système commun de croyances et de représentations. Pour le groupement nidrou, il en existe deux : il est interdit d'égrapper les noix du palmier à huile à l'intérieur du village, il est interdit de pleurer la nuit.

Le premier de ces interdits fut, à l'origine, spécifique d'un clan nidrou, le clan des Glao. A l'issue de la migration qui les amena, vers le milieu du 18<sup>e</sup> siècle, sur leur territoire actuel, les Glao créèrent le village de Dotroya. Mais des querelles ne tardèrent pas à surgir entre les différentes branches du clan. Le chef, pour mettre fin aux dissensions, estima que la meilleure solution était la dispersion de la

population. En vue de provoquer l'éclatement du groupe, il fit venir auprès de lui un homme-médecine célèbre et lui demanda conseil. L'homme-médecine prescrivit d'introduire des régimes entiers de palmier à huile dans Dotroya et de faire procéder à l'égrappage au village. Les habitants ne tarderaient pas à se disperser « comme les noix que l'on sépare du régime ». Dotroya éclata, et les Glao se retrouvèrent éparpillés sur trois *bloa* différents. Le résultat dépassa les espérances, et le chef de l'ancienne communauté, pour arrêter l'émiettement, fit interdire l'entrée des régimes au village. Depuis, l'égrappage des noix se fait en brousse. L'éclatement constituant une menace permanente pour toute communauté humaine, l'ensemble des villages nidrou finit par adopter cet interdit.

L'interdiction de pleurer après le coucher du soleil est liée aux croyances relatives à la sorcellerie. Le jour appartient aux vivants, la nuit est l'empire de la mort et de ses agents, les sorciers. Faire entendre sa voix, c'est donner prise au sorcier qui s'en empare pour « provoquer la mort ». Si un décès survient de nuit, il est, bien sûr, difficile de ne pas laisser libre cours à sa douleur. Celui qui a transgressé l'interdit est alors tenu, pour échapper au sorcier, de sacrifier un poulet blanc dès le lever du jour, sous l'arbre-protecteur, puis de jeter la bête dans la brousse à l'ouest du village.

#### b) *Les interdits de village*

Vivre à Ziombli implique le respect d'au moins cinq interdits, *ulo-man*. Il est tout d'abord interdit de piler à l'intérieur du village. Une femme touche-t-elle par mégarde avec son pilon la toiture d'une case, la foudre s'y abattra inéluctablement. L'interdit a été révélé en rêve à un devin vers 1935. Aussi les mortiers sont-ils disposés, depuis, à des emplacements spécialement aménagés en bordure du village.

Il est, en second lieu, interdit de faire entrer au village la tête du guib harnaché (*drè*), une antilope que les Guéré

appellent communément « gazelle ». En 1940, un chasseur de Ziombli fut grièvement blessé par l'explosion d'un fusil de traite. Le même jour, un homme du village eut la jambe fracturée par la chute d'un arbre, en débroussant une parcelle de forêt. Zion, le fondateur du village, consulta un devin, qui prescrivit aux villageois de tuer un guib, de le consommer collectivement et de lui apporter la tête. Celle-ci fut transformée en « protecteur » et enterrée à proximité du village. Les accidents cessèrent, mais, depuis, aucune tête de *drè* n'entre à Ziombli.

En troisième lieu, il est interdit de faire entrer au village la tête du cercocèbe (*dgiré*), un petit singe que les Guéré qualifient de « crapule ». Il s'agit en effet d'un tout petit animal, sans grand intérêt alimentaire. A l'origine, Ziombli ne comptait que quelques cases. Zion s'en fut trouver un devin afin qu'il lui expliquât les raisons de cette stagnation. La consultation révéla que c'était l'introduction dans le village de la tête du singe crapule qui empêchait la communauté de se développer. Après consommation de l'animal, les sorciers s'emparaient du crâne et l'utilisaient comme support à leurs interventions « pour maintenir le village aussi petit que la tête du singe ». Dès lors, la tête du cercocèbe n'entra plus à Ziombli, qui connut aussitôt une expansion normale.

Il est, en quatrième lieu, interdit d'abattre des palmiers à proximité du village. Cet interdit concerna à l'origine les seuls lignages Kpahon et Kpao. Les deux familles perdaient beaucoup de vieux. Le devin consulté recommanda de ne plus abattre de palmier à proximité du village, la perception du bruit de la chute entraînant automatiquement le décès du doyen de la communauté.

Il est enfin interdit aux jeunes, une fois initiés, de se battre au village. C'est une règle qui remonterait à une époque très lointaine, et qui est plus un moyen de prévenir les conflits graves à l'intérieur de la communauté de résidence qu'une mesure pour empêcher un fait malheureux de

se renouveler. Les contrevenants sont tenus de fournir sur-le-champ un chevreau chacun. Les bêtes sont tuées et consommées collectivement par l'ensemble des hommes du village. En signe de réconciliation, ceux qui ont manqué à la règle sont contraints de manger dans le même plat.

c) *Les interdits de clan*

Les interdits de clan, *tièi-man*, sont assez sensiblement différents des précédents. Alors que les interdits de tribu et de village impliquent essentiellement le respect de prescriptions de type social, les interdits de clan sont presque toujours de type alimentaire — les premiers constituant, pour reprendre la terminologie de Cl. Lévi-Strauss, des « totems sociaux », les seconds des « totems culturels », dont « on assimile l'ingestion ou le contact à une sorte d'auto-cannibalisme ». L'origine d'un interdit de clan est généralement très difficile à retrouver, tellement l'interdit s'identifie à l'existence même du groupe. L'animal dont la viande est interdite n'est pas toujours l'ancêtre mythique ni le jumeau de l'ancêtre, mais il a en tout cas rendu à celui-ci un service éminent. La vie de l'aïeul et celle de l'animal totémique sont toujours étroitement liées, voire confondues. Aussi continue-t-on à reconnaître à l'animal totémique un rôle tutélaire : en cas d'éternuement par exemple — l'éternuement étant perçu comme un dérèglement —, le Guéré invoque son « totem ».

Les *tièi-man* des huit clans de Ziombli sont les suivants :

- Dakon, Doueyakon et Séouandi : le céphalophe de Maxwell, *kwè*, appelé par les Guéré « biche blanche » ;
- Glao : la vipère, *djo*, qui peut être tuée en cas de défense mais jamais consommée ;
- Kpahon : toute l'espèce des serpents, *sè* ;
- Kpao : l'aigle, *dgissi* et le mange-mil, *kèla* ;
- Welao : le mouton, *blawè* ;
- Zaha : le bœuf, *bli*.

d) *Les interdits de lignage*

L'interdit de lignage, *manhan-man*, littéralement « interdit de naissance », se rencontre aux niveaux tantôt du seul lignage, *ununu*, tantôt du segment de lignage, *gbowon*, tantôt des deux à la fois. Il s'agit généralement d'une prohibition de type alimentaire, sociale et non culturelle, d'adoption récente. Ainsi le *gbowon* des Badi, du lignage des Glao, respecte-t-il comme interdit l'agouti, *wian*. L'aulacode est un animal prolifique, mais ses petits sont très peu résistants. L'ancêtre des Badi, après avoir perdu beaucoup d'enfants en bas âge, consulta un devin. Celui-ci lui recommanda, « pour éviter que ses enfants ne meurent aussi facilement que les petits de l'agouti », de ne plus manger la chair de cet animal.

e) *Les interdits de personne*

Les interdits de personne, *sionku-man*, littéralement « interdits des protecteurs », sont multiples et variés. Ils vont de la prohibition alimentaire au respect de l'interdit de son — ou de ses — protecteur(s). Les uns concernent l'individu lui-même et lui sont prescrits soit au moment de la cérémonie d'imposition du nom — l'enfant étant tenu au respect des interdits de l'aïeul qui se réincarne en lui —, soit par un homme-médecine en vue de soigner un mal déterminé. Les autres sont requis par le système de protection dont s'entoure l'individu, tel objet, telle plante ou tel produit ne s' « accordant » pas avec tel autre, etc.

\* \* \*

Les interdits de tribu ou de village sont liés aux seuls cadres géographiques qui définissent ces communautés. En revanche, les interdits de clan et de lignage se transmettent, comme l'appartenance clanique, en ligne agnati-

que. Seul l'aîné des enfants respecte, en plus de l'interdit de son père, celui de sa mère — le second n'étant toutefois pas transmis à la génération suivante. La femme, nourricière des enfants, est tenue d'adopter les interdits alimentaires du clan et du lignage de son mari. Les interdits spécifiquement individuels ne font l'objet d'aucune dévolution. Quant à ceux attachés à un protecteur, ils s'imposent automatiquement à son détenteur.

Qu'ils soient collectifs ou individuels, sociaux ou culturels, les interdits constituent donc un ensemble de prescriptions que le village est tenu d'observer s'il veut continuer à vivre dans les meilleures conditions de sécurité et de prospérité. Leur respect met tant la collectivité que l'individu à l'abri du malheur sous toutes ses formes : cataclysmes naturels, anéantissement du village, discorde, accident, mort, etc. Leur transgression donne prise aux forces du mal, et plus particulièrement aux interventions des sorciers. L'ordre n'est donc possible que si les prohibitions, à tous les niveaux, sont acceptées.

## **2 - L'organisation du pouvoir**

Les Guéré constituent un exemple typique de société à structure politique « anarchique ». Il n'existe en effet aucune organisation institutionnelle du pouvoir, celui-ci se caractérisant à la fois par son manque d'unité et l'absence de séparation réelle entre les différents éléments qui le fondent. Il en résulte une particulière discontinuité du schéma d'autorité, qui n'est jamais définitif, mais fait l'objet d'une constante remise en cause.

Qui dit structure politique « anarchique » ne dit cependant pas absence de pouvoir. Déterminer ce qu'est ce pouvoir dans la société guéré traditionnelle revient à examiner en premier lieu quels sont les fondements de l'autorité, en second lieu par qui et comment est assuré le contrôle social.

### a) *Les fondements de l'autorité*

Les facteurs qui jouent un rôle prépondérant dans le processus de création du schéma d'autorité sont de cinq ordres : l'âge, la sagesse, la richesse, la force physique, la capacité d'intervention en matière de « sacré ».

#### *L'âge*

Il est commun de dire que dans les sociétés africaines traditionnelles un respect particulier entoure la vieillesse. Cependant, l'âge n'est pas toujours créateur d'autorité. Pour qu'il le soit, il faut que la longue expérience qu'a le patriarche de la vie s'accompagne également de qualités de clairvoyance, d'équité et de générosité. Alors seulement il étend réellement son autorité au groupe ou à la communauté dont il est l'aîné.

Le chef n'est donc le plus vieux que théoriquement. Ainsi, au niveau de l'administration du village, les Guéré distinguent-ils l'aîné de la communauté, *gnon-gboo*, « l'homme le plus vieux », et le chef réel, *ulo-dioi*, « propriétaire du village ». Le statut de *gnon-gboo* peut entraîner la fonction de chef de village, mais ce n'est pas automatique. Au niveau du lignage, le problème se pose exactement dans les mêmes termes.

#### *La sagesse*

Les qualités de jugement contribuent en fait, bien plus que l'âge, à fonder l'autorité d'un individu. Un homme connu pour sa sagesse, sa droiture, son équité, s'attire le respect de tout le monde. En cas de litige, c'est à lui qu'on demande de trancher. Un tel homme porte le nom de *gnon-tiè-gnon*, « l'homme avisé », et sa réputation peut dépasser le cadre de son propre groupe. Quand plusieurs lignages partagent le même village, c'est toujours à un tel homme qu'est confiée la charge de la communauté.

### *La richesse*

La richesse, c'est-à-dire la possession en quantité importante de certains « biens » — femmes, captifs, bœufs, fusils —, constituait jadis la principale source d'autorité. L'homme riche, le *gninègnon*, « l'homme de renom », représentait l'image même de ce que tout individu cherchait à devenir. La réussite personnelle l'auréolait d'un prestige particulier et lui conférait un ascendant moral incontestable.

### *La force physique*

Dans une société où les relations d'hostilité — latentes ou ouvertes — entre groupements étaient quasi permanentes, et où la guerre, comme nous le verrons plus loin, était un moyen normal de règlement des conflits, la force physique constituait la méthode la plus directe et la plus efficace d'accès au pouvoir. Il est significatif à cet égard de souligner à quel point la violence, même gratuite, est valorisée par la tradition orale. L'usage de la force permettait en effet tous les excès, du pillage au meurtre, la loi du plus fort s'imposant inexorablement et se maintenant par la peur.

Le guerrier, *bio*, avait ainsi un statut particulièrement envié. Il était non seulement célèbre et craint mais souvent également riche. Le *bio* le plus en renom, appelé *bio-kla*, « le grand guerrier », ou encore *tui-dioi*, « le propriétaire du buffle » — le buffle symbolisant l'animal fort par excellence —, était fréquemment aussi le *gninègnon* le plus en vue. Un tel homme imposait implicitement son autorité à l'ensemble du *bloa*, et était reconnu tacitement comme *bloa-dioi*, chef de tribu... jusqu'à ce que quelqu'un de « plus fort » se substituât à lui.

### *La capacité d'intervention en matière de « sacré »*

La fonction magico-religieuse confère enfin à ceux qui la détiennent un prestige et une autorité morale qui en font les principaux garants de l'ordre. Parmi les agents du

« sacré », il convient de citer tout d'abord les *koinhi-dioi*, les hommes-médecine — sur lesquels nous reviendrons —, ensuite les *kéla-dioi*, « les propriétaires de masque » — qui ne jouent pas en pays nidrou le rôle fondamental dans la régulation de l'ordre social qui leur revient dans la plupart des autres tribus guéré —, enfin, et surtout, le *dgi*, « la panthère », appelé aussi *digo*, terme particulièrement respectueux pour désigner un « vieux ».

Le *dgi* jouit d'une autorité morale qui s'étend à l'ensemble de la tribu. Ce prestige est lié à la possession par le *digo* d'un certain nombre d'objets « sacrés », les *dgi-bléi*, « objets de *dgi* », dont l'acquisition est contemporaine de l'installation des Nidrou sur les bords du Cavally. A l'issue de leur migration, les Nidrou vivaient dans un état permanent d'insécurité. Zohinon, chef du groupement, s'en fut trouver Flan-Djéhou, prestigieux chef de la tribu voisine des Béhoua, dans le but de se faire indiquer un remède qui ramènerait la sécurité à son *bloa*. Flan-Djéhou, à qui les mêmes problèmes s'étaient posés peu de temps auparavant, avait rétabli la paix grâce à une série d'objets, *dgi-bléi*, qu'un homme-médecine lui avait remis en un « lieu saint » fort éloigné. Zohinon refit le même itinéraire et ramena les *dgi-bléi* qui, depuis, assurent la sécurité à tout le groupement nidrou. Ces objets — une canne en bronze surmontée d'une forme humaine qui lève le bras en signe d'apaisement, ainsi qu'une carapace de tortue également en bronze — continuent à être conservés par les descendants de Zohinon dans le village de Méo. Le gardien des *dgi-bléi*, le *dgi*, qui porte obligatoirement le nom de l'ancêtre et dont la personne est entourée d'un grand respect, a seul accès au sanctuaire.

#### b) *L'exercice de l'autorité*

Exercice de l'autorité et contrôle social sont étroitement liés dans la société guéré traditionnelle. Aussi convient-il

d'examiner comment ce contrôle s'effectuait aux principaux niveaux de l'organisation socio-spatiale ancienne : clan, village, *bloa*.

*Au niveau du clan, tkè*, le contrôle social, comme nous l'avons déjà vu, était autrefois exclusivement assuré par l'aîné, *gnon-kla*, « l'homme vieux », à condition toutefois qu'il fût en possession de tous ses moyens. Rappelons que le pouvoir qu'il détenait était essentiellement lié au rôle de régulateur des alliances matrimoniales que lui conférait la possession de biens spécifiquement réservés au paiement de la dot : bétail, anneaux en cuivre, fusils, pagnes, etc. Par le truchement de la dot, l'aîné pouvait exercer une pression permanente à n'importe quel niveau sur n'importe quel membre du groupe. Peu à peu, avec l'éclatement du *tkè*, le *gnon-kla*, dont l'autorité s'exerçait sur tout le clan, s'est vu subrogé dans ses fonctions par le *uunu-dioi*, chef de patrilignage. En un premier temps, le *uunu-dioi* restait étroitement dépendant du *gnon-kla*, dont il n'était que le représentant dans son village, et il ne pouvait engager sans l'accord de l'aîné le patrimoine collectif du *tkè*. Puis, le développement des cultures de rente permettant un plus large accès à la richesse, le *uunu-dioi* acquérait progressivement une certaine indépendance, et devenait très rapidement à son tour régulateur de l'échange matrimonial.

*Au niveau du village, ulo*, le principal artisan du contrôle social était jadis le chef de village, *ulo-dioi*, « propriétaire du village ». Nous avons vu que cette fonction n'était pas automatiquement dévolue au plus vieux de la communauté mais consacrait les qualités de sagesse et d'équité de celui qui avait déjà le statut de *gnon-tiè-gnon*, « homme avisé ». Pouvait également être reconnu comme chef de village le *gninègnon* dont la richesse n'était pas au seul service d'une vanité personnelle, mais s'accompagnait de générosité et d'un réel sens de la justice. Le chef de village réglait les litiges entre membres de lignages différents, veillait au respect des règles et des interdits et, d'une manière plus

générale, au maintien de l'entente à l'intérieur de la communauté. Il représentait le village à l'extérieur et intervenait personnellement, le cas échéant, quand il estimait qu'un litige entre deux villages risquait de dégénérer en conflit armé. Pour éviter la guerre, il allait quelquefois jusqu'à engager sa propre fortune.

*Au niveau du bloa* enfin, les détenteurs de l'ordre étaient essentiellement le *bio-kla*, « grand guerrier », reconnu par le groupement comme *bloa-dioi*, chef de tribu, et le *dgi*. Le *bloa-dioi*, qui presque toujours avait établi son autorité par la force, pouvait mettre sa puissance au service du bien comme au service du mal. En temps de paix, sa fonction principale était de rendre la justice. Il était alors assisté de conseillers, choisis parmi les chefs des clans de son *bloa*. En temps de guerre, il redevenait chef militaire et prenait la tête des opérations de défense du *bloa*. Quant au *dgi*, incarnation de l'ordre, il surveillait de très près les activités du *bloa-dioi*. Pour bien marquer la différence de nature entre le pouvoir de l'un, basé sur le temporel, et le pouvoir de l'autre, basé sur le spirituel, et pour éviter en même temps toute tentation de corruption, les deux personnages, entre lesquels existait une tension permanente, ne pouvaient habiter au même endroit. Le seul moyen d'intervention du *dgi* était la réprobation morale, accompagnée de paroles imprécatoires. Le contrôle du *dgi* ne s'exerçait d'ailleurs pas seulement sur le chef du *bloa*, mais son autorité s'étendait à tous les chefs de lignages, à qui le *dgi* déléguait une parcelle de l'ordre dont il était le gardien, sous la forme de *digo-tu*, littéralement « bois du vieux », fragments de queue de bœuf emmanchés sur un morceau de bois ou engainés de cuir. Le *digo-tu* symbolisait le pouvoir du *dgi*, et permettait à son possesseur de parler au nom du *digo*. Ne pas respecter un porteur de *digo-tu*, partant ne pas écouter ses conseils, c'était manquer de déférence à l'égard du *dgi* lui-même et s'exposer à ses imprécations. L'existence d'une telle autorité morale, dont l'emprise s'étendait à tous les

détenteurs de pouvoir, constituait par conséquent un puissant moyen de contrôle social. La décision, quel que fût le niveau auquel elle était prise, ne pouvait l'être sans l'aval du *dgi*. Toute intervention avait ainsi une double caution : celle, temporelle, du pouvoir qui était saisi ; celle, spirituelle, du *dgi*, garant de l'ordre par définition.

\* \* \*

Le caractère « anarchique » de la société politique guéré traditionnelle n'est donc qu'apparent. Le système de contrôle, qui sous-tend toute prise de décision, à quelque niveau que ce soit, met, du moins en théorie, l'individu à l'abri de l'arbitraire. Car en pratique, l'abus de pouvoir est malgré tout possible. Ainsi, le dernier en date des *bloa-dioi* nidrou de l'époque précoloniale, Séhi-Bahi, surnommé Zagnon-Kla, littéralement « l'homme qui domine par la force », passait pour un chef particulièrement impitoyable, brutal et cruel, qui régnait en véritable despote. Son village, Dioya, avait l'allure d'un camp retranché, entouré d'une épaisse végétation d'épineux, que franchissait un unique sentier d'accès. Séhi-Bahi fut d'ailleurs le seul chef de la région de Toulépleu à opposer, en 1913, une résistance armée à la pénétration coloniale. Le village fut bombardé, et les habitants, après avoir mis le feu aux cases, s'enfuirent en brousse. Quant au chef, il fit croire aux autorités qu'il s'était réfugié au Libéria, et vécut jusqu'à sa mort, survenue en 1917, dans un campement à proximité de l'ancien Dioya. Le souvenir de Séhi-Bahi est toujours vivant en pays nidrou. Les uns le présentent comme une sorte de géant doté d'une force physique prodigieuse, et à qui il valait mieux ne pas avoir affaire. D'autres en font un justicier implacable. D'autres encore le décrivent comme un bandit de grands chemins, n'ayant acquis sa puissance que par la violence et le crime. Incontestablement, Séhi-Bahi fut à la fois tous ces personnages, et il arrivait certainement que le *dgi*,

qui était du même lignage que lui, n'approuvât pas l'intégralité de ses agissements.

Les chefs de canton actuels, institués par l'administration coloniale, ne sont qu'un pâle reflet de ce que pouvait être un *bloa-dioi* traditionnel. Quant aux chefs de village, nommés par la même administration, ils n'ont jamais eu qu'une fonction de représentation, et ne jouissent d'aucune autorité réelle. L'instauration, au lendemain de l'indépendance nationale, de comités villageois du Parti, avec un Président et un Bureau, repose actuellement en termes nouveaux le problème du contrôle social. Cette instance moderne, qui se juxtapose à l'autorité du chef traditionnel, crée en réalité, au niveau du village, un commandement bicéphale. La situation est inquiétante, non parce qu'elle suscite des conflits d'autorité, mais parce que, les attributions n'étant pas clairement définies, les deux pouvoirs finissent par s'annihiler, en comptant l'un sur l'autre ou en se renvoyant la balle. Il existe à cet égard une véritable crise de l'autorité dans les villages, qui n'est d'ailleurs pas spécifique du seul pays guéré et dont les responsables n'ont pas toujours conscience.

## II — LA PERTURBATION DE L'ORDRE

Il arrive cependant que l'ensemble des mécanismes qui fondent l'ordre ne soient plus en mesure de le garantir. C'est ce qui se produit en cas de transgression délibérée d'une règle ou d'agissement en sorcellerie.

### 1 - La transgression des règles

Transgresser une règle, c'est porter atteinte, volontairement et sciemment, à l'ordre social. Qu'il s'agisse du non-respect d'un interdit, de la violation d'une norme, ou de

l'accomplissement d'un acte répréhensible, le contrevenant commet une « chose mauvaise », *dè-son*. Entrent dans cette catégorie le vol, l'adultère — qui est une forme de vol —, l'inobservance d'un interdit — manquement d'autant plus grave que l'interdit est social et risque donc d'attirer la sanction sur toute la collectivité —, l'homicide « public » — par opposition à l'homicide « occulte » qui est le fait du sorcier —, et d'une façon plus générale tout ce qui met en cause ouvertement les conventions qui permettent à l'individu de vivre en société.

## 2 - La sorcellerie

Le terme autour duquel s'articule l'action en sorcellerie est *wu*. Le *wu* — que le Guéré traduit par « diable » — désigne à la fois le support matériel du pouvoir maléfique — l'« objet » qui permet d'agir en sorcellerie —, et l'acte lui-même. La sorcellerie est désignée par l'expression *wu-puè*, littéralement « faire diable », et le sorcier est appelé *wu-digo*, littéralement « celui qui utilise le *wu* ».

Les croyances liées à la sorcellerie constituent le principal moteur des activités magico-religieuses de la société guéré. Celles-ci se réduisent en effet essentiellement à des thérapeutiques de lutte contre les forces maléfiques. Sans aller jusqu'à plonger l'individu dans un état de peur chronique et traumatisant, à l'instar de ce que M<sup>me</sup> D. Paulme a constaté chez leurs voisins les Bété, la sorcellerie n'en préoccupe pas moins les Guéré d'une manière permanente.

Nous examinerons tout d'abord le personnage du sorcier, ensuite l'acte de sorcellerie, enfin la portée du phénomène.

### a) *Le sorcier*

Les Guéré distinguent deux types de sorciers : le sorcier proprement dit, *wu-digo*, qui agit d'une manière occulte et

n'est capable que d'actes maléfiques ; l'« ancien sorcier », le sorcier « repenté », « déclaré », celui qui a fait amende honorable en se confessant publiquement, et qui est devenu « chasseur de sorciers », *zoo*, que nos informateurs traduisent par « grand sorcier », mais dont les activités ne relèvent absolument plus de la sorcellerie : le *zoo*, qui a décidé de mettre son savoir au service de la société, est connu de tous, et son action est désormais entièrement orientée vers la neutralisation des *wu-digo*. Ce personnage du *zoo* sera abordé plus loin. Seul le *wu-digo* retient ici notre attention.

Comment devient-on sorcier ? Le savoir du sorcier guéré est soit inné, soit révélé par le rêve au futur *wu-digo* alors qu'il n'est encore qu'en très bas âge. *N'est donc pas sorcier qui veut.*

Le savoir du *wu-digo* est le plus souvent *inné*. Ou bien l'enfant vient au monde avec des dispositions pour la sorcellerie, ou il naît directement sorcier. Dans le premier cas, il s'agit principalement de nouveau-nés dans lesquels se réincarnent un *zoo* défunt. Sont également prédestinés à la sorcellerie les *jumeaux*. De tels enfants sont, dès la fin de la cérémonie d'imposition de nom qui a révélé leur identité, soumis à un exorcisme, qui désamorcera leurs dispositions maléfiques. Le nouveau-né est amené à un *zoo*, qui lui fait toucher son ancien *wu*, en prononçant des paroles de mise en garde. Les penchants de l'enfant pour la sorcellerie ne sont pas détruits pour autant : c'est lui-même qui en grandissant fera le choix. Ou il renoncera purement et simplement à devenir sorcier, ou il sollicitera l'enseignement de *wu-digo* expérimentés et fera son entrée dans la corporation. Dans le second cas, l'enfant ne peut échapper à sa destinée : l'emprise qu'exercent sur lui les puissances maléfiques est telle que dès le sein de sa mère il participe déjà aux réunions de ses aînés. Le cas de G. T., sorcier célèbre en pays nidrou — démasqué et accusé d'homicide, il fut jugé et condamné par l'administration coloniale, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, à 30 ans de réclusion,

puis gracié en 1945 —, est à cet égard significatif. Alors qu'elle était à terme, la mère du futur *wu-digo* s'aperçut avec stupéfaction que l'enfant disparaissait certaines nuits de son ventre. Elle fit part de ses constatations à son mari, qui lui conseilla, quand le phénomène se reproduirait, de changer de case. Le matin, on découvrit l'enfant dans un tam-tam devant l'habitation de la mère.

Mais l'art de la sorcellerie peut être révélé également au futur *wu-digo* par le *rêve*, alors qu'il n'est encore qu'un enfant. Libre à lui d'accepter, en expérimentant la révélation, ou de refuser, en faisant part à son père, dès le matin, de la nature du rêve.

Quelques biographies d'anciens sorciers de Ziombli, devenus *zoo*, illustrent ces différents processus.

D. est né avec des dispositions évidentes pour la sorcellerie. Dès sa naissance, les vieux sorciers se sont intéressés à lui, l'ont invité à leurs réunions et lui ont prodigué leur enseignement. D. a cru que tout le monde naissait avec de pareilles dispositions. Ce n'est que lorsqu'il comprit la portée du pouvoir qu'il acquérait qu'il renonça à la sorcellerie, en se confessant publiquement et en acceptant de devenir *zoo*. Il n'était pas encore circoncis.

G. est né jumeau. Il était donc prédisposé à devenir sorcier. Son éducation fut confiée à une vieille femme, elle-même jumelle et experte en sorcellerie. G. n'a cessé d'être *wu-digo* qu'après la circoncision.

T. a été initié à la sorcellerie par le rêve, alors qu'il n'avait que trois ans. C'est ainsi que lui ont été révélés ses premiers *wu*. Il n'a parlé de son rêve à personne, s'est mis à fréquenter les sorciers expérimentés, et n'est devenu *zoo* que lorsqu'il s'est estimé suffisamment puissant pour sortir de l'engrenage sans risque.

L'identité du *wu-digo*, qui agit en cachette, n'est évidemment jamais connue. Aussi n'importe qui peut-il être accusé de sorcellerie. Les soupçons portent cependant de préférence sur les individus dont on sait qu'ils sont la réincarna-

tion d'un *zoo* défunt, ainsi que sur les jumeaux. Inspirera également la méfiance l'homme qui se singularise par sa tenue, son comportement, les « protecteurs » dont il s'entoure. Le riche sera plus facilement soupçonné que le pauvre, le méchant que le juste. Les femmes sont censées avoir plus de prédilection pour la sorcellerie que les hommes : tout d'abord elles auraient plus de motifs — la jalousie notamment —, ensuite il existe peu de *zoo* féminins, ce qui accroît le nombre de *wu-digo* du sexe faible et restreint les possibilités de surveillance. Un accouchement difficile ou la mort répétée de nouveau-nés sont très souvent des causes d'accusation, la mère étant soupçonnée d'avoir eu des relations comme sorcière avec un sorcier, ou encore d'avoir vendu l'âme de son enfant à son association de sorciers. Le fait enfin d'être *zoo* ne confère pas l'immunité : l'ancien sorcier peut parfaitement jouer double jeu, sa connaissance des techniques de la sorcellerie, qu'il est à même d'utiliser à bon ou à mauvais escient, en faisant un personnage particulièrement craint et redouté.

Les sorciers se reconnaissent et communiquent entre eux par des signes inintelligibles à qui n'est pas des leurs. Ce code, quand il n'est pas inné, est également révélé par le rêve. Il permet à l'apprenti-sorcier d'entrer en contact avec ses aînés, et de se soumettre ainsi à leur enseignement.

Les sorciers constituent enfin des associations, *wu-kan*, « la clairière des *wu* » — par référence à leur lieu de rencontre —, qui fonctionnent comme des sociétés d'entraide. Les membres se réunissent la nuit, dans une clairière de la forêt, procèdent à des festins rituels, au cours desquels ils « mangent » l'âme de l'enfant qu'une mère sorcière leur a vendue et qui ne survivra pas à cette opération, débattent des affaires à mener en commun, échangent des *wu*, s'occupent de la formation des jeunes, etc. De telles assemblées peuvent regrouper des *wu-digo* des deux sexes originaires de plusieurs villages.

b) *L'acte de sorcellerie**Les techniques d'intervention*

Elles sont essentiellement fonction des intentions du *wu-digo*. Celles-ci sont le plus souvent de se débarrasser physiquement d'une personne gênante, soit d'une manière directe et radicale, soit en la faisant souffrir au préalable. Quelquefois elles peuvent se réduire à rendre la victime malade ou à faire entrer le malheur dans sa vie. Quelquefois encore les attaques portent simplement sur les biens de celui à qui le sorcier veut nuire.

A la base de l'intervention du sorcier il y a le *wu*, que nous avons défini plus haut comme le support matériel de la puissance maléfique. Ce support peut revêtir des formes multiples. Il s'agit généralement d'éléments végétaux, arbres, lianes, plantes, herbes, etc. C'est la possession du *wu* qui rend possible l'acte de sorcellerie. Le sorcier n'est en quelque sorte que le « prêtre » du *wu*, l'intermédiaire entre le support de la force maléfique et la victime, celui qui établit le contact entre les deux. Quelle que soit la technique utilisée, celle-ci n'agit que par le truchement du *wu*.

Les méthodes d'intervention du sorcier sont tantôt directes, tantôt indirectes. L'action directe, qui semble de loin la plus utilisée, consiste à recourir à la gamme particulièrement étendue des poisons que le sorcier est capable de réaliser grâce au concours de son *wu*. Quant à l'action indirecte, elle revêt plusieurs formes : le sorcier peut tout d'abord intervenir en proférant en présence de son *wu* et à l'encontre de sa victime des paroles maléfiques ; en second lieu, en recourant à l'envoûtement, le *wu* symbolisant la personne à faire souffrir ou à supprimer ; en troisième lieu, en se transformant en animal, soit pour tuer sa victime — auquel cas il se transforme en panthère —, soit pour saccager ses biens — auquel cas il se transforme en

éléphant, buffle ou sanglier ; en dernier lieu, en « téléguidant » vers la cible choisie un revenant — un tel don suppose déjà une connaissance approfondie de l'art —, qui exécutera à la lettre les instructions que son maître lui aura données.

L'énumération de ces techniques est loin d'être exhaustive. Le sorcier, soucieux d'efficacité, renouvelle en effet ses méthodes d'intervention en permanence, pour déjouer au maximum le système de protection dont s'entoure tout individu.

### *Les victimes du sorcier*

Sur qui portent de préférence les attaques du sorcier ? En 1934 l'administrateur Viard, en poste en pays guéré, écrit : « ... En dehors des chefs proprement dits, les chefs de case opulents, les pères dont plusieurs rivaux se disputent une fille, les rivaux eux-mêmes et entre eux-mêmes, le mari dont une femme est lasse ou jalouse, les personnes âgées venant de recevoir un héritage, les gens ayant insulté ou humilié un tiers en public, etc. sont également exposés à décéder un jour après un bref malaise. » Le même administrateur estime qu'« il n'est peut-être pas téméraire d'affirmer que plus de 15 % des décès dus à d'apparentes maladies sont provoqués en ce pays par des manœuvres criminelles ».

En fait, le *wu-digo* n'intervient jamais sans raison : qu'il s'agisse de supprimer un parent riche pour prendre sa place ou d'éliminer un rival pour s'emparer de sa femme, l'acte du sorcier est toujours motivé. L'intervention purement gratuite se retournerait contre son auteur. Par ailleurs, l'action du sorcier n'est pas circonscrite : elle s'exerce aussi bien au sein de la famille qu'à l'extérieur. Les occasions de conflit étant, il est vrai, plus fréquentes à l'intérieur du lignage, le groupe de parenté en vient à être le cadre privilégié des manœuvres en sorcellerie. Aussi, en cas de mort mystérieuse, les soupçons portent-ils de préfé-

rence sur le fils du défunt, ou sur ses frères, ou sur ses femmes.

### c) *La portée de la sorcellerie*

La sorcellerie est généralement interprétée par la littérature ethnographique comme une contestation de l'ordre social. Qu'en est-il en pays guéré ?

Une action de contestation implique la mise en cause consciente et délibérée d'une situation ou d'un état de choses donnés. Or, ce qui semble essentiellement caractériser la sorcellerie guéré, c'est d'une part la nature spécifique du recrutement de ses agents, d'autre part l'absence quasi totale de choix qui, au départ, marque l'entrée de l'individu dans la voie du mal. En premier lieu, n'est pas sorcier qui veut, mais seulement celui qui est prédisposé à l'être par naissance ou qui reçoit la révélation du *wu* par le rêve. En second lieu, le sorcier ne choisit pas délibérément, au départ, de nuire à autrui. Il est quasiment entraîné malgré lui dans l'engrenage, soit par jeu, soit par curiosité. Le pouvoir qui est ainsi offert au tout jeune enfant, et auquel on lui demande de renoncer pour rester dans le droit chemin, n'est nullement en rapport avec la conscience qu'il peut avoir du phénomène. Aussi, même quand il répond aux sollicitations de ses aînés, l'apprenti-sorcier n'a-t-il pas toujours opté en connaissance de cause pour l'orientation qui dorénavant sera la sienne. Il y a là un *déterminisme*, voire un fatalisme, qu'il est important de souligner.

L'individu qui n'est donc pas *wu-digo*, et qui déciderait délibérément de contester l'ordre social, n'aurait pas pour autant accès à la sorcellerie. Si malgré tout il tentait d'y recourir, il serait la première victime de ses machinations. On ne choisit pas d'être sorcier, on l'est ou on ne l'est pas.

Cette analyse demande cependant à être nuancée. Si n'importe qui ne peut pas devenir *wu-digo*, ceux qui le sont parce qu'ils étaient prédestinés à l'être, donc contre leur

gré, ne sont pas obligés de le rester. Nous avons vu qu'il était toujours possible à un sorcier de faire amende honorable et de mettre son savoir à la disposition de la société en acceptant de devenir *zoo*, « chasseur de sorciers ». Le problème du choix se pose donc en permanence au sorcier adulte. Que l'enfant ne soit pas toujours capable de le résoudre dans le bon sens, cela se conçoit. Mais que l'homme d'âge mûr poursuive son action maléfique, il ne le fait que parce qu'il le veut. A ce niveau seulement la sorcellerie peut devenir contestation de l'ordre social.

Comment convient-il alors d'interpréter d'une manière générale l'acte de sorcellerie ? Nous avons déjà souligné que l'intervention du *wu-digo* n'était jamais gratuite : le sorcier ne nuit pas pour le plaisir de nuire, mais parce qu'il trouve un profit dans l'opération. Il faut donc qu'il y ait au départ une situation propice. Celle-ci peut revêtir de multiples formes, mais suppose toujours l'existence d'un conflit, ouvert ou latent, entre le sorcier et sa victime. La sorcellerie se présente ainsi avant tout comme un moyen — ou une manière — de régler les conflits interindividuels. Ce n'est que subsidiairement qu'elle peut apparaître comme une forme de contestation de l'ordre établi, dans la mesure où d'une part le sorcier opère clandestinement, c'est-à-dire hors des normes admises par la société, d'autre part accepte de rester dans l'« illégalité ». Les attaques du *wu-digo* ne sont jamais dirigées contre la communauté humaine prise globalement ou contre une institution sociale donnée, mais toujours contre un individu déterminé.

\* \*  
\*

La sorcellerie est, en fin de compte, perçue par les Guéré comme une tare inhérente à la société humaine, un mal dont on se passerait bien, mais qui est incurable, puisque imposé de l'extérieur. Le *wu-digo*, investi de son pouvoir maléfique contre son gré, n'est d'ailleurs pas obligatoire-

ment un personnage dont le seul but est de nuire. Il peut laisser ses dispositions en sommeil, ne pas chercher à les expérimenter ou à les approfondir, et ne jamais en parler. L'état de sorcier ne devient condamnable qu'à partir du moment où il cesse d'être neutre pour devenir agissant.

La sorcellerie apparaît donc a priori comme un phénomène défiant toute logique. Pourquoi les dispositions sont-elles accordées à tel individu plutôt qu'à tel autre ? Pourquoi, quand la sorcellerie n'est pas innée, mais révélée par le rêve, ne peut-elle l'être qu'à un enfant ? Pourquoi n'est-il pas possible de devenir délibérément sorcier ? La portée même de l'acte de sorcellerie revêt des aspects contradictoires : s'il est un moyen de règlement de conflits, pourquoi ce moyen n'est-il à la disposition que d'une minorité ?

Mais la sorcellerie n'est-elle pas contraire à toute logique par définition ? Sans ses contradictions serait-elle encore sorcellerie ? N'est-ce pas elles qui font que l'action du sorcier est imprévisible et donc tant redoutée ?

La sorcellerie introduit incontestablement et inévitablement un climat de méfiance, sinon de peur, dans les rapports entre les individus. Ce faisant, ne tendrait-elle pas également à jouer un rôle de nivellement social, en empêchant le riche de profiter trop exclusivement de sa richesse, le vieux d'accaparer trop de femmes, le détenteur de l'autorité d'en abuser, etc. ? La sorcellerie pourrait donc être interprétée à la limite comme une *technique de contrôle social*. Le fait qu'il soit en effet admis que le sorcier n'attaque jamais sans raison, n'est-ce pas implicitement justifier son intervention ?

Si la finalité que poursuit la sorcellerie demeure ambiguë, l'action du sorcier n'est en tout cas jamais perçue comme pouvant avoir des conséquences heureuses ; elle attire toujours, du moins publiquement, réprobation et condamnation. Le caractère maléfique du phénomène est donc largement prépondérant.

\* \*  
\*

L'individu qui transgresse une règle se distingue du sorcier en ce qu'il agit ouvertement et accepte délibérément de se mettre en marge de la société. Son attitude peut, de ce fait, être davantage interprétée comme une contestation de l'ordre social que l'action du sorcier. Il y a en effet d'un côté mise en cause de conventions établies collectivement, de l'autre simple atteinte à la liberté individuelle. Le non-respect d'une règle est donc susceptible, à la limite, d'être plus gravement ressenti que l'acte de sorcellerie lui-même.

L'un et l'autre ont de toute façon comme conséquence d'entraver la bonne marche de la vie du village et entraînent inéluctablement le recours aux mécanismes de maintien ou de rétablissement de l'ordre.

### III — LES MÉCANISMES DE MAINTIEN OU DE RÉTABLISSEMENT DE L'ORDRE

Ces mécanismes prévoient un système de prévention, un système d'intervention, un système de répression.

#### 1 - Le système de prévention

Il est constitué par l'ensemble des techniques auxquelles recourt l'individu pour se mettre à l'abri du mal sous toutes ses formes : protecteurs, rites propitiatoires, institution de *kwi*.

##### a) *Les protecteurs*

Les Guéré disposent d'une infinie variété de protecteurs, communément appelés « fétiches ». Les protecteurs sont généralement désignés par le terme *koinhi*, qui signifie

« médicament », à la fois au sens propre de remède et au sens figuré de tout ce qui préserve ou guérit du mal. Il est possible de répartir les *koinhi* en deux grandes catégories : ceux qui protègent la personne humaine, ceux qui protègent les biens (animaux domestiques, récolte, maison, etc.). Mais la terminologie guéré opère plutôt une classification des protecteurs en fonction de leur degré de diffusion, de leur caractère de fixité ou de mobilité, de la nature publique ou privée du service qu'ils sont destinés à rendre. En plus du terme *koinhi*, qui est générique et qui s'applique en outre à tous les protecteurs « non spécifiés » — le contenu, la fonction et la portée de ceux-ci n'étant connus que de leurs seuls propriétaires —, il existe trois autres termes : *sionku*, *kulan* et *koan*.

Le terme *sionku*, littéralement « peau du diable », désigne l'ensemble des protecteurs « publics » — c'est-à-dire dont tout le monde connaît l'existence — à usage généralisé. Ceux-ci sont principalement de trois ordres : ceux qui protègent contre la sorcellerie, ceux qui rendent les personnes invulnérables, ceux qui procurent richesse et bonheur. Les *sionku* apparaissent comme les protecteurs de base de la société guéré, ceux dont l'efficacité est établie publiquement. Ils portent un nom, et constituent les supports de nombreuses manifestations rituelles.

Le terme *kulan* s'applique aux protecteurs de type collectif, disposés généralement au cœur du village, et destinés à protéger les habitants eux-mêmes ou leurs biens.

Le terme *koan* désigne l'ensemble des protecteurs « privés » auxquels un individu a recours pour mettre ses biens à l'abri de tout ce qui pourrait leur nuire, maison et récolte notamment.

#### *Les sionku de défense contre la sorcellerie*

Les principaux protecteurs utilisés à Ziombli pour se mettre à l'abri de l'action maléfique des sorciers sont *glé*, *djufa* et *bahibo*.

*Glé*, qui est originaire de la région de Tabou, fut introduit en pays guéré vers 1925. Le Lieutenant Deyris décrit, en 1935, le protecteur comme « une figurine en terre, aux yeux saillants, faits la plupart du temps avec des étuis de cartouches, à la grande moustache, à la tête recouverte de plumes de toucan ». La confection de *glé* est publique : l'homme-médecine, après avoir préparé la pâte dans laquelle sera modelé le protecteur, pile un mélange de feuilles, d'écorces et de racines diverses, dont le produit sera en partie intégré à *glé*, en partie consommé « en communion » par les assistants, l'ingestion de la matière composant *glé* étant destinée à provoquer un contact plus étroit, partant à assurer une protection plus efficace. *Glé* est généralement disposé sous un petit abri à l'entrée de la case. Mais il existe aussi des modèles réduits que les voyageurs peuvent emmener dans leurs bagages.

Le rôle de *glé* est double. Il protège contre la sorcellerie en empêchant son détenteur de devenir sorcier et en le mettant à l'abri des actions maléfiques d'autrui. Le sorcier qui essaie d'agir malgré la présence du protecteur est « saisi » par *glé* : il tombe très gravement malade et ne peut être sauvé par un chasseur de sorciers que s'il reconnaît son forfait en se confessant publiquement. Mais *glé* détecte aussi les sorciers : quand une personne tombe malade, on consulte le protecteur pour déterminer l'origine du mal. L'officiant — un homme-médecine —, qui tient dans chaque main une queue de vache engagée de cuir — symbole d'ordre —, place la figurine sur sa tête, entre en transe et, au nom de *glé*, dénonce le coupable.

*Djufa*, d'origine dan, fut introduit en pays nidrou en 1941. Il s'agit d'un protecteur capable de démasquer les sorciers préventivement. *Djufa* est disposé par l'officiant dans un coin de brousse à proximité du village. A tour de rôle chaque habitant est tenu de se présenter devant le protecteur. Celui qui ne trouve pas *djufa* à sa place est accusé d'intentions maléfiques.





*Bahibo* vient également du pays dan, mais fut introduit dans la région de Toulépleu bien avant *glé*. Le protecteur revêt la forme d'une calebasse contenant des objets hétéroclites, dont seul le détenteur connaît la nature. *Bahibo*, comme *glé*, « saisit » la personne mal intentionnée en lui faisant perdre du sang en abondance par le rectum et en rendant sa peau noire comme la suie.

#### *Les sionku de guerre*

Les Nidrou avaient deux principaux *sionku* de guerre : *kaha* et *djéflonwon*. Leur fonction était de protéger les guerriers contre les embûches de l'ennemi, en les rendant soit invisibles, soit invulnérables.

*Kaha*, qui est lui aussi originaire du pays dan voisin, parvint chez les Nidrou bien avant la pénétration coloniale. Le protecteur est constitué par un ensemble d'éléments végétaux noircis au feu, insérés dans un sachet en tissu, sur lequel est fixée une petite figurine de masque. Le détenteur de *kaha* pouvait, en temps de guerre, traverser une zone dangereuse sans se faire voir. *Kaha* connut un regain de fortune avec la pénétration coloniale : de même qu'il permettait jadis d'échapper à l'ennemi, il était désormais censé mettre son détenteur à l'abri des coups de chicotte...

*Djéflonwon* est l'un des rares protecteurs produits par les Nidrou eux-mêmes. Il ne permet pas de se soustraire à la vue de l'ennemi, mais a la faculté d'enlever à celui-ci toute capacité de réaction en le figeant sur place, bouche bée. Le protecteur, qui se présente sous la forme d'une moitié de calebasse remplie d'une pâte noirâtre et cousue dans une bande d'étoffe que le guerrier porte en bandoulière, met également à l'abri des balles.

#### *Les sionku porte-bonheur*

Ils sont particulièrement nombreux, mais ne dépassent généralement pas le stade de *koinhi*. Il en est un cependant

qui a connu une grande expansion en pays nidrou : *koho-fan*, « coiffe de coq ». Le protecteur a la forme d'une petite boule d'argile dans laquelle sont plantées des plumes prélevées sur le gosier d'un coq. Chaque matin le détenteur frotte *koho-fan* dans la paume légèrement humidifiée de sa main, puis se frictionne le visage en formulant des vœux.

### *Les kulan*

Les *kulan*, protecteurs collectifs et fixes, implantés au cœur du village, sont de deux ordres. Les premiers assurent la protection des habitants, en les mettant à l'abri de maladies précises. *Doho-dé* en est un exemple caractéristique. Ce protecteur, qui vient lui aussi du pays dan, sert exclusivement à préserver la communauté de la variole. Beaucoup de villages ont également un ou plusieurs « arbres protecteurs », *kulan-tu*. Celui de Ziombli aurait poussé tout seul après que le fondateur du village, Zion, eut procédé sur l'emplacement prescrit par le devin, au sacrifice devant permettre à la communauté de prospérer. Les seconds assurent la protection des biens. Jadis, les biens les plus vulnérables étaient les animaux domestiques. Les panthères pénétraient fréquemment jusqu'au cœur du village pour s'emparer d'un mouton, d'une chèvre ou d'un veau. *Konti*, d'origine libérienne, devint dans cette lutte contre les fauves un protecteur de renom.

### *Les koan*

Les *koan* sont les protecteurs « privés » dont s'entoure un individu pour protéger ses biens. Ils sont principalement disposés à l'entrée des maisons, soit dans le sol, soit au-dessus des portes, et dans les champs de riz. Dans le premier cas, ils empêchent les forces du mal, quelle que soit la forme sous laquelle elles se présentent (sorcier, revenant, foudre...), de s'attaquer à la fois au contenant et au contenu. Dans le second cas, ils protègent la récolte contre les ani-

maux sauvages ou les sortilèges du sorcier. Leurs formes sont multiples.

#### b) *Les rites propitiatoires*

##### *Culte à la lune*

Le paysan guéré associe étroitement le mouvement de la lune (*tju*) aux différentes phases de la vie agricole. Aussi n'est-il pas étonnant que cet astre soit perçu comme le symbole de la fertilité, partant de la fécondité, et qu'à ce titre un culte lui soit rendu.

Le culte ne revêt cependant pas un caractère public et institutionnel. L'officiant — homme-médecine, chasseur de sorciers ou clairvoyant — opère certes pour le bien-être de la collectivité, mais la cérémonie reste privée et ses formes sont multiples. L'adoration se fait tantôt à l'intérieur de la case, tantôt à l'extérieur, tantôt dans un coin de forêt spécialement aménagé. Le culte a quelquefois un support matériel, une sorte d'autel, *pan-gbé*, « chaise de la fécondité ». Il est rendu le soir où apparaît le premier quartier. Le prêtre immole d'abord un poulet, puis de sa case, de son coin de forêt ou de sa « chaise de fécondité », procède aux prières et aux invocations qui assureront au village bonheur et prospérité.

##### *Conjuration des puissances chthoniennes*

L'ouverture du cycle agricole est marquée chaque année par un double rite de conjuration des puissances chthoniennes. Le premier, collectif, a pour agent *kwi*, puissance médiatrice entre les forces de la nature et les hommes, dont nous verrons le rôle plus loin. La cérémonie consiste en une danse accompagnée de chants incantatoires, menée par *kwi*, et à laquelle participe l'ensemble du village. Le second rite, individuel, revêt la forme d'un sacrifice à la terre, que le paysan effectue lui-même sur la parcelle qu'il s'apprête à cultiver.

### *Offrande des prémices*

La consommation du maïs, puis du riz nouveaux, est obligatoirement précédée d'une cérémonie d'offrande des premiers produits. *Kwi* semble avoir joué autrefois un rôle capital dans l'accomplissement de ce rite. Mais il n'en était que l'agent « spirituel », et n'intervenait que par une « sortie » de danse incantatoire. L'exécution matérielle de l'opération était confiée à un homme-médecine.

Pour le nouveau maïs, par exemple, la cérémonie débute à l'aube par une procession qui se dirige vers le soleil levant. L'officiant, entouré des enfants du village, psalmodie inlassablement : « Que Dieu<sup>1</sup> nous envoie le bonheur ! » De retour devant sa case, il demande à l'assistance : « Avez-vous déjà mangé le maïs nouveau ? — Non », répond celle-ci en chœur. Puis est organisé entre deux enfants un concours du « mangeur de maïs le plus rapide ». L'opération consiste à égrener le fruit *avec les dents* le plus vite possible, et à cracher les grains *par terre*. L'officiant en ramasse quelques-uns, gratifie le vainqueur d'une récompense et se retire dans sa maison. Les grains de maïs recueillis sont écrasés dans un mortier, mélangés à un morceau de *bloè* — sclérote de champignon dont nous avons déjà vu le rôle dans l'imposition du nom — et de l'eau. Le produit obtenu est en partie appliqué sur la figure du célébrant, en partie répandu sur le sol de la case.

L'offrande du nouveau riz s'accompagne d'une consommation en commun de l'aliment, et de l'immolation d'un animal — cabri généralement —, dont le foie est déposé sur la tombe du fondateur du village.

1. L'expression que les Guéré traduisent par *Dieu est gnon-sua*, « l'homme originel », c'est-à-dire le plus lointain ancêtre. C'est en fait au principe du Bien que s'identifie l'idée qu'ils se font de la divinité suprême, dans une vision du monde toute manichéenne, par opposition au principe du Mal, *sinon*, terme qui désigne tout ce qui est « mauvais », et que nos informateurs traduisent par « diable ».

La cérémonie achevée, les habitants peuvent en toute quiétude disposer de leur récolte.

c) *Kwi*

L'institution de *kwi* occupe dans les techniques de prévention de l'ordre une place particulière. *Kwi*, que nous avons déjà défini comme une puissance médiatrice entre le monde de la nature et celui des humains, joue un rôle à la fois de protecteur et de propitiateur. Sa fonction de protecteur, il l'exerce par l'intermédiaire des multiples *koinhi* qu'il porte sur lui : protection contre la maladie, la sorcellerie, le désordre sous toutes ses formes. Sa fonction de propitiateur, il l'assure en tant que médiateur entre le monde de la nature et la communauté des hommes : il intervient notamment dans les rites de conjuration des puissances chthoniennes et, plus particulièrement, pour faire tomber la pluie en période de sécheresse, ou pour l'arrêter quand elle est trop abondante et que les champs ne sont pas entièrement « brûlés » ; ou encore dans l'offrande des prémices.

C'est en cas de dérèglement grave de l'ordre villageois — maladie dont la cause échappe, morts répétées et inexplicables — que la nature de *kwi* se révèle le plus clairement. Maladie et mort sont synonymes de désordre. Or, le désordre se situe du côté de la brousse, du côté de ce qui n'est pas totalement maîtrisé par l'homme. Alors que l'ordre est le fait du village. Si la brousse vient à gagner sur le village, la vie en société n'est plus possible. Pourtant, malgré une incompatibilité fondamentale, il y a une nécessaire complémentarité entre les deux univers, puisque l'homme ne peut vivre sans la brousse, dont il tire sa subsistance. Il faut donc que quelqu'un puisse assurer la liaison, le « dialogue », quand la brousse, par la maladie et la mort, manifeste vraiment trop d'emprise sur le village. Cet agent de liaison, c'est *kwi*, qui se présente ainsi comme le véritable « ambas-

sadeur » de la brousse. Symbolisant lui-même la brousse, il n'aura aucune difficulté à juguler le mal, à en dénoncer les causes — éventuellement à en trouver le responsable — et à rétablir l'ordre menacé.

Pour marquer sa liaison avec le monde de la nature, son appartenance à la brousse, *kwi* se produit la nuit, intégralement nu, le corps éventuellement enduit de kaolin, le visage recouvert d'un loup végétal, la voix déformée pour être la moins humaine possible, et en présence des seuls hommes et adolescents initiés du village, les femmes qui l'apercevraient risquant de devenir stériles. Même quand il apparaît publiquement, lors d'événements heureux ou de rites de remerciement, *kwi* est entièrement dissimulé à l'intérieur d'une natte, qui ne laisse absolument rien paraître de son corps.



Cependant, il est des cas où le seul jeu du système de protection n'est plus en mesure d'assurer à l'individu ou au groupe la sécurité à laquelle ils aspirent. Les mécanismes de prévention laissent alors la place aux techniques d'intervention.

## 2 - Le système d'intervention

Les techniques d'intervention sont essentiellement fonction de la nature du dérèglement. Celui-ci peut avoir été causé par la transgression ouverte ou occulte d'une norme. Dans le premier cas, il sera mis fin à la perturbation soit pacifiquement, par les voies de la justice, soit par la force, par le recours à la guerre. Dans le second cas, le rétablissement de l'ordre sera le fait de l'homme-médecine, du devin ou du « chasseur de sorciers ».

### a) *Règlement pacifique des conflits : l'appareil judiciaire*

La justice guéré ne fait confiance au jugement des hommes que pour les affaires de peu d'importance et « parfaitement claires ». Dès qu'il y a doute ou contestation, elle recourt à la technique infaillible, puisque de nature divine, d'établissement de la vérité, qu'est l'ordalie.

#### *La nature des conflits*

Le système judiciaire guéré fait très nettement la distinction entre affaires « civiles » et affaires « criminelles ». Les premières, appelées *té-piè*, « affaires simples », sont constituées par l'ensemble des *litiges* qui peuvent surgir entre deux parties pour les raisons les plus diverses : déprédations causées par les animaux domestiques aux récoltes, correction ou simplement réprimande d'un enfant par une personne étrangère à la famille, contestation de limite foncière, dettes... mais surtout « affaires de femmes » : conflits de préséance à l'intérieur du ménage, divorce, paiement ou remboursement de dot, etc. Les secondes, appelées *wé-té*, « affaires graves », concernent les *délits* : vol, blessure portée volontairement (non seulement à un être humain mais également à tout animal domestique), viol, adultère, homicide...

#### *Les instances de jugement*

Il n'existe pas de « tribunal » institué. Les instances sont fonction à la fois de la nature du conflit et du contexte social ou spatial à l'intérieur duquel s'opposent les plaignants. La justice est rendue à trois niveaux : familial, villageois, tribal.

Quand un conflit surgit entre deux membres du même lignage, l'affaire est portée devant l'aîné du groupe. Elle ne sort du cadre familial que si l'aîné y est lui-même impliqué ou s'avère incapable de réconcilier les parties. Celles-ci

peuvent alors solliciter comme juge n'importe quelle autre personne du village, ou d'un village voisin.

Quand un conflit oppose, à l'intérieur de la même communauté de résidence, des membres de lignages différents, l'affaire est jugée par le chef de village, assisté des chefs de lignages. Quand les plaignants sont de villages différents, ils peuvent s'adresser indifféremment au chef de l'un ou de l'autre village.

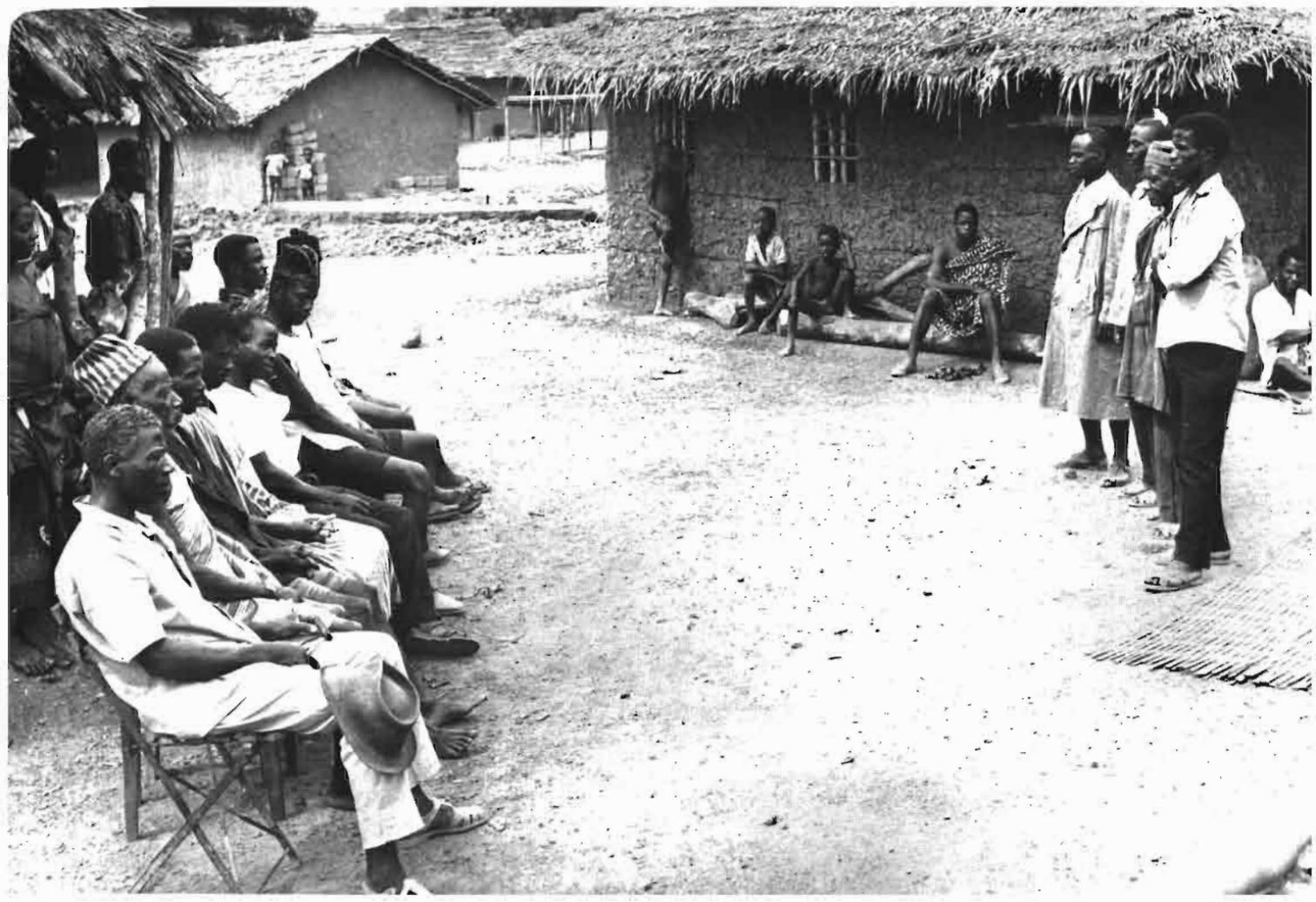
Quand on tient à donner à sa cause une particulière importance, on la porte devant le chef de tribu, qui reçoit les affaires aussi bien civiles que criminelles. Sa justice est simplement plus onéreuse.

Car il n'existe pas de gradation entre ces différentes instances. Chacune de ces « cours » peut entendre un plaignant en appel, quel que soit l'auteur du premier jugement. Seule l'ordalie constitue une instance supérieure.

#### *Le procès de culpabilité*

Le recours à l'ordalie, *srin-lè*, littéralement « les choses qui témoignent », n'est pas systématique. Il ne se fait que quand un prévenu nie obstinément les faits qui lui sont reprochés, ou en cas de contradiction entre les dires des deux parties. Le procès de culpabilité peut comporter plusieurs étapes, marquées chacune par une épreuve différente. La gamme des procédés utilisés est très étendue. Les techniques de « détection de mensonge », d'« établissement de la vérité », multiples et plus ou moins indéfectibles, provoquent sur le prévenu des réactions tantôt seulement bénignes, tantôt graves, pouvant entraîner la cécité, et même la mort. Les épreuves les plus couramment utilisées sont celles de l'« écorce lacrymogène » et du « bois rouge ».

L'épreuve de l'écorce lacrymogène consiste à verser sous les paupières du prévenu, en même temps que de deux innocents — en règle générale des enfants —, une substance toxique produite par un arbre appelé *kwo* (*Samanes dinkla-gei*). Les personnes qui ont été soumises à l'opération sont





isolées, pendant trois heures environ, dans une même case, en attendant le « verdict ». La réaction peut revêtir trois formes : ou les yeux du prévenu restent « clairs », et il est innocenté ; ou ils se troublent, alors que ceux des innocents restent clairs, et il est déclaré coupable ; ou les yeux de tous se troublent, et on recommence l'opération. Si l'accusé reconnaît sa culpabilité, il lui est aussitôt administré un antidote (*sahin*), et l'ordalie s'arrête là. S'il continue à nier, il est soumis à l'épreuve du bois rouge.

L'*épreuve du bois rouge* consiste à faire absorber publiquement au prévenu, en même temps, là aussi, qu'à deux personnes innocentes, le produit de la macération de l'écorce rougeâtre d'un arbre appelé *tjru* (*Erythrophleum ivoracea*), qui contient une violente substance toxique. Le poison est dilué dans une assez grande quantité d'eau, que le prévenu est tenu de boire, dans une large cuvette, jusqu'à la dernière goutte. On lui fait absorber au préalable un plat de riz préparé à l'huile de palme. Si, dans les deux heures qui suivent l'opération, il vomit abondamment, c'est qu'il est innocent. S'il est pris au contraire de convulsions sans vomissement, c'est que le toxique aura rendu un verdict de culpabilité. Pour éviter la mort à l'accusé, on l'entraîne alors immédiatement vers un bas-fond, on le couche dans l'eau et on lui racle la gorge avec un rameau de palme pour lui faire rendre le poison. Il arrive malgré tout que l'épreuve ait des conséquences funestes. Le bois rouge rend un verdict sans appel. Aussi n'y recourt-on que pour les affaires vraiment importantes. La peur que suscite par ailleurs l'épreuve fait que rares sont les prévenus qui continuent à nier après la consultation de l'écorce lacrymogène.

Si l'on considère l'appareil judiciaire comme un auxiliaire de l'ordre, ce qui importe au fond dans le procès de culpabilité c'est moins la découverte du véritable coupable que le règlement définitif et sans appel de l'affaire par la désignation d'un coupable. En effet, l'ordalie cherche avant

tout à éviter qu'un conflit ne dégénère en désordre social, en intervenant d'une manière radicale pour empêcher une situation de se dégrader. Les épreuves judiciaires sont à cet égard un garde-fou tant par la crainte physique qu'elles inspirent que par le caractère infaillible et inéluctable des jugements qu'elles rendent.

La justice par ordalie continue à être pratiquée à l'heure actuelle sous la forme de techniques non dangereuses. Ainsi a-t-on substitué à l'écorce lacrymogène, qui pouvait entraîner la cécité, une *feuille* lacrymogène (*Solanum nigrum*) à bien plus faible pouvoir toxique. Le liquide, très fortement dilué dans de l'eau, n'est pas versé dans les yeux du prévenu, mais ceux-ci en sont légèrement aspergés. Le verdict est immédiat : si le prévenu est innocent, les yeux restent clairs ; s'il est coupable, la prunelle s'irrite instantanément. L'épreuve de la feuille lacrymogène est encore très couramment pratiquée, notamment par les maris jaloux, qui peuvent ainsi vérifier de temps à autre la vertu de leurs compagnes...

## b) *Règlement des conflits par la force : la guerre*

### *Les causes de la guerre*

La guerre, dans la société guéré traditionnelle, doit être essentiellement perçue comme un moyen de régler un conflit qui n'a pu l'être par les voies de la justice. Ses causes sont donc les mêmes que celles qui mettent en branle l'appareil judiciaire classique. Les « affaires de femmes » l'emportent cependant de loin sur les autres : enlèvement — surtout entre groupements non échangeurs de femmes —, escroquerie à la dot, interdiction faite à une femme mariée par ses parents de retourner chez son mari, adultère, etc.

En fait, l'incident le plus bénin peut se transformer en conflit armé du moment que l'une des parties refuse d'entendre raison, ou simplement de « recevoir » l'autre,

et que tout arrangement pacifique s'avère impossible. Tel chasseur surprend un habitant du village voisin en train de lever ses pièges. Une palabre éclate et, si le voleur est de mauvaise foi, dégénère en guerre entre les deux villages. Telle personne apprend que sa femme a commis l'adultère. Elle s'en va trouver l'amant pour obtenir réparation. Celui-ci refuse de recevoir le plaignant. Si offensé et offensé appartiennent au même *bloa*, l'affaire se termine par une expédition punitive. Si les deux ressortissent à des *tribus* différentes, le refus de recevoir la plainte équivaut à une déclaration de guerre.

Il semble cependant que la provocation pure et simple n'ait pas été non plus étrangère à l'éclatement de certains conflits. En ce domaine, le rapt de femme était particulièrement à l'honneur. Enlever une fille par la force, dans le *bloa* voisin, c'était faire preuve de courage et de virilité, et constituait un acte qui ne suscitait qu'admiration et approbation. La guerre qui en résultait offrait par ailleurs l'occasion d'effectuer d'autres rapt, et pouvait apparaître à la limite comme un véritable « jeu de société ». « Tout le monde cherchait autrefois à être guerrier », disent les vieux. Quand donc les occasions de conflit n'étaient pas assez nombreuses, il suffisait d'en créer.

### *La typologie guerrière*

Toutes les guerres ne revêtent cependant pas la même gravité. Les Guéré distinguent en effet deux sortes de conflits : les guerres intra-tribales, *ulo-fohin*, littéralement « incident entre villages », opposant deux ou plusieurs villages à l'intérieur d'un même groupement d'alliance, simples rixes au cours desquelles l'emploi d'armes peu dangereuses est seul autorisé (bâtons, gourdins, cailloux) ; les guerres inter-tribales, *too*, « guerre » au sens propre du terme, opposant deux ou plusieurs *bloa*, et utilisant des armes beaucoup plus sérieuses (couteaux, machettes, fusils). Ces dernières, seules considérées comme de véritables

guerres, se subdivisent elles-mêmes en deux sortes : celles qui opposent deux *bloa* non échangeurs de femmes, et qui existent à l'état chronique ; celles qui se produisent entre *bloa* échangeurs de femmes et qui ne sont qu'épisodiques. La guerre, au sens de *too*, revêt enfin deux formes : le conflit peut être généralisé et opposer l'ensemble du *bloa* à un autre *bloa* ; le conflit peut être simplement localisé et n'opposer que deux ou plusieurs villages de *bloa* différents.

### *Le déroulement des opérations*

Les incidents entre villages d'un même *bloa* ne donnent que rarement lieu à des expéditions organisées. La querelle est généralement vidée sur place, au moment même où elle éclate.

En cas de guerre véritable, la procédure est toute différente. Le plaignant éconduit s'embusque avec son fusil à proximité du village de l'offenseur, et tire sur la première personne à portée de son arme, en clamant bien haut, avant de s'enfuir, son identité. Dès que la nouvelle est connue, les tambours de guerre (*ula-dé*) appellent de part et d'autre aux armes. Aussitôt les guerriers se préparent, les alliés accourent et offrent leurs services. D'un côté on organise l'expédition punitive, de l'autre la défense du village. La temporisation est de règle, dans l'attente du moment permettant de surprendre l'ennemi. Aussi la plupart des opérations revêtent-elles les formes tantôt de l'embuscade (*bohi*), tantôt du coup de main de nuit (*manhan-too*), rarement de l'attaque de jour, franche et ouverte. De telles escarmouches ne se soldent qu'exceptionnellement par une victoire définitive. Les hostilités peuvent donc durer très longtemps, et de conflit localisé — village contre village — se transformer en guerre généralisée — *bloa* contre *bloa*.

Le recrutement des guerriers se fait sur la seule base du volontariat. Accepter de se battre, souvent au corps à corps, exige non seulement des qualités de courage mais

aussi de force physique. Or, l'individu n'est estimé pleinement en possession de tous ses moyens qu'à partir d'un certain âge : on est difficilement guerrier avant trente ans, on ne l'est plus guère après quarante. Il s'agit donc d'une activité d'hommes mûrs, conscients de leurs responsabilités, et non d'agissements de jeunes en quête d'aventure. Un contrôle est d'ailleurs exercé par les vieux, qui détiennent les armes et la poudre et ne les distribuent qu'à bon escient.

Comme le pouvoir civil, le commandement militaire n'a aucun caractère institutionnel. Le chef des guerriers, *bio-kla*, « le grand guerrier », n'est que le plus valeureux des *bio* du moment. En temps de paix, il peut s'imposer à l'ensemble du groupement comme *bloa-dioi*, mais sa position n'est pas immuable. La conduite de la guerre ne pose en réalité aucun problème effectif de commandement, les opérations les plus importantes ne rassemblant guère plus de quelques dizaines d'hommes.

#### *Le rétablissement de la paix*

Il n'existe de procédure de conclusion de paix qu'entre *bloa* échangeurs de femmes. Que le conflit soit localisé ou généralisé, la partie vaincue ou lasse de poursuivre les hostilités dépêche, sur l'initiative de son chef, un messenger auprès de l'adversaire. Cette mission est habituellement confiée à un neveu utérin du *bloa* ennemi, le *djugan* jouissant d'une sorte d'immunité et pouvant librement circuler, quelles que soient les circonstances, entre les belligérants. Le héraut est porteur d'une hachette (*tuè*) — symbole de paix — entourée de rameaux de palmier, et d'un fusil non chargé, qu'il présente au *bio-kla* ou au *bloa-dioi* de la partie adverse. L'envoyé peut être aussi un *gninègnon*, « homme de renom », quand on attache une importance particulière à ce que la demande de paix soit agréée. Aussitôt le vainqueur fait proclamer partout que la guerre est terminée.

Pour célébrer l'événement, et en signe de réconciliation

— la partie lésée n'obtenant toutefois gain de cause que si elle a remporté la victoire —, les *bloa-dioi* ou les *gninègnon* des deux groupements organisent des festivités dans un village limitrophe, au cours desquelles un bœuf est tué. Les ennemis d'hier mangent, boivent et dansent à satiété. C'est aussi pendant cette réunion que l'on met au point les modalités d'échange ou de rachat des prisonniers, à condition qu'entre-temps ceux-ci n'aient pas déjà été vendus comme captifs.

Les Nidrou entretenaient des relations conflictuelles permanentes avec leurs voisins de l'est, les Boo. Certaines échauffourées furent particulièrement sanglantes : peu avant l'arrivée des Européens, un coup de main mené de nuit par les Boo sur le village nidrou de Bohobli aurait fait 35 morts ! Le village fut complètement anéanti et ne se reconstitua que de nombreuses années plus tard.

Les relations des Nidrou avec leurs voisins du nord-ouest, les Dan, ne furent guère plus heureuses. L'enjeu consistait ici essentiellement, de part et d'autre, à faire des captifs. Cependant, les Nidrou engagèrent peu souvent des hostilités directes avec les Dan : ils intervenaient généralement en tant qu'alliés des Béhoua, leurs voisins de l'ouest. Avec ces derniers, ainsi qu'avec les Welao, leurs voisins du sud-ouest, avec lesquels ils échangeaient des femmes, les rapports furent tantôt d'opposition, tantôt de coopération.

Il existait enfin, entre certains groupements, un pacte de sang, *doodi*, qui interdisait strictement toute relation conflictuelle. Un tel pacte liait les Nidrou à deux *bloa* de l'actuel Libéria : Kanah et Digowékon. L'échange matrimonial constituant la principale source de conflit, les *doodi* ne pouvaient se marier entre eux. Ils avaient par contre le droit d'entretenir librement et impunément, sans que cela prêle à adultère, des relations sexuelles avec n'importe quelle femme du groupement *doodi*. La peur de faire apparaître le sang de son *doodi* était telle que d'un *bloa* à l'autre

il était même interdit de se coiffer mutuellement (le peigne pouvant provoquer une égratignure)... a fortiori de se faire la guerre.

c) *Les thérapeutiques de lutte contre le mal*

Les Guéré disposent, pour faire barrage au mal, de trois agents principaux : le *koinhi-dioi*, « homme-médecine », le *wuo-gnon*, « devin » et le *zoo*, « chasseur de sorciers ».

*L'homme-médecine*

Les fonctions du *koinhi-dioi*, littéralement « propriétaire de médicaments », montrent très clairement à quel point, dans l'esprit du Guéré, maladie et intervention maléfique sont liées. L'homme-médecine a en effet deux sortes d'attributions : il opère d'une part comme *guérisseur*, par la connaissance qu'il a des simples et l'usage strictement médicinal qu'il en fait — guérison des maladies les plus diverses ; d'autre part comme « fabricant » de *protecteurs*, destinés non seulement à prévenir le mal sous toutes ses formes, mais à procurer également au client bonheur et richesse : femmes, enfants, etc. Le terme de *koinhi* traduit d'ailleurs cette double fonction : il signifie *médicament* au sens de *remède* et au sens de *protecteur*.

Le *koinhi-dioi* n'est investi de ce titre qu'à l'issue d'une longue période de formation et après avoir fait ses preuves. Il acquiert généralement son savoir au contact d'un homme-médecine expérimenté. L'entrée dans la corporation n'exige pas de conditions spéciales : elle requiert simplement que l'apprenti manifeste des dispositions pour la chose et s'y intéresse vraiment. N'importe qui peut donc théoriquement devenir *koinhi-dioi*. Si l'on examine cependant qui l'est dans la pratique, il apparaît que la fonction, le plus souvent, s'exerce cumulativement avec celle de devin, la divination jouant un rôle fort important dans la découverte de la maladie comme du remède ; mais surtout avec celle de

chasseur de sorciers : la majorité des maux étant le fait d'une intervention maléfique, il convient pour les combattre d'être à même de lutter aussi contre la sorcellerie.

### *Le devin*

Le rôle du *wuo-gnon* est essentiellement de déterminer, par divination, l'origine du mal dont peut être atteint l'individu ou la collectivité. Aussi les consultations sont-elles motivées par les raisons les plus variées : maladie, stérilité, infortune, épidémie, éclatement du village, etc. La fonction du devin se limite en principe à la seule détection des causes du dérèglement. Mais rares sont les *wuo-gnon* qui, parallèlement à leurs activités de voyants, ne sont pas aussi hommes-médecine, la préparation des remèdes faisant logiquement suite au dépistage du mal.

Les techniques divinatoires sont aussi nombreuses que les devins qui y recourent. Un tel « voit clair » en se mettant un produit dans les yeux. Tel autre consulte des protecteurs appropriés. Tel autre encore « lit » dans une eau spéciale. Tel autre enfin reçoit directement ses révélations en rêve. La fonction de *wuo-gnon* est le plus souvent héréditaire. Il existe à Ziombli un lignage qui a acquis une véritable spécialisation dans l'art divinatoire. Les procédés restent un secret de famille, et ne sont divulgués qu'à bon escient... ou contre paiement d'une compensation substantielle.

Le devin est capable de prévoir aussi, sans qu'on le consulte spécialement à cet effet, les malheurs qui menacent l'ensemble de la communauté. Il met alors le village en garde, et lui indique les mesures préventives — nature du sacrifice notamment — à prendre.

### *Le chasseur de sorciers*

La tâche principale du *zoo* est de détecter les sorciers. Nous avons déjà vu comment l'on devenait chasseur de sorciers : un *zoo* est un sorcier qui a fait amende honorable

en se confessant publiquement, et en acceptant de mettre son savoir au service de la société.

Le *zoo*, comme le sorcier, opère de nuit. En tant qu'ancien sorcier il n'ignore ni les noms, ni les techniques, ni le lieu de rencontre de ceux qui furent ses « collègues ». Il ne peut cependant révéler leur identité, sous peine de mort, que s'il les surprend en flagrant délit. Muni de ses *koinhi*, il patrouille dans le village, ou dans la forêt avoisinante. Surprend-il un sorcier nourrissant des intentions maléfiques — celui-ci se reconnaît au fait qu'il opère complètement nu —, il l'appréhende sur-le-champ, le met en garde, le malmène éventuellement, mais ne le dénonce que s'il n'en est pas à sa première tentative. Le sorcier ainsi découvert peut reconnaître ses agissements et faire amende honorable en se confessant publiquement : il est alors exorcisé par le *zoo*, qui lui lave la tête avec un « médicament » approprié, et remplit lui-même les conditions pour devenir à son tour chasseur de sorciers ; il peut aussi nier, auquel cas il est soumis, après avoir passé la nuit dans la fumée d'un grenier, à l'ordalie, qui l'innocentera ou confirmera sa culpabilité.

Le *zoo* est le personnage le plus redouté de la société guéré. Le pouvoir exceptionnel qui lui est reconnu, mais surtout le rôle d'accusateur public qui est le sien, et dont il peut le cas échéant abuser, en font quelqu'un de particulièrement craint. Rares sont les *zoo* qui ne mettent pas cette situation à profit, en exerçant parallèlement une activité d'homme-médecine ou de devin.

Hommes-médecine, devins, chasseurs de sorciers constituent une corporation florissante. Jadis essentiellement préposés à la régulation de l'ordre à l'intérieur du village, certains ont acquis, avec les facilités de communication de l'époque moderne, une notoriété et une audience qui, à l'heure actuelle, s'étendent bien au-delà des limites de l'ethnie. Ziombli, avec ses sept hommes-médecine, dont quatre sont également devins et chasseurs de sorciers,

apparaît en ce domaine comme un haut lieu de l'art. Non seulement les consultants affluent des endroits les plus variés de Côte-d'Ivoire et du Libéria, mais certains « spécialistes » répondent même à des demandes qui leur sont adressées depuis Abidjan ou d'autres centres, et effectuent ainsi de véritables tournées à travers le pays.

Une telle commercialisation des thérapeutiques de protection contre le mal n'a pas été sans entraîner entre hommes-médecine une certaine rivalité qui, sans se manifester par une hostilité ouverte, se traduit souvent par de sourdes luttes d'influence. Elle a accentué aussi, pour limiter la concurrence, la tendance à la spécialisation qui existait déjà autrefois. La vulgarisation des techniques d'intervention a très fortement contribué enfin à « désacraliser » les fonctions de l'homme-médecine, du devin ou du chasseur de sorciers.

\* \*  
\*

Les techniques traditionnelles de rétablissement de l'ordre ont été profondément affectées par la mise en place du pouvoir colonial. A l'appareil judiciaire ancien et à la guerre se sont substituées des instances nouvelles de règlement des conflits « ouverts », de droit — tribunaux du premier degré — ou de fait — chef de subdivision, puis sous-préfet, gendarmes et même instances politiques, telles que secrétaires des sous-sections du Parti... —, jugeant selon des concepts souvent radicalement différents de ceux qui avaient cours autrefois. Seules les thérapeutiques d'intervention en matière de conflits « occultes » sont pratiquement demeurées inchangées.

Le système actuel est cependant loin d'être stabilisé. Ce qui caractérise l'évolution en cours, c'est essentiellement le passage de plus en plus rapide du principe de responsabilité collective à celui de responsabilité individuelle. Jadis, le lignage tout entier était garant des faits et gestes de l'un

quelconque de ses membres. Aujourd'hui, le groupe de descendance agit de moins en moins comme entité solidaire. Aussi un équilibre nouveau reste-t-il encore à trouver.

### 3 - Le système de répression

Une fois la culpabilité de l'accusé établie, l'intervention répressive est fonction de la gravité de la faute. Les peines prévues sont de trois ordres : l'amende, le châtiment corporel, le bannissement.

#### a) *L'amende*

Il n'existait pas, autrefois, d'amende type. La réparation exigée par le plaignant était généralement fonction de la solvabilité de l'accusé. Avait-on affaire à un lignage « bien assis », on n'hésitait pas à se montrer exigeant. Le fautif ne disposait-il en revanche que de peu de moyens, une « demande de pardon » était susceptible d'entraîner une certaine clémence.

Le montant de l'amende pouvait s'élever jusqu'à une dizaine d'articles : bœufs, moutons, cabris, pagnes, seaux ou anneaux en cuivre... Ceux-ci étaient exigibles sur-le-champ. Il convenait en effet de régler le litige une fois pour toutes, en évitant de laisser un solde qui risquât par la suite de devenir une nouvelle source de conflit.

#### b) *Le châtiment corporel*

Le châtiment corporel n'était infligé qu'à l'intérieur du lignage. Il revêtait des formes multiples, allant de la simple bastonnade à des épreuves plus pénibles. Parmi celles-ci, il convient de mentionner *l'épreuve de la termitière* : le

supplicité est attaché à une termitière, un bras plongé dans la galerie centrale, jusqu'à ce qu'il implore pardon ; l'*épreuve des feuilles urticantes* : le coupable est plongé nu dans un panier rempli de feuilles urticantes ; l'*épreuve du piment* : l'accusé a la bouche, les narines et les yeux remplis de piment ; l'*épreuve de la fumée* : le fautif est enfermé pendant une nuit dans le grenier d'une case ronde, sous lequel un feu est alimenté en permanence.

Amende et châtement corporel allaient souvent de pair.

### c) *Le bannissement*

Pour qu'un individu fût banni d'une société où « il n'est de richesse que d'hommes », il fallait que la faute revêtît une particulière gravité. C'était là des châtements réservés aux criminels et aux sorciers.

Le bannissement revêtait deux formes. Ou le coupable était *chassé du lignage* : il ne lui restait plus qu'à solliciter le droit d'asile dans un village voisin, une telle demande n'étant jamais refusée, puisque la même situation pouvait à tout moment se présenter dans n'importe quelle autre communauté. Ou le coupable était *chassé du bloa* : dans ce cas l'indésirable était purement et simplement vendu comme captif.

\* \* \*

Les sanctions qui, dans la société traditionnelle, frappaient les principaux délits étaient les suivantes :

— *vol* : bastonnade, épreuve de la termitière et restitution du montant du vol ;

— *adultère* : amende, dont le montant pouvait atteindre la valeur d'une dot. Le coupable était-il incapable de payer, le mari trompé avait le droit de démolir sa case et de prendre tout ce qu'il y trouvait. La femme elle-même se

faisait administrer une sérieuse bastonnade. En 1965, l'indemnité pour adultère s'élève encore, dans la sous-préfecture de Toulépleu, à 10 000 francs ;

— *viol* : seules les relations avec une fillette non pubère étaient considérées comme viol. Une certaine indulgence semble avoir existé en ce domaine. Le délit n'était puni que d'une amende, allant de la fourniture d'un cabri à celle d'un bœuf. L'acte avait-il des conséquences funestes, le lignage du coupable était toutefois tenu de remplacer la disparue ;

— *inceste* : étroitement associé à la sorcellerie, l'inceste, pour reprendre une expression de G. Balandier, « requiert une réaction collective ». Le coupable pouvait être soumis à toute la gamme des châtiments corporels évoqués ci-dessus ;

— *homicide* : le lignage du meurtrier était tenu au paiement du « prix du sang ». L'amende, fort élevée, pouvait comprendre plusieurs bœufs, des moutons, des cabris, etc. Quant au coupable, il était en général banni du *bloa*, et vendu comme captif ;

— *sorcellerie* : si le sorcier était découvert avant qu'il eût pu mener à terme son action maléfique, il commençait par passer une nuit dans un grenier enfumé. Ne reconnaissait-il pas d'emblée sa faute, il subissait l'épreuve de l'écorce lacrymogène, éventuellement celle du bois rouge. Quand il avait avoué ses mauvaises intentions, il était simplement exorcisé par un *zoo*. Le sorcier était-il par contre coupable d'homicide, il était, suivant l'importance du crime, banni du lignage ou vendu comme captif.

\* \* \*

Les mécanismes de maintien ou de rétablissement de l'ordre mobilisaient, dans la société guéré traditionnelle, une énergie particulièrement importante. C'était en effet

leur bon fonctionnement qui assurait, tant à l'individu qu'au groupe, équilibre et prospérité. Aussi tout était-il en permanence mis en œuvre pour éviter la perturbation. Si celle-ci se produisait malgré tout, les techniques d'intervention et, éventuellement, de répression agissaient d'une manière fort efficace.

La substitution à ce schéma d'institutions importées pose en termes nouveaux le problème du règlement des conflits. La multiplicité des instances, traditionnelles ou modernes, auxquelles il est à l'heure actuelle possible de recourir, prouve que l'équilibre est loin d'être atteint en ce domaine. Nous avons vu qu'une même plainte était susceptible d'être reçue aussi bien par le chef de village ou le chef de canton que par le secrétaire général de la sous-section du Parti, le sous-préfet ou les gendarmes, qui ne saisissent le Parquet que pour certaines affaires. Il est évident que la perpétuation d'une telle situation risque assez rapidement de porter un préjudice grave au concept même de justice.

\* \* \*

Les techniques traditionnelles de régulation de l'ordre villageois agissaient comme de puissants facteurs d'intégration de l'individu à la société. Leur dégradation, au contact d'institutions nouvelles, apparaît comme la cause principale de la détérioration grandissante, que nous avons soulignée tout au cours de ce travail, du schéma d'autorité, partant du conflit de générations opposant à l'heure actuelle les jeunes aux vieux. L'application du Code Civil ivoirien, qui a déjà commencé à se substituer aux mécanismes anciens, ne manquera pas d'accroître ce déséquilibre.

Aussi l'étau lignager, qui jadis maintenait l'individu dans un cadre solidement structuré, se desserre-t-il rapidement. Les fuites hors du système, qui autrefois n'étaient qu'exceptionnelles, deviennent de plus en plus fréquentes.

Cette libération des contraintes anciennes renforce en outre des tendances à l'individualisme déjà latentes dans la société traditionnelle. L'épanouissement de la communauté lignagère cesse donc d'être perçu comme la finalité première, celle vers laquelle doivent converger tous les efforts. En effet, la réussite ne se conçoit plus guère qu'en termes individuels.



## **CONCLUSION**



Si l'activité sociale de type traditionnel continue à tenir une place considérable dans la vie quotidienne du paysan guéré, celui-ci n'est pas moins fortement préoccupé par les contraintes de plus en plus nombreuses que lui impose l'existence moderne. Que ce soit pour se loger, se vêtir, se nourrir, se soigner ou scolariser ses enfants, le Guéré d'aujourd'hui a besoin d'argent. Le moyen de s'en procurer ? La culture de rente. Or, les chiffres de production, pour la campagne 1972-73 par exemple, laissent apparaître une *disparité de 1 à 4* entre le revenu caféier et cacaoyer moyen du paysan guéré et celui de son homologue des autres régions forestières ivoiriennes. En chiffres absolus : là où le premier ne gagne encore que 5 600 francs par tête et par an, le second en gagne déjà 22 300 ! Donc quelque chose ne va pas dans l'économie guéré actuelle.

Conscient du retard pris par la région, mais aussi des immenses potentialités de cette forêt à peine touchée par l'homme, le Ministère de l'Agriculture confia, en 1974, une étude de « factibilité » à un bureau d'études américain, Louis Berger Inc., étude devant déboucher sur un projet de développement financé par la Banque Mondiale. Compte tenu de nos travaux sur les Guéré, nous fûmes sollicité pour « couvrir » la partie sociologique de cette étude. Les

responsables de l'opération nous demandèrent notamment de définir l'« aptitude du Guéré à entreprendre une activité nouvelle incorporant quelque responsabilité ». Était de ce fait posé l'un des problèmes clés du développement, le problème de l'*innovation*.

Dans la présentation des cadres matériels de la vie villageoise, nous avons déjà attiré l'attention sur les principaux « goulots d'étranglement » paralysant le système de production actuel. En conclusion, seule l'innovation nous paraissait à même de faire disparaître un certain nombre de difficultés. L'aptitude du Guéré à innover est malheureusement encore faible. Elle l'est pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le niveau d'instruction générale des adultes est particulièrement bas. Éloigné de la capitale, difficile d'accès, le pays guéré ne commence à être vraiment touché par la scolarisation que depuis une dizaine d'années. Les ruraux qui, grâce à l'école du chef-lieu de subdivision des premières décennies de la colonisation, parvinrent à émerger, restèrent rarement au pays, étant donné qu'à l'époque leur diplôme ne pouvait leur y être que de peu d'utilité. Or, seule une propension à innover *interne* au pays guéré, c'est-à-dire venant de ruraux eux-mêmes et non pas parachutée de l'extérieur par des citadins soucieux de venir en aide à leurs frères restés au village, nous semble susceptible de créer un effet d'entraînement durable. Mais cette propension à innover, venant d'une élite fixée au pays, est encore tout à fait inexistante.

En second lieu, si le niveau d'instruction générale des adultes est bas, leur niveau de formation technique l'est encore davantage. Or, de nos jours, entreprendre une activité nouvelle est presque toujours synonyme d'introduction de *techniques nouvelles*, voire de *machines*, qui tomberont d'autant plus facilement en panne qu'elles seront entre des mains inexpertes. Le Guéré n'est certes pas moins doué pour la technique que n'importe quel autre Ivoirien. Mais l'on ne devient mécanicien ou réparateur

en quelque domaine que ce soit sans un minimum de formation.

En troisième lieu, à la suite d'expériences malheureuses, le Guéré se montre plutôt *méfiant* vis-à-vis de tout ce qui est nouveau. Volontiers sur la défensive, il cherche toujours avec beaucoup de suspicion à connaître le « fond » de l'innovation proposée, à en discuter le bien-fondé, les conséquences, et *surtout* à découvrir les motivations réelles de ceux qui en sont les promoteurs. Les déclarations d'intention, les bonnes paroles, les discours « moralisateurs », certaines manifestations de paternalisme ne le touchent plus depuis longtemps. Même quand il donne l'impression de se piquer au jeu, ce n'est souvent que pour temporiser, et mieux désamorcer l'initiative. Cette méfiance quasi instinctive du Guéré pour le nouveau explique en grande partie le retard assez considérable pris par l'Ouest sur le Centre ou l'Est, par exemple, qui, dès le début du siècle, comprirent tout l'intérêt qu'il y avait à tirer du café et du cacao... alors qu'il faudra attendre le lendemain de la Seconde Guerre mondiale pour que le paysan guéré accepte, à une grande échelle, ces produits nouveaux.

Certaines activités nouvelles risquent enfin d'apparaître comme tellement « révolutionnaires » que le Guéré les bannit d'emblée du domaine du possible. Il en est ainsi notamment de la *riziculture irriguée*, dont l'adoption — outre les difficultés intrinsèques liées au type de travail, perçu comme particulièrement pénible et salissant — remettrait en cause non seulement les techniques culturelles traditionnelles, mais aussi — et c'est là la principale pierre d'achoppement — la *division sociale du travail* telle qu'elle est reconnue par le Guéré depuis toujours.

Au niveau, tout d'abord, des techniques culturelles traditionnelles, l'innovation majeure semble être moins le passage de la culture extensive à la culture intensive, avec tout ce que cela implique comme opérations nouvelles par rapport au riz pluvial, que la substitution d'un outil

de travail à un autre, en l'occurrence de la *houe* — *daba* — à la *machette*. Si les Guéré de Toulépleu utilisent effectivement la houe pour le semis du riz, tous les autres Guéré, c'est-à-dire la majorité, se servent traditionnellement de la machette pour faire les trous destinés à recevoir les semences de riz, ou « poquets ». Or, le riz irrigué ne peut se travailler qu'à la *daba*. Ainsi, du Cavally au Sassandra, quand on demande au paysan guéré pourquoi il montre si peu d'empressement pour ce type de culture, la réponse est-elle invariablement la même : « Nous connaissons le travail de la machette, mais pas celui de la *daba*. » Quelle que soit la valeur d'une telle explication, le passage d'un outil à l'autre n'est certainement pas tout à fait étranger aux réticences que les « Guéré de la machette » manifestent pour la riziculture irriguée — les « Guéré de la *daba* » y semblant beaucoup moins allergiques.

Au niveau de la division sociale du travail, l'introduction de la riziculture irriguée implique une *participation active de l'homme à la culture proprement dite* : semis, repiquage, entretien... Or, la culture du riz est, dans la société traditionnelle, *exclusivement une affaire de femmes*. L'homme prépare, certes, le champ (défrichage, abattage des bois, brûlis), mais le semis et le nettoyage du riz sont le propre de la femme. Ce n'est qu'au stade de la récolte que l'homme intervient à nouveau. Demander à l'homme de participer aux opérations de culture proprement dites nécessite de la part de celui-ci une révision totale du système de valeurs auquel il se réfère depuis des générations, c'est-à-dire une remise en cause fondamentale du « dualisme sexualisé » qui régit le partage des activités. Or, si les femmes acceptent de plus en plus un certain nombre de tâches « masculines », l'inverse ne se produit encore que difficilement.

La tentation est grande, dans ces conditions, de conclure que la situation risque de ne pas changer avant longtemps. En fait, seule la préparation d'un terrain capable de recevoir l'innovation permettra de progresser vraiment dans ce

domaine. Que l'initiative soit privée ou publique, l'action à envisager pour susciter une véritable propension à innover devrait, en gros, se situer sur trois plans : freinage de l'exode rural, promotion d'une formation professionnelle sur place, provocation d'un effet d'entraînement par l'exemple d'opérations réussies. Freiner l'exode rural, qui draine hors du pays guéré la majorité des éléments scolarisés, c'est-à-dire les plus dynamiques, permettrait de fixer sur place ceux qui a priori sont les plus aptes à entreprendre une activité nouvelle. Ceci implique évidemment qu'existent des structures d'absorption capables d'offrir aux scolarisés ce que pour l'instant ils ne trouvent que dans les centres urbains. Promouvoir sur place une formation professionnelle — il n'existe à ce jour aucune école technique en pays guéré — permettrait de fournir les techniciens de base qui assureraient le succès des opérations nouvelles, celles fondées notamment sur la motorisation. Multiplier, à titre de démonstration, les opérations réussies, susciterait un incontestable effet d'entraînement, l'exemple jouant aux yeux du paysan guéré un rôle fondamental. Un tel effet d'entraînement peut être assumé soit par des individus particulièrement dynamiques, soit par des organismes officiels spécialisés dans les opérations de développement rural. Soulignons que des initiatives ont déjà été prises dans ce sens par des personnalités politiques originaires du pays guéré, mais leurs responsabilités à l'échelon national ne leur permettent pas d'être sur place en permanence, et par conséquent de démontrer avec suffisamment de pertinence que les revenus qu'ils tirent de leur innovation ne sont pas que le seul produit de leur situation de « privilégiés ». Ceci limite considérablement la portée de leur exemple. Soulignons aussi que l'acharnement des Chinois de Formose à mettre en valeur d'une manière spectaculaire, depuis 1966, les bas-fonds des environs immédiats de Toulépleu n'a certainement pas été étranger à la faveur que connaît à l'heure actuelle le riz irrigué dans cette

sous-préfecture, qui a vendu en 1973 quelque 300 tonnes de paddy à la SODERIZ<sup>1</sup>.

Certes, l'expérience de Toulépleu a réussi parce qu'elle n'a pas rencontré l'obstacle que représente ailleurs en pays guéré la substitution de la daba à la machette. Elle n'en a pas moins exigé un réaménagement assez révolutionnaire de la classique division du travail entre hommes et femmes, les deux participant désormais à égalité aux opérations de culture du riz. En tout cas, cette réussite est éloquente, et prouve que non seulement l'innovation est possible, mais qu'elle est capable de faire endosser au paysan guéré d'importantes mutations.

1. Société d'État chargée, depuis 1970, du développement de la riziculture.

## ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE SUR LA SOCIÉTÉ GUÉRÉ

- BOULNOIS (J.), *Gnon-Sua, Dieu des Guéré. Étude des mœurs et croyances d'une population primitive de la Côte-d'Ivoire*, Paris, Fournier, 1933.
- DEYRIS (Lieut.), *Monographie de la subdivision de Toulépleu*, Archives de la Sous-Préfecture de Toulépleu, document manuscrit, 1935.
- GIRARD (J.), *Dynamique de la société ouobé. Loi des masques et coutume*, Dakar, IFAN, mémoire n° 78, 1967.
- HOLAS (B.), *Mission dans l'Est libérien*, Dakar, IFAN, mémoire n° 17, 1952.
- JACQUIER (M.), « Note sur l'existence probable de Négrilles dans les forêts vierges de l'Ouest de la Côte-d'Ivoire », in *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'AOF*, janvier-mars 1935.
- LAURENT (Capit.), *Monographie du Cercle du Haut-Cavally*, Archives Nationales de Côte-d'Ivoire, Abidjan, document manuscrit, 1911.
- OLLONE (Capit. d'), *De la Côte-d'Ivoire au Soudan et à la Guinée, Rapport de la mission Hostains-d'Ollone (1898-1900)*, Paris, Hachette, 1901.
- SCHNELL (R.), « Peuplement ancien de certaines montagnes de Côte-d'Ivoire (région de Toulépleu-Wéδιο-Patokla) », in *Notes africaines IFAN*, 43, juillet 1949.
- SCHWAB (G.), *Tribes of the Liberian Hinterland*, Report of the Peabody Museum Expedition to Liberia, Cambridge (Massachusetts, USA), 1947.

- SCHWARTZ (A.), *Ziombli : l'organisation sociale d'un village guéré-nidrou*, Abidjan, Centre ORSTOM de Petit-Bassam, 1965.
- « La mise en place des populations guéré et wobé ; essai d'interprétation historique des données de la tradition orale », in *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, V (4), 1968 et VI (1), 1969.
  - « Calendrier traditionnel et conception du temps dans la société guéré », in *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, V (3), 1968.
  - « Un terroir forestier de l'Ouest ivoirien : Ziombli. Analyse socio-économique », in *Études rurales, Terroirs africains et malgaches*, n° 37-38-39, janvier-septembre 1970.
  - *Tradition et changements dans la société guéré*, Paris, ORSTOM, mémoire n° 52, 1971.
  - « Formes de mariage et stratégie sociale dans la société guéré traditionnelle », in *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, VIII (2), 1971.
  - « Univers économique traditionnel et évolution du système de production guéré », in *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, VIII (3), 1971.
  - « Les Krou de Côte-d'Ivoire », in *Atlas de Côte-d'Ivoire*, Contribution au commentaire de la carte B2a « Groupes culturels et ethniques », Abidjan, 1974.
  - *Le paysan guéré face au développement*, Abidjan, Centre ORSTOM de Petit-Bassam — Ministère de l'Agriculture — Louis Berger Inc., 1974.
- VIARD (R.), *Monographie du poste de Toulépleu*, Archives de la Sous-Préfecture de Toulépleu, document manuscrit, 1933.
- *Les Guéré, peuple de la forêt*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1934.
- Ministère du Plan de la République de Côte-d'Ivoire, *Étude générale de la région de Man*, 1962-1964, BDPA. Voir notamment rapport n° 4 : « Étude sociologique et démographique ».

OUVRAGES PUBLIÉS PAR L'INSTITUT AFRICAIN  
POUR LE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE  
ET SOCIAL (INADES)

- P. SOUILLAC, *Le Synjarmar (Dakar)*, 1965 (épuisé).
- J. HYERNARD, *Bœufs et vaches à Agoudou-Manga (R.C.A.)*, 1966.
- E. DE LOISY, *Fignolé. Maison rurale (Nord-Cameroun)*, 1966 (épuisé).
- M. BOUFFEL, *Dzogbégan (Togo). Une action de développement*, 1967.
- H. OTABELA, *Structure de l'animation rurale au Cameroun*, 1967.
- LETTRE DU PAPE PAUL VI, *Le développement des peuples*, 1968 (épuisé).
- I. KINGBO, *La Sonader. Palmiers à huile et agriculture moderne au Dahomey*, 1969 (épuisé).
- Vincent GUERRY, *La vie quotidienne dans un village baoulé*, suivi de *Bibliographie sur la société baoulé*, par J. P. Chauveau, 1970.
- L'Afrique économique. Statistiques sur 45 pays et 23 productions*, 1973.
- Des paysans prennent en main leur développement. Fédération des groupements villageois de la région de Bouaké (Côte-d'Ivoire)*, 1974.
- R. DENIEL, *Religions dans la ville, croyances et changements sociaux à Abidjan*, 1975.
- J. AUDOUIN et R. DENIEL, *L'Islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, 1975.



ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES  
PRESSES DE L'IMPRIMERIE  
DARANTIERE A DIJON (FRANCE),  
LE 14 NOVEMBRE 1975.

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 1975  
N<sup>o</sup> imprimeur : 745-003